B. ORCHARD, E. F. SUTCLIFFE, R. C. FULLER, R. RUSSELL

VERBUM DEI

COMENTARIO A LA SAGRADA ESCRITURA

TOMO TERCERO

NUEVO TESTAMENTO: EVANGELIOS

דְּבַר־אֱלֹהֵינוּ יָקוּם לְעוֹלָם

Verbum Domini nostri manet in aeternum (Is 40, 8)

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1957

Traducción y adaptación española autorizada de *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, 1.ª edición, publicada en 1953 por Thomas Nelson & Sons, Ltd., de Edimburgo

NIHIL OBSTAT: FR. ALBERTUS COLUNGA, O. P., *Magister Theologiae*
FR. MAXIMILIANUS GARCÍA CORDERO, O. P., Prolyta in S. S.

IMPRIMI POTEST: FR. ANICETUS FERNÁNDEZ, O. P., Prior Provincialis

IMPRIMATUR: Salmanticae, 14 octobris 1956
FR. FRANCISCUS, O. P., Episcopus Salmanticensis

Talleres Gráficos de la Sdad. Gral. de Publicaciones, S. A., Conde Borrell, 243-249, Barcelona

COMITÉ DE REDACCIÓN

DOM BERNARD ORCHARD M. A. (Cantab.)

Redactor Jefe y Redactor responsable del Nuevo Testamento

RDO. P. EDMUND F. SUTCLIFFE S. I., M. A. (Oxford), L. S. S.

Redactor responsable del Antiguo Testamento

RDO. REGINALD C. FULLER D. D., L. S. S.

Secretario de la *Catholic Biblical Association*

DOM RALPH RUSSELL D. D., M. A. (Oxford)

Secretario honorario y Tesorero

TRADUCTORES Y ADAPTADORES

RDO. P. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P.

Profesor de Exégesis en la Universidad Pontificia de Salamanca y en la Facultad Teológica de San Esteban

RDO. P. SALUSTIANO REYERO, O. P.

Profesor de Exégesis en el Estudio General de los PP. Dominicos de Ávila

RDO. P. JOSÉ SALGUERO, O. P.

Profesor de Exégesis en la Facultad Teológica de San Esteban

RDO. P. ACACIO FERNÁNDEZ CASQUERO, O. P.

Profesor en el Estudio General de Hawkesyard, Rugeley, Inglaterra

ABREVIATURAS

LIBROS DE LA BIBLIA

Abd	Abdías	Gén	Génesis	Nah	Nahum
Act	Actos	Hab	Habacuc	Neh	Nehemías
Ag	Ageo	Heb	Hebreos	Núm	Números
Am	Amós	Is	Isaías	Os	Oseas
Ap	Apocalipsis	Jds	Judas	Par	Paralipómenos
Bar	Baruc	Jdt	Judit	Pe	Pedro
Cant	Cantar	Jer	Jeremías	Prov	Proverbios
Col	Colosenses	Jl	Joel	Re	Reyes
Cor	Corintios	Jn	Juan	Rom	Romanos
Dan	Daniel	Job	Job	Rut	Rut
Dt	Deuteronomio	Jon	Jonás	Sab	Sabiduría
Ecl	Eclesiastés	Jos	Josué	Sal	Salmos
Eclo	Eclesiástico	Jue	Jueces	Sam	Samuel
Ef	Efesios	Lam	Lamentaciones	Sant	Santiago
Esd	Esdras	Lc	Lucas	Sof	Sofonías
Est	Ester	Lev	Levítico	Tes	Tesalonicenses
Éx	Éxodo	Mac	Macabeos	Tim	Timoteo
Ez	Ezequiel	Mal	Malaquías	Tit	Tito
Flm	Filemón	Mc	Marcos	Tob	Tobías
Flp	Filipenses	Miq	Miqueas	Zac	Zacarías
Gál	Gálatas	Mt	Mateo		

OTRAS OBRAS Y ESCRITOS

En todas las referencias a revistas se da el número del volumen, el año de su publicación y la página, en esta forma:

> RB 48 (1939) 181-206, que significa *Revue Biblique*, volumen 48, publicado en 1939, páginas 181-206.

Las ediciones modernas de obras antiguas de más de un volumen se citan por el volumen y la columna (o página, si las columnas no están numeradas) del modo siguiente:

> PL 35, 420, que significa MIGNE, *Patrologia Latina*, volumen 35, columna 420; DBV(S) 3 (1936) 318-524, que debe leerse: volumen 3 del Suplemento del *Dictionnaire de la Bible* de VIGOUROUX, publicado en 1936, columnas 318-524.

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AER	American Eclesiastical Review
AJSLL	American Journal of Semitic Languages and Literature
AMB.	San Ambrosio
Ant.	*Antiquitates* (Joseto)

AOT	H. Gressmann, *Altorientalische Texte*, Berlín y Leipzig 1926²
AQUIN.	Santo Tomás de Aquino
ASML	Abbott-Smith, *Manual Lexicon of the Greek New Testament*
ASS	Acta Sanctae Sedis
AtAb	*Alttestamentliche Abhandlungen*
ATAT	H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlín y Leipzig 1926²
ATH.	San Atanasio
AUG.	San Agustín
BA	Biblical Archaeologist
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BB	Bonner Biblische Beiträge
BBSAJ	Bulletin of the British School of Archaeology, Jerusalén
BDB	Brown, Driver y Briggs, *Hebrew and English Lexicon*, Oxford 1906
BEJC	Bonsirven, *Les Enseignements de Jésus-Christ*, 1946
BEP	Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, 1948
BEREP	Bonsirven, *Exégèse Rabbinique et Exégèse Paulinienne*, 1939
BFR.	Blackfriars
BGDW	Bauer, *Griechisch-deutsch Wörterbuch*, Berlín 1937³
Bi	Biblica
B.I.	*De Bello Iudaico* (Josefo)
BJP	Bonsirven, *Le Judaisme Palestinien*, 2 vols., 1935
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
Bs	Bibliotheca Sacra
BS	Biblische Studien
BZ	Biblische Zeitschrift
CAH	*Cambridge Ancient History*
CAP	Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha*, 2 vols., Oxford 1913
C. Ap.	*Contra Apionem* (Josefo)
CB	Corpus Berolinense (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte), Leipzig 1897 ss
CBi	Century Bible
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges
CE	Catholic Encyclopaedia
CHRYS.	San Juan Crisóstomo
CIC	Codex Iuris Canonici
CIS	Corpus Inscriptionum Semiticarum
Civ. Catt.	Civiltà Cattolica
CM	Cornely-Merk, *Compendium Introductionis*
CNT	*Commentary on the NT* (C.B.A. of America, 1942)
Coll. Brug.	Collationes Brugenses
CR	Clergy Review
CSAB	*Catholic Student's Ads to the Bible*, ed. revisada 1926-37, por H. Pope, O. P.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Viena
CSS	Cursus Scripturae Sacrae, París 1890 ss
CSSL	Cambridge Summer School Lectures
CT	La Ciencia Tomista
CYR. ALEX.	San Cirilo de Alejandría
DAC	*Dictionnaire d'Archéologie Chrét. et de Liturgie* (Cabrol), 1907 ss
DAFC	*Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*
DAS	Encíclica *Divino afflante Spiritu*, 1943

DbR	Dublin Review
DBV	*Dictionaire de la Bible* (Vigouroux); (S) = Suplemento
DHPH	Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*
Dict. Spir.	*Dictionaire de Spiritualité*
DR	Downside Review
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*
Dz	Denzinger, *Enchiridion Symbolorum,* Friburgo-Barcelona 1957[31]. Hay edición española bajo el título de *El Magisterio de la Iglesia,* 1955
EB	*Enchiridion Biblicum*
EBCB	Cheyne y Blak, *Encyclopaedia Biblica*
EcR	Ecclesiastical Review
EDERSHEIM	Edersheim, *Jesus the Messiah,* 2 vols.
EE	Estudios Eclesiásticos
EHAT	*Exegetisches Handbuch zum Alten Testament*
ER	Études Religieuses, París 1856 ss
EREH	Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* 1908-21
ERS	Lagrange, *Études sur les Religions sémitiques,* París 1903[2]
Est Bibl	Estudios Bíblicos
ET	Expository Times
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EUS. HE	Eusebio, *Historia Eclesiástica*
Exp.	Expositor
FSAC	W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity,* Baltimore 1940
GES.	Gesenius, *Hebrew Dictionary*
GK	Gesenius, *Hebrew Grammar,* ed. E. Kautzsch, ed. ingl. revisada por A. E. Cowley
GREG.	San Gregorio Magno; también, Gregoriano
GT	H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament,* Berlín y Leipzig 1926[2]
HAT	*Handkommentar zum Alten Testament*
HDB	Hastings, *Dictionary of the Bible*
HDT	Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité,* 1927
HE	*Historia Ecclesiastica* (EUSEBIO)
H-G	Höpfl-Gut, *Compendium Introductionis,* Roma
HIER.	San Jerónimo
HJ	Hibbert Journal
HOLZ. *Chron.*	U. Holzmeister, S. I., *Chronologia Vitae Christi,* Roma 1933
HOLZ. *Hist.*	U. Holzmeister, S. I., *Historia Aetatis Novi Testamenti,* Roma 1932
HPR	American Homiletic and Pastoral Review
HRCS	Hatch y Redpath, *Corcordance to the Septuagint,* 1897-1906
HTR	Harvard Theological Review
ICC	International Critical Commentary
IER	Irish Ecclesiastical Record
IGN. ANT.	San Ignacio de Antioquía
IOS. *Ant.*	Josefo, *Antiquitates*
IOS. *B.I.*	Josefo, *De Bello Iudaico*
IOS. *c. Ap.*	Josefo, *Contra Apionem*
ITQ	Irish Theological Quarterly
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature, Nueva York

JE	*Jewish Encyclopedia*
JER.	San Jerónimo
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JPOS	Journal of the Palestine Oriental Society
JRB	Bulletin of the John Rylands Library
JRel	Journal of Religion
JTS	Journal of Theological Studies, Oxford
KAT	*Kommentar zum Alten Testament*
KHK	*Kurzer Hand Kommentar zum Alten Testament*
KIB	Keilinschriftliche Bibliothek
KNAB.	J. Knabenbauer, S. I.
KNT	Knox, *New Testament in English*, 1945
KTW	G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum NT*, 1932 ss
LAGR.	M.-J. Lagrange, O. P.
LEBR.	J. Lebreton, S. I., *Les Origines du Dogme de la Trinité*, 1910
LEJC	Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ*, París 1938
LERS	Lagrange, *Etudes sur les Religions sémitiques*. París 1903[2]
LOT	Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edimburgo 1929[9]
LTK	Buchberger-Hofmann, *Lexicon für Theologie und Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1930-38
MCC	Encíclica *Mystici Corporis Christi*, 1943
MGC	Moulton y Geden, *Concordance to Greet NT*
MMV	Moulton y Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, 1930
Mn	The Month
NC	Nácar-Colunga, *Sagrada Biblia*, 1953[5]
NP	*Novum Psalterium* (Instituto Bíblico Pontificio, Roma)
NRT	Nouvelle Revue Théologique, Tournai
NtAb	*Neutestamenliche Abhandlungen*
ODT	J. Lebreton, S. I., *Les Origines du Dogme de la Trinité*, 1940
OLF	Oxford Library of the Fathers
ORIG.	Orígenes
PCB	Peake, *Commentary on the Bible*
PD	Encíclica *Providentissimus Deus*, 1893
PEF	Palestine Exploration Fund Quarterly Statement, 1855-1937
PEQ	Palestine Exploration Quarterly, 1937 ss
PG	Migne, *Patrologia Graeca*
PJB	Palästina-Jahrbuch
PL	Migne, *Patrologia Latina*
PW	Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894 ss
RA	Revue Apologétique
RB	Revue Biblique
RBn	Revue Bénédictine, Maredsous
RCF	Revue du Clergé français
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique, Lovaina
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse
RSPT	Revue des Sciences Philosophiques et Téhologiques
RSR	Recherches de Science Religieuse

RSRS	Robertson Smith, *Religion of the Semites*
RT	Revue Thomiste
SB	Strack y Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, 1922-8
SC	Studia Catholica (Universidad de Nimega)
SCSS	Steinmueller, *A Companion to Scripture Study*, 3 vols., Nueva York 1941-3
Sefr.	Sefarad
SEN.	Séneca
SHG	G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*
SP	Encíclica *Spiritus Paraclitus*, 1920
SPIB	Scripta Pontificii Instituti Biblici
SSCC	Migne, Scripturae Sacrae Cursus Completus
ST	*Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino
Std	Studies
StKr	*Theologische Studien und Kritiken*
TERT.	Tertuliano
TG	*Theologie und Glaube*
Th Rs (NF)	Theologische Rundschau (Neue Folge)
TLZ	Theologische Literaturzeitung
TPQ	Theologische-praktische Quartalschrift, Linz
TQ	Theologische Quartalschrift, Tubinga
TS	Texts and Studies
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (3 series), dirigidos por Harnack y otros, Leipzig 1883 ss
VD	Verbum Domini
Vg.	Vulgata (Edición Sixtina-Clementina)
VS	Colección «Verbum Salutis»
VT	Vetus Testamentum
WC	Westminster Commentaries
WH	Ed. del NT por Westcott y Hort
WV	Versión inglesa de Westminster
WW	Wordswrth y White, NT Vg.
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZATW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZKT	Zeitschrift für katholische Theologie (Oen.)
ZLG	F. Zorell, S. I., *Novi Testamenti Lexicon Graecum*, 1931[2]
ZNTW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

OTRAS ABREVIATURAS UTILIZADAS

a. u. c.	*ab urbe condita* = después de la fundación de Roma
aram.	arameo
AT	Antiguo Testamento
AV	*Authorized Version*, tr. anglicana de la Biblia, 1611
Bab. Ba.	Baba Batra
c, cc	capítulo(s)
c.	*circa* = la fecha que sigue es aproximada
C. de R.	Comité de Redacción

co.	columna
com.	comentario
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid
CTS	Catholic Truth Society
DV	Versión de Douay, tr. católica inglesa de la Biblia, 1609-10
e.d.	es decir
gr.	griego
hag.	hagiógrafo
hebr.	hebreo
ibid.	en el mismo lugar
idem	el mismo autor
J.	Jirbet (ruinas)
l.c.	*loco citato* = en la obra y lugar últimamente citados
lit.	literal, literalmente
LS	Leyes Sumerias
LXX	Setenta: (A) códice alejandrino; (B) códice vaticano
m. †	muerto
ms., mss.	manuscrito(s)
n.	nota
NT	Nuevo Testamento
obs.	observación
o.c.	en la obra citada últimamente, o en la bibliografía
p.e.	por ejemplo
Pent	Pentateuco
RV	*Revised Version*, tr. anglicana de la Biblia, 1885
RVm	adición marginal a RV
s.	siglo
s, ss	siguiente(s) (páginas, capítulos)
samr.	Pentateuco samaritano
Sin.	Sinóptico(s)
Sir.	Versión siríaca pesitta
s.v.	*sub voce* = bajo el encabezamiento de
TB	Talmud Babilónico
TG	texto griego
TH	texto hebreo consonántico
TM	texto masorético
tr.	traducción, traductor
v.	véase
vs., vss.	versión(es)
v, vv	versículo(s)
VL	*Vetus latina*
VLH	*Vetus latina hispana*
W.	Wadi

TRANSCRIPCIÓN DE LETRAS HEBREAS

א	= ʼ	ם מ	= *m*
ב בּ	= *b*, *ḇ*	ן נ	= *n*
ג גּ	= *g*, *ḡ*	ס	= *s*
ד דּ	= *d*, *ḏ*	ע	= ʻ
ה	= *h*	ף פ פּ	= *p*, *f*
ו	= *w*	ץ צ	= *ṣ*
ז	= *z*	ק	= *q*
ח	= *ḥ*	ר	= *r*
ט	= *ṭ*	שׂ	= *ś*
י	= *y*	שׁ	= *š*
ך כ כּ	= *k*, *ḵ*	ת תּ	= *t*, *ṯ*
ל	= *l*		

Las letras con dageš fuerte se escriben dos veces. Los š^{e}wás móviles o compuestos suelen escribirse en lo alto de la línea, p.e., *ḥ^{a}ḵămîn*, o *ā*, *ĕ*, *ŏ*. Las vocales largas por naturaleza se escriben con acento circunflejo, y las que lo son por posición, con un trazo horizontal, p.e., *yôm*, *dāḇār*.

ÍNDICE DE ARTÍCULOS DEL TOMO TERCERO

INTRODUCCIÓN AL NT

Versión de J. Salguero

Versión de A. Fernández Casquero

COMENTARIOS AL NT

Versión de J. Salguero

[1] §§ 630-5; 638-9; 655-60.   [2] §§ 636-7; 640-54.

INTRODUCCIÓN AL NUEVO TESTAMENTO

LA CRÍTICA TEXTUAL DEL NUEVO TESTAMENTO

Por J. M. T. Barton

Bibliografía — M.-J. Lagrange, O. P. *Introduction à l'étude du Nouveau Testament. Deuxième partie: Critique textuelle, II La critique rationnelle*, 1935; H. J. Vogels, *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik*, 1923; L. Vaganay, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire*, París 1934; *F. Kenyon, *The Text of the Greek Bible*, 1937; *K. Lake y S. New, *The Text of the New Testament*, 1928[6]; B. Kraft, *Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griechischen NT*, Friburgo de B. 1955[3]; Th. Birt, *Kritik und Hermeneutik*, Munich 1913[3]; P. Maas, *Textkritik*, Leipzig 1927. 581a
Puede consultarse también la bibliografía de 19*a,c*.

Significación del término — Crítica textual, llamada también baja crítica, es aquella que trata de establecer el texto más perfecto de una obra que (al menos en muchos casos) ha sido transmitida en forma de manuscrito y copiada por muchas manos. La alta crítica, en cambio, estudia el contenido literario del texto establecido por la baja crítica. Finalidad secundaria de la crítica textual es registrar las variantes o lecciones que resultan de la colación de los manuscritos para remontarse, en lo posible, a los respectivos arquetipos. b

Necesidad — En una obra como la colección de libros del NT, la crítica textual se ha hecho necesaria por la desaparición, probablemente para siempre, de los autógrafos originales de los apóstoles y otros escritores del NT. Estos autógrafos y sus primeras copias han desaparecido de modos diversos: *(a)* destruídos por los cristianos en tiempo de persecución, para evitar que los manuscritos cayesen en manos de los paganos; *(b)* destrucción por los mismos perseguidores, y, sin duda, en gran escala; *(c)* por el ordinario desgaste con el uso diario hecho de los preciosos escritos en las comunidades cristianas a las que habían sido dirigidos. Los ejemplares que han llegado hasta nosotros son siempre, en algún grado, copias imperfectas, puesto que «procediendo de débiles instrumentos humanos, como son la mano, los ojos y el cerebro, es imposible copiar textos extensos sin equivocarse», Kenyon 9. Entre las varias causas que han contribuído a copias erróneas se puede mencionar la confusión entre diferentes letras (p.e., las letras mayúsculas griegas *Θ* y *O*), la ditografía (e.d., la repetición accidental de una o más letras), la transposición de letras, y el homeoteleuton (e.d., la omisión de una línea debido al uso sucesivo de varias palabras o cláusulas con repeticiones o terminaciones semejantes). Existen también muchos casos en que han sido hechas alteraciones deliberadas por los copistas, con el fin, real o supuesto, de dar al texto mayor exactitud, elegancia, sana doctrina, etc.; cf. Lagrange, 32-40; también RB 41 (1933) 481-98.

581c **Forma externa de los códices griegos** — En los dos primeros siglos del cristianismo, los escritos del NT circulaban, sin duda, en rollos *(volumina)* u hojas *(folia)* de papiro. Más bien que los rollos, incluso en época tan temprana como el s. II, parece que las hojas eran la forma más corriente. La medula del tallo de la planta era cortada en largas tiras. Éstas, extendidas primero en sentido vertical y luego en sentido horizontal, eran pegadas juntamente formando una sola hoja, la cual, después de seca y alisada con marfil o una concha, estaba lista para su uso. Se escribía, generalmente, en la cara de las tiras horizontales —denominada *recto* o anverso, en oposición al *verso* o reverso—, ya que, en ella, las líneas estaban mejor marcadas y, con esta cara en la parte interior, la hoja podía enrollarse más fácilmente. El tamaño ordinario de una hoja era 22-28 por 12-14 cm. Por eso, una carta corta (p.e., 2 Jn) podía estar escrita en una sola hoja, o, cuando se necesitaba mayor espacio, se podían pegar dos o más hojas para formar un rollo. Se han calculado las siguientes longitudes en metros para los documentos del NT: Rom, 4; Mc, 6; Jn, 8; Mt, 10; Lc y Ac, 11. Por vía de comparación, un libro de Tucídides ocuparía un rollo de 10-12 m; un libro de la *República* de Platón algo más de la mitad de esto.

La costumbre de servirse de un amanuense para escribir cartas al dictado estaba muy extendida. Como demostración del modo habitual de trabajar de San Pablo, cf. 2 Tes 3, 17; 1 Cor 16, 21; Col 4, 18. El texto de Gál 6, 11, puede indicar que escribió esta epístola con su propia mano.

A partir del siglo II, el códice (e.d., las hojas de papiro dispuestas formando pliegos y páginas en forma de libro) fué reemplazando gradualmente al rollo; al final del período de las persecuciones se comenzó a usar la vitela y el pergamino para los libros de mejor calidad; en el siglo VIII la *charta bombacina*, o papel, fué traída de oriente. La tinta *(atramentum*; gr. *μέλαν, μελάνιον, γραφικὸν μέλαν)* fué aplicada con una caña *(calamus)*, posteriormente con una pluma de ave.

d **División principal de los códices** — En relación con el tipo de su escritura, los códices se dividen en unciales (lit. letras de una «uña de longitud») o mayúsculos, en los cuales la escritura empleada está formada por letras mayúsculas separadas, escritas muy elegantemente, y minúsculos, llamados también cursivos, los cuales están escritos a mano corrida y ligando las letras. Sería un error considerar los mss. unciales como invariablemente más antiguos que los escritos en cursiva. De hecho, la escritura cursiva existía ya en época muy primitiva, pero era empleada principalmente en cartas privadas más bien que en composiciones literarias. En el siglo IX, Teodoro Estudita (759-826; cf. DTC 15 [1946] 287-98) o algún otro que trabajaba en el *Studium* monacal de Constantinopla, inventó una cursiva muy hermosa que llegó a ser la predominante en el imperio bizantino. Desgraciadamente, en esta época, era tan semejante la escritura que se hace difícil con frecuencia diferenciar un ms. de otro fundándose únicamente en ella. Tampoco se debe inferir que un uncial sea necesariamente más importante que un cursivo, puesto que frecuentemente se ha demostrado que muchos unciales reflejan un texto tardío, mientras que muchos cursivos han derivado de uno muy antiguo. Entre los cursivos del NT que tienen espe-

cial importancia se pueden mencionar treinta y tres (ss. IX-X, considerados por Eichhorn y Hort como los mejores de este género) y los de la familia 1 (vinculados al nombre de Kirsopp Lake) y la familia 13 o grupo de Ferrara. «En una palabra, escribe el profesor LAKE, no es ni la fecha ni la escritura de un ms. lo que determina su valor para la crítica, sino la historia textual de sus antepasados» (o.c. 12). 581d

Se puede añadir que la cantidad de los minúsculos excede con mucho a la de los unciales. Gregory, en el repertorio que publicó el año 1908, registraba unos 4.000 códices del NT; de ellos 161 unciales, más de 2.000 minúsculos, 1.556 leccionarios (e.d., libros de los oficios litúrgicos que contienen una gran parte de la Escritura, aunque no siempre en el orden y sucesión en que se encuentra en los documentos del NT) y 14 papiros. Estas cifras han sufrido gran aumento en medio siglo como resultado de nuevos descubrimientos e identificaciones, de forma que, por ejemplo, un repertorio más reciente registra 2.429 mss. minúsculos y 1.678 leccionarios. Cf. KENYON, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, 1939, 106; F.M. BRAUN, O. P., *La Sainte Bible*, 10 (1946) 485-7.

División del texto del NT — Las antiguas divisiones en «líneas que dan sentido» (*στιχοί*) o bien «por oraciones en una cláusula y otras divisiones menores» *(per cola et commata)* pueden pasarse por alto. Sólo dos métodos de división tienen verdadera importancia para nuestros fines: e.d., los basados en capítulos y versículos. La división en capítulos es atribuída a Esteban Langton, arzobispo de Canterbury († 1228). Fué empleada primero en la Vg., pero después pasó a ser de uso corriente en los textos hebreo y griego. La Biblia Poliglota Complutense (Alcalá 1514-1522) presenta la división en capítulos. Las divisiones en versículos fueron introducidas primeramente por Santes Pagnini, O.P. († 1541), en su nueva versión de la Biblia (Lyon 1527). Posteriormente, el impresor parisiense Robert Estienne, cuyo nombre aparece frecuentemente en la forma latinizada de Robertus Stephanus, publicó primero un NT griego (Ginebra 1551) con una división en versículos que era obra suya. Después, en la edición completa de la Biblia latina aparecida el año 1555, adoptó la antigua división en versículos de Pagnini para los libros canónicos del AT, mientras que introdujo una forma modificada de esta división para el NT y para los libros deuterocanónicos del AT. Está admitido por todos que estas divisiones en capítulos y versículos no tienen ningún valor crítico, pues perjudican con frecuencia el sentido, y, en muchos casos, sería mejor que no existiesen. No obstante, resultan muy prácticas porque dan unidad a las referencias. e

Códices mss. del NT — A falta de los mss. originales y de las primeras copias de los escritos del NT, dirigimos nuestra mirada hacia los códices mss. posteriores que ofrecen una copia del texto más o menos fiel. Algunos son de fecha muy primitiva (el más antiguo, y que se encuentra más o menos completo, corresponde al siglo IV), mientras que los códices mss. de autores clásicos latinos y griegos, como es bien sabido, son de fecha muy posterior. Pocos códices del NT lo contienen completo; las más de las veces comprenden sólo una parte, p.e., los Evangelios, o los Hechos y Epístolas católicas, o los escritos paulinos f

581f o el Apocalipsis. Muchos no son sino leccionarios que contienen algunas partes de los Evangelios y escritos apostólicos tal como se acostumbraba a leerlos en la liturgia.

Los códices se dividen, según su contenido, en puros y mixtos. Los códices puros dan únicamente el texto original griego, mientras que los códices mixtos dan, además del texto original, comentarios, escolios o versiones (entre estas últimas se incluyen los códices bilingües tales como griego y latino o griego y siríaco). Existen también códices llamados *palimpsestos* (del griego *πάλιν,* «otra vez», y *ψάω*, «raspar») o rescriptos, es decir, documentos en que el ms. original ha sido raspado y se le ha superpuesto otro escrito. Tal vez el mejor ejemplo conocido de palimpsestos sea el famoso códice C *(Codex Ephraemi rescriptus)*, un ms. del siglo V que comprendía la Biblia entera, y que en el siglo XII fué usado de nuevo como material para escribir algunas de las obras del doctor sirio, San Efrén († 373 d.C.). Afortunadamente ha sido posible recuperar el texto más antiguo (que suele ser el de más valor) mediante ciertos reactivos químicos o fotografías con rayos ultravioleta.

g Algunos de los códices tienen nombres que indican el lugar presente o pasado en donde se guardan (p.e., *Vaticanus, Alexandrinus, Sinaiticus, Claromontanus)* o sus antiguos poseedores, p.e. Coislinianus (de Coislin, antiguo obispo de Metz), y Laudianus (de Laud, arzobispo de Canterbury).

El modo de citar los diversos códices ha variado, y, en la actualidad, existen varios métodos de referencia. Desde los tiempos del Dr. John Mill († 1707) y, en particular, después de la gran edición de Wettstein de 1752 ss, se ha acostrumbrado a usar letras del alfabeto latino para designar los unciales y números árabes para los cursivos. El sistema fué mejorado por Tischendorf y Scrivener, que añadieron las letras griegas, desde gamma hasta omega, y las letras hebreas desde aleph hasta daleth. Así A = Codex Alexandrinus, B = Codex Vaticanus, C = Codex Ephraemi rescriptus, D = Codex Bezae o Cantabrigiensis (regalado a la biblioteca de la Universidad de Cambridge en 1581 por Teodoro Beza (famoso filólogo protestante), y Aleph = Codex Sinaiticus; *Γ* = Codex Tischendorfianus; *Δ* = Codex Sangallensis; *Θ* = Codex Koridethi.

582a Gregory, cuyo repertorio de mss. ha sido ya citado (§ 581*d*), en su libro *Die griechischen Handschriften des N.T.* (Leipzig 1908), conserva las antiguas letras mayúsculas (Aleph, A-Z, Gamma-Omega) para los 45 unciales más antiguos, o bien usa números 01-045; para los demás unciales, emplea los números 046-0161. Los minúsculos son designados por los números 1-2292, con la adición de las letras e *(= evangelium)*, a *(= apostolicum)* o p *(= paulinum)* para indicar la parte del NT contenida en un códice particular. Los leccionarios son señalados por números árabes precedidos por el 1. Los papiros son designados por la letra P seguida de números árabes desde el 1 al 14.

En fecha más reciente aún, el barón Hermann von Soden (1852-1914) distinguió tres clases de códices mediante las letras griegas *δ* (= *διαθήκη*) para todo el NT, *ε* (= *εὐαγγέλιον*) y *α* (= *ἀπόστολος*). También ideó un sistema ingenioso, pero sumamente complicado, para

ver, de una ojeada, la datación absoluta o relativa de un códice. Los números 1-49 designan los códices que van del siglo IV al IX; 50-99 designan los códices del siglo X. En los códices posteriores, el primer número indica el siglo. Así, por ejemplo, *δ1* = Codex Vaticanus del siglo IV; *δ2* = Codex Sinaiticus, también del siglo IV; *δ3* = Codex Ephraemi del siglo V; *δ121* = códice del siglo XI. **582a**

Para el uso corriente quizá el método más antiguo sea el más importante, pero cualquiera de los dos últimos sistemas tienen algo que los hace recomendables. En conjunto, la crítica textual se inclina en favor del sistema de Gregory, relativamente sencillo y fácil de retener en la memoria. **b**

Para una lista de los principales mss. se puede consultar la obra de Sir FREDERIC KENYON, *The Text of the Greek Bible*, que contiene, en el c III, una relación suficientemente completa de los manuscritos del Nuevo Testamento. Para una sucinta relación de los mss. del Evangelio, cf. F. M. BRAUN, o.c. 486, en la que los códices son divididos en cuatro grupos, siguiendo el sistema de LAGRANGE expuesto en su trabajo *Projet de critique textuelle et rationelle du N.T.*, RB 41 (1933) 481-98. Éstos son: (1) El grupo B (revisión moderada y generalmente fiel de los hoy inasequibles originales) = *los buenos* (e.d., los códices B, Aleph, C,T,Z,L y Daleth (para Mc). (2) El grupo A (revisión completa con el propósito de mejorar el estilo; los prototipos del famoso *textus receptus* de los humanistas del Renacimiento) = *los antioquenos* (e.d., A, E^e, Omega, Daleth (no de Marcos) H^e, V, G^e). (3) El grupo D (revisión completa con vistas a armonizar y simplificar las lecturas) = *diversos* (e.d., D^e y W [Mc 1-5, 30]. (4) El grupo C (que ocupa una posición intermedia entre el B y el D) = *cesariense* (e.d., W,N, Theta, Pi, K^e). Estos grupos serán explicados más detalladamente en la sección siguiente sobre las familias de los códices griegos.

Se puede añadir que el muy importante códice Aleph o Sinaiticus, adquirido del gobierno soviético ruso por el British Museum en 1934, está bien descrito en el folleto *The Mount Sinai Manuscript of the Bible* (Londres 1934[2]). El descubrimiento más sensacional de estos tiempos es el de los papiros Chester Beatty, anunciados por primera vez al público en «The Times» (19 nov. 1931), y plenamente estudiados en la obra de F. KENYON, *Recent Developments in the Textual Criticism of the Greek Bible* (1933). Este descubrimiento es valioso en tres sentidos. Hace retroceder la fecha de la Biblia griega algunas décadas y ofrece una parte sustancial de los mss. neotestamentarios del siglo III; presenta un texto libre de toda sospecha de revisión bizantina y que no ofrece las variantes occidentales más típicas; confirma el uso del libro en forma de códice por la primitiva comunidad cristiana. **c**

Familias de los códices griegos — Es bien sabido que existe una considerable variedad de lecciones entre los numerosos códices del NT, mas el problema no fué simplificado hasta los tiempos de Alberto Bengel (1687-1752) por la división de los diferentes códices en *familias*. El término lo explica claramente *The* KENYON, *Text of the Greek Bible*, 11: «Si en el manuscrito de una obra son copiadas erróneamente algunas palabras, o se omite algún pasaje, todo manuscrito copiado de él, o de copias de él, acusará el mismo error o la misma omisión, y si entre **d**

582d los manuscritos existentes hallamos que varios tienen el mismo importante error u omisión, podemos legítimamente argüir que todos ellos descienden del manuscrito en que fué cometido por primera vez ese error u omisión.» Ello significa que podemos asignar los varios mss. a diferentes familias o grupos con tipos característicos de lecciones, lo mismo que los críticos shakespearianos distinguen el texto del *Hamlet* en la edición clandestina del primer *in quarto*, de 1603, del texto del segundo *in quarto*, de 1604, y ambos, de las lecciones que ofrece el primer *in folio*, de 1623.

e Bengel dividió los códices que le eran conocidos en asiáticos y africanos, sistema de agrupación que aproximadamente corresponde a las divisiones posteriores de Westcott y Hort en sirios y alejandrinos. J. J. Griesbach (1745-1812) desarrolló la teoría de las familias de códices según principios que todavía hoy se admiten como seguros. Clasificó tres grupos de mss., a saber: (1) el alejandrino u origeniano, llamado así porque este tipo se encuentra principalmente en las citas de Orígenes, en los códices A,B,C y L, y en las versiones egipcias (boháirica y sahídica); (2) el occidental, así designado porque sus lecciones características se encuentran en los padres latinos y en el códice D; (3) el constantinopolitano, que es el texto de la gran mayoría de los mss. griegos. El último grupo lo juzgó de menos valor que los otros dos, mas tenía por principio que a falta de cualquier exclusión fundada en argumentos de crítica interna, había que aceptar el veredicto de la mayoría de dos a uno entre los diversos grupos. K. Lachmann (1793-1851) consiguió nuevos progresos al excluir una gran cantidad de mss. existentes que contenían un texto evidentemente tardío. De esta manera dividió con fines prácticos los mss. en dos grandes familias, la oriental (A,B,C, etc. y Orígenes) y la occidental (D, D_2 D_3, la *Vetus Latina*, la Vulgata, etc.). Las ediciones de Tregelles y Tischendorf (1815-74), en cuanto a sus principios, dependen principalmente de Lachmann.

f Los escrituristas de Cambridge, Brook Foss **Westcott** (1825-1901) y Fenton John Anthony **Hort** (1829-91), llevaron a cabo la edición más importante de los tiempos modernos. La edición fué proyectada por primera vez en 1853, mas no apareció hasta 1881. La precedía una larga introducción de Hort sobre los principios críticos que guiaban la selección de los mss. No obstante, como ninguno de los dos era paleógrafo o filólogo propiamente dicho, se limitaron a ordenar e interpretar el copioso material manuscrito acumulado por Tischendorf

Después de efectuar varias pruebas (tales como el testimonio que ofrece la *conflación* en el uso patrístico del NT, y la crítica interna) pudieron distinguir cuatro tipos de texto. Eran éstos, en primer lugar, el *sirio* (que no debe confundirse con el siríaco), que es el de la gran mayoría de los mss., y que era, en opinión de dichos investigadores, un texto ecléctico, que seguía ora un texto más primitivo, ora otro, y con frecuencia combinaba los dos textos en uno por *conflación* (e.d., refundición de lecciones). Un ejemplo de esto lo encontramos en Lc 24, 53, donde unos, siguiendo a las más antiguas autoridades (Aleph, B,C,L, con las versiones copta, y siríaca sinaítica y palestinense), tienen «bendiciendo a Dios», mientras el Codex D y las versiones VL tienen «alabando a Dios», y la mayoría de los mss. (e.d., el grupo

sirio, incluyendo el códice A, otros doce unciales, todos los cursivos, **582f**
la Vg. y otras versiones) tienen «alabando y bendiciendo a Dios». Además, Westcott y Hort distinguen tres textos presirios, a saber, el *alejandrino*, el *occidental* y el *neutral.* De éstos, el primero es el de menor importancia, puesto que los cambios hechos en él son muy pequeños y depende casi con certeza de la tradición neutral. Los otros dos, empero, son muy primitivos, pues se remontan hasta los más remotos tiempos en que tenemos conocimiento de la existencia de textos distintivos. Según la teoría de Westcott y Hort, hubo un tiempo, anterior al siglo IV, y probablemente anterior a la segunda mitad del III, en que el texto del NT fué transmitido en dos grandes tradiciones, la occidental y la neutral. Entonces un grupo de copistas o redactores, probablemente en Siria y posiblemente en Antioquía, presentaron un texto ecléctico que unas veces sigue al occidental, otras veces al neutral y también a veces, como en los ejemplos que ellos dan, combina los dos por *conflación.*

De los dos más antiguos y más importantes tipos de texto, West- **g**
cott y Hort consideran el occidental como una fuente muy antigua y muy corrompida, un producto de libres interpolaciones y paráfrasis, en un tiempo en que era aún imperfectamente apreciada la necesidad de una escrupulosa conservación del texto original. Para ellos el **texto neutral** (tal como se encuentra en los grandes unciales Aleph y B y algunos otros mss.) es el texto más digno de confianza. No obstante, hacen una excepción, puesto que dan mucha importancia a las *omisiones* o «no interpolaciones» del texto occidental, apoyados en el argumento de que un texto que es tan propenso a interpolaciones y ampliaciones, jamás las habría omitido a no ser por alguna razón importante desde el punto de vista crítico. En el intervalo del tiempo a partir de 1881, sus métodos y resultados han sido frecuentemente atacados; pero es importante advertir que, en ciertos aspectos vitales, su obra permanece inconmovible, aunque hayan transcurrido ya setenta años, desde la definitiva edición de su introducción y texto.

En primer lugar, es indudable que la gran mayoría de los mss. existentes representan un texto posterior. KENYON *(Text of the Greek Bible* 203) prefiere, en cuanto al estilo se refiere, el de la recensión bizantina, puesto que este título «no implica ninguna afirmación referente a su origen, sino que recuerda simplemente el hecho incontestable de que éste era el texto que dominaba en toda la Iglesia en el Imperio Bizantino». En segundo lugar, también es cierto que la tradición neutral representa una etapa del texto extremadamente pura y primitiva, y que tiene en su favor los más antiguos mss. de vitela, e.d., los códices Aleph y B. Sin embargo, la crítica posterior, tiende a considerar la defensa que hacen respecto de la casi innata superioridad de la familia neutral no del todo infundada, sino insuficientemente probada.

En efecto, el texto neutral es un texto que proviene, en lo que se **583a**
refiere a su representante más importante, de un solo sector del mundo cristiano, y está atestiguado por una sola versión, e.d., la menfítica, o del norte de Egipto, pues la versión más antigua egipcia (e.d., la sahídica) no le da apoyo definitivo. Los tres padres principales que la atestiguan (Clemente, Orígenes y San Cirilo de Alejandría) son todos

583a alejandrinos, y desde la época de Westcott y Hort, se ha demostrado que, entre ellos, Clemente tiene en su texto una grande e inesperada cantidad de elementos de la familia occidental. Según las investigaciones hechas hasta ahora, todos los mss. que dan este tipo de texto fueron escritos o copiados en Alejandría. A pesar de la suposición de Hort de que el «B y el Aleph fueron escritos ambos en occidente, probablemente en Roma» (o.c. 267), difícilmente se puede dudar que el B haya sido escrito en Alejandría, y que, si bien el Aleph fué escrito probablemente en Cesarea, esté basado en un texto alejandrino, llevado por Orígenes a Cesarea cuando dejó Alejandría, en el año 231 d.C.

b De hecho existen muchos argumentos en favor de la opinión de que la familia neutral puede representar el texto revisado, en contraposición con el texto no revisado. Es exacto lo que escribe KENYON: «Si es el resultado de una elaboración, el revisor trataba, sin duda, de obtener el texto original. No trata de armonizar, no cultiva la suavidad de la frase, no busca adiciones. Puede ser descrito como un texto austero» *(Recent Developments in the Textual Criticism of the Greek Bible*, 85) En cualquier caso, es un texto local, no universal, y ha de ser manejado con ayuda de otros textos. De éstos los más notables son los que constituyen el amplio grupo occidental, representando principalmente por los unciales griegos D (Evangelios y *Hechos*), E_2 (Hechos) y D_2 (Epístolas paulinas) con cierto número de mss. de VL, y, por lo que se refiere a un amplio número de sus lecciones, en las antiguas versiones siríacas (sinaítica y curetoniana). De éstas, la Vetus Latina y la Vetus Syriaca no están de ningún modo en completo acuerdo; muchas de las lecciones de la más antigua versión siríaca coinciden con B en mayor escala que con el grupo latino. Sin embargo, la prueba de las versiones, al apoyar este estado de cosas, conduce al menos a demostrar que el texto occidental, en una forma o en otra, tiene mucho mejor derecho a ser tenido en cuenta de lo que Hort nunca había sospechado, y ello no sólo en sus omisiones, sino también en sus adiciones. De hecho, a veces parece dar una lección más pura y menos revisada que la que da la llamada familia neutral.

c En los últimos años, como resultado de la obra de Kirsopp Lake, Blake, Streeter y otros, se ha logrado identificar un nuevo grupo: la **familia de Cesarea**, formada por el llamado ms. Koridethi (Θ), el códice de Washington (W), dos grupos de minúsculos, conocidos como las familias 1 y 13, algunos otros minúsculos (p.e., 28, 566 y 700) y el papiro 45 de los Chester Beatty. En lo referente al texto, este grupo mantiene una posición intermedia entre las familias neutral y occidental, aunque en la mayor parte de las variantes coincide ordinariamente con B. Su importancia proviene de su conexión con Orígenes, Eusebio y la escuela de Cesarea. Sin embargo, el examen de este texto y la determinación del tipo que posee son aún incompletos.

De estos datos no se sigue que el texto del NT sea todavía inseguro. Está infinitamente mejor atestiguado que cualquier otra obra de la literatura antigua, y las dificultades surgen más bien de un exceso de pruebas que de la falta de ellas. La mayor parte de las variantes son completamente triviales en lo referente a su carácter, de tal manera que, en frase de Hort, el número de variantes sustanciales «difícilmente

puede constituir más de una milésima parte del texto completo» *(The New Testament in the Original Greek*, Introducción 2). 583c

d La conclusión de todo lo dicho, en el estado actual de nuestros conocimientos, debe ser que, mientras los textos bizantino y occidental manifiestan abundantes señales de una libre revisión de sus editores, ésta es menos evidente en las familias neutral y cesariense. Su revisión fué obra de redactores eruditos, que deseaban ofrecer un texto auténtico más que un texto fácil de leer. Tales textos no contienen ni las sustanciales adiciones de la occidental, ni las alteraciones estilísticas y armonizadoras de la bizantina. Podemos considerarlos como los más útiles para la reconstrucción del texto auténtico (o del más antiguo asequible) del NT, sin dejar de apoyarnos, cuando se ofrezca oportunidad, en las lecciones esporádicas de otros mss. de manifiesta antigüedad.

En este trabajo de reconstrucción del texto, no sólo contamos con textos y versiones, sino también con citas patrísticas. Así, por ejemplo, Ireneo cita el NT unas 1.800 veces, Clemente de Alejandría 2.400, y Orígenes alrededor de 18.000. Las citas más cortas no son de fiar para la reconstrucción del texto, ya que los padres citan con frecuencia de memoria. Pero las citas más largas, cuando hay acuerdo entre los testigos de una fecha antigua, son el más valioso guía para la restitución del texto primitivo tal como, originariamente, salió de las manos de sus autores inspirados.

e **Ediciones impresas del NT griego** — La *editio princeps* del NT griego es el vol. v de la Poliglota Complutense (Alcalá), terminada en 1514, publicada en 1522, y reeditada posteriormente en la Poliglota de Amberes (1571) y por Gratz en Tubinga (1821).

Casi simultáneamente (Basilea 1516), Erasmo publicaba un texto griego con una nueva versión latina y notas. Su afirmación de que había usado los mejores y más antiguos códices carece de fundamento, y los seis últimos versos del Apocalipsis (que faltaban en su ms.) se suplieron traduciendo la Vulgata al griego (!). El famoso texto de los «Tres testigos« (1 Jn 5, 7-8) fué introducido en la tercera edición (1522) fundado en la autoridad de un solo ms. griego, el Codex Montfortianus o Britannicus (61; siglo xv o xvi). Poco después fué publicada la edición Aldina (febrero 1518/1519) por Aldo Manucio, en Venecia, y la edición de París (1534) por Simon de Colines.

Robert Estienne publicó cuatro ediciones. La tercera (1550) es la *editio regia*, dedicada al rey Enrique II, y en la cuarta (1551) se encuentra por primera vez la división en versículos. En cuanto al texto, empleó principalmente el de Erasmo, revisado según la Poliglota Complutense. Teodoro Beza († 1605) hizo muchas ediciones del NT (p.e., 1565, 1582, 1588, 1598) basadas principalmente en Estienne, aunque con cierto empleo de los mss. y de los padres.

f En 1623, Buenaventura y Abraham Elzevir imprimieron en Leyden un texto mixto basado en Estienne y Beza. En el prefacio a la segunda edición (1633) se encuentran las palabras: «Textum ergo habes nunc ab omnibus receptum: in quo nihil immutatum aut corruptum damus». Este *textus receptus* fué, casi hasta nuestros días, muy estimado y objeto de frecuentes reimpresiones.

583f La primera edición realmente crítica parece haber sido la de John Mill (1645-1707), el cual en el año de su muerte reprodujo la tercera edición *(regia)* de Estienne con un aparato crítico que contenía cerca de 30.000 variantes, sacadas de unos 78 mss. El gran Richard Bentley (1662-1742) jamás llevó a cabo su proyecto de una edición crítica. La obra fué emprendida posteriormente, con etapas de éxito desigual, por Wettstein (que fué el primero que estableció el sistema de referencia a los mss. por medio de letras y números), Bengel y Lachmann. Este último dejó a un lado la autoridad de las ediciones impresas, en particular la del *textus receptus*, y se esforzó por recuperar el texto existente en el siglo IV. Su primera edición apareció en 1831; su segunda edición, con notas sobre las lecciones añadidas por el gran filólogo Philip Buttmann, famoso por su *Lexilogus*, apareció en 1842 (vol. I) y 1850 (vol. II).

g Entre los editores posteriores merece especial mención Tischendorf, cuya octava edición (1864-72) espera todavía ser reemplazada por el nuevo texto de Oxford. Los dos únicos volúmenes publicados hasta la fecha (Marcos 1935 y Mateo 1939) de esta nueva edición oxoniense han sido blanco de severas críticas y parece, en efecto, improbable que la edición se reanude y sea continuada por un solo autor. Cf. T. W. MANSON, JTS 43 (1942) 83-92.

El texto de Westcott y Hort es excelente, pero no contiene un aparato crítico completo. Las notas sobre lecciones escogidas son un pobre sustituto de aquél para una plena justificación del texto adoptado por estos escrituristas.

Entre los textos recientes no católicos, sólo uno debe ser mencionado, el texto «resultante» preparado por Eberhard Nestle, apoyándose, con criterio mayoritario, en las tres ediciones citadas de Tischendorf, Westcott and Hort, y Bernhard Weiss. Fué publicado por primera vez en 1906, y la sexta edición (1936) contiene un aparato crítico razonablemente completo.

Hasta el año 1834, los católicos apenas tomaron parte en tales trabajos críticos. En dicho año apareció el NT griego de Scholz († 1852), crítico católico que examinó y colacionó parcialmente cerca de un millar de mss. Los autores discrepan al injuiciar su escrupulosidad y competencia como editor; GREGORY dice que sus colaciones son excelentes *(Canon and Text of the New Testament*, 1907-452).

h Entre los editores modernos se puede mencionar, aunque únicamente como ejemplo que no deberá imitarse, el *Novum Testamentum graece (editio altera emendatior*, Friburgo de B. 1901) de F. Brandscheid, en que el griego es corregido de acuerdo con el latín, lo que evidentemente es una monstruosidad crítica. Las dos mejores y más recientes ediciones hechas por católicos son las de H. J. Vogels (Dusseldorf 1920[1], Friburgo-Barcelona 1955[4]), y la de Augustin Merk, S. I. (Roma 1933[1], 1948[6]). En España, la primera edición crítica publicada es la de J. M.ª Bover, S. I. (Madrid 1943[1], 1953[2]). Ninguna de estas ediciones resulta totalmente satisfactoria y es de esperar que algún otro escriturista católico de reconocida autoridad intente un día la publicación de un texto con aparato crítico más completo que el de Vogels o Bover y menos complicado que el de Merk. En el artículo antes ci-

tado, el profesor Manson propugna de un modo convincente la adopción 583h
del *textus receptus*, como texto base de una futura edición crítica. Ello ofrecería la doble ventaja de ser un texto lo bastante antiguo para que no corriera el riesgo de ser desplazado por otro y de que, con toda probabilidad, las variantes que se registraran en el aparato crítico resultarían realmente significativas.

EL MUNDO JUDÍO EN TIEMPOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Por J. L. McKenzie

584a **Bibliografía** — J. Bonsirven, S. I., *Le Judaïsme Palestinien au temps de J.-C.*, 1934[2]; *Bousset-Gressmann, *Religion des Judentums im NT Zeitalter*, 1926[3]; *R. H. Charles, *Religious Development between the Old and the New Testaments*, s. a.; *A. C. Deane, *The World Christ knew*, 1946; M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant J.-C.*, 1931[3]; *W. O. E. Oesterley, *The Jews and Judaism during the Greek Period*, 1941; *E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig 1901 (existe traducción inglesa).

b **Introducción** — En los comienzos de la era cristiana, Jerusalén y Judea eran el centro del mundo judío. Fuera de Palestina, había colonias judías en la mayoría de las grandes ciudades de la parte oriental del imperio romano, y en Babilonia. Las comunidades más numerosas y más influyentes se encontraban en Babilonia y en Egipto. Aun cuando los judíos que vivían en el extranjero estaban algo asimilados a la población gentil de las ciudades en que habitaban, la poderosa influencia de la judería de Palestina impuso por doquier a los judíos una unidad de creencia y práctica religiosas que dió al judaísmo un carácter especial, e impidió su absorción por la cultura greco-romana.

c **Fuentes** — Las principales fuentes contemporáneas para la historia del judaísmo son:

A. El historiador judío Flavio Josefo (nacido el año 38 d.C.); participó en la rebelión de los años 66-70 d.C.; fué cogido prisionero y perdonado por los romanos, con lo que vino a ser cliente de la casa de los Flavios. En las *Antigüedades Judías* y en la *Guerra Judía*, Josefo ha conservado mucha información acerca del judaísmo precristiano que no se encuentra en ninguna otra parte; mas no es crítico en el empleo de sus fuentes.

B. Escritos rabínicos: *(a)* La *Mišná*, colección de las tradiciones orales de los rabinos, que interpretaban, amplificaban y aplicaban la ley a las circunstancias particulares. Estas tradiciones son *halákicas* (legales) o *haggádicas* (doctrinales). Puesto que la colección no fué hecha hasta el final del siglo ii d.C., hay que usarla con cautela para determinar las ideas judías del período del NT. *(b) Midrašim* o interpretaciones de las Escrituras.

C. Literatura apocalíptica. Durante el período comprendido entre el año 200 a.C. y el 100 d.C. aparecieron un gran número de obras, las cuales, bajo el pseudónimo de antiguos personajes (como Enoc o Es-

dras), pretendían ser predicciones de la ruina de las grandes potencias paganas y del establecimiento del reino judío de Dios. Es incierto de qué manera representan estas obras los sentimientos predominantes del judaísmo de aquel tiempo. **584c**

D. El NT, especialmente los Evangelios.

E. Los historiadores profanos. Tácito *(Historiae,* libro v) da un breve esbozo del judaísmo. Otros historiadores romanos (Suetonio) y también autores satíricos como Horacio y Juvenal aluden a las creencias y prácticas judías. Estas obras, que manifiestan un profundo prejuicio antijudío, son parciales e inexactas y reflejan una actitud frecuente entre los gentiles respecto de los judíos.

Judaísmo palestinense — Hasta la caída de la monarquía, en 586 a.C., la religión hebrea fué identificada con la nación. La restauración de la nación judía bajo los persas en 538 a.C. no significó el restablecimiento de las condiciones primitivas. En tiempos del NT, los judíos que vivían dispersos entre los gentiles eran muchos más que los que vivían en la misma Palestina. La lengua de los judíos palestinenses ya no era el hebreo, sino el arameo (otra lengua semítica muy parecida al hebreo), que se hablaba en casi todo el Próximo Oriente. Palestina era ahora, en lugar de un estado independiente, una provincia de un imperio mundial, con un área mucho más reducida que la gobernada por las monarquías hebreas. El territorio en el cual los judíos constituían la mayoría de la población estaba limitado a Judea, Galilea y Perea. Este territorio era una especie de isla en medio de un mar de pueblos gentiles que lo rodeaban por el norte, este y sur. La mayor parte de la población judía de Palestina pertenecía a las clases más humildes de labradores y comerciantes. La pérdida de la independencia política hizo que el judaísmo pasara a ser, simplemente, una religión; el reino de Dios, la teocracia, existía únicamente como ideal que se había de realizar en algún tiempo del lejano futuro. Mas el sentimiento de la identidad entre religión y nación sobrevivió en el judaísmo manifestándose en dos direcciones diferentes: el nacionalismo político del período asmoneo y el de los zelotas, que se rebelaron contra Roma en el año 66 d.C., y el nacionalismo religioso de los fariseos. **d**

Fué en estos últimos siglos, y en Palestina, cuando el judaísmo desarrolló sus rasgos distintivos que le hicieron único en el mundo antiguo. Contribuyeron a esto diversos factores: el afortunado esfuerzo de los judíos en Babilonia para resistir la asimilación; la enemistad con los samaritanos, mediante la cual la comunidad judía se encerraba en sí misma contra cualquier intromisión extranjera; la promulgación de la ley por Esdras, por la que la vida judía estaba basada sobre la estricta observancia de la ley; y las guerras macabeas, en las que se resistió a la amenaza de helenización empleando con éxito la violencia, y se estableció un estado judío, aunque de corta duración. **e**

El esfuerzo de los judíos por conservar sus caracteres singulares y mantenerse incólumes frente a la influencia extranjera terminó en un peculiar exclusivismo. El judaísmo palestinense rehusó todo contacto con los gentiles más allá de lo que constituía una simple necesidad; actitud que jamás fué abandonada, aunque no siempre resultaba posible ponerla en práctica. Al judío le exigía la ley que sus negocios

584e fueran con los de su propia nación, que se casase con sus compatriotas y disfrutase de las relaciones sociales con éstos. Cualquier contacto con un gentil era causa de una impureza ritual. Los gentiles manchaban la tierra, las casas y la comida. Las obligaciones de justicia y de caridad no eran tan estrictas respecto de los gentiles como entre judíos. Y se insistía precisamente en aquellas notas características de la ley y del ritual judío que hacían resaltar la separación del judío con respecto al gentil. Los gentiles ordinariamente pensaban, y no siempre sin razón, que los judíos eran orgullosos.

f **Condiciones sociales y económicas de Palestina** — Las condiciones sociales y económicas de Palestina en tiempos del NT eran por lo general similares a aquellas en que se encontraban las demás naciones en todo el imperio romano de oriente, especialmente las regiones circunvecinas de Siria y Egipto. En opinión de algunos escritores, Palestina era una de las regiones más prósperas del imperio; pero es difícil saber esto con certeza. Palestina era un país agrícola. Sus principales cosechas eran el trigo y la cebada, de los que anualmente, en situación normal, quedaba un exceso para la exportación. Además de granos, Palestina producía fruta en abundancia: aceitunas, higos, uvas, dátiles. En tiempos del NT, los bosques de Palestina aún no habían sido destruídos; y, aunque no es fácil saber si esta fuente de riqueza de Palestina era muy abundante, podemos estar seguros de que la madera era abundante en comparación con los tiempos modernos. El pastoreo de ovejas y cabras, del que se habla tan frecuentemente en el AT, se mantenía todavía, mas ya no tenía la importancia económica que había tenido bajo la monarquía hebrea. Los judíos de Palestina, en tiempos del NT, no se ocupaban de la industria y comercio en gran escala. Fuera de Jerusalén no había ninguna otra ciudad judía importante; y ni la misma Jerusalén era un gran mercado. La industria y el comercio tenían sus principales centros en las ciudades de la costa y en la Decápolis, que eran los puertos de entrada para las mercancías extranjeras y para los agentes de exportación de los productos de Palestina. Estas ciudades eran enteramente, o al menos en gran parte, griegas. Las ciudades a orillas del lago de Galilea eran asimismo centros comerciales importantes para la región; mas también aquí había numerosa población griega. En la misma Jerusalén había judíos opulentos, comerciantes y banqueros; pero eran una pequeña minoría. Su importacia económica estaba, por supuesto, en desproporción con su número.

g En tiempo de Jesús, Palestina había alcanzado probablemente la cifra mayor de población que tuvo en los tiempos antiguos. No se pueden dar números exactos; dos millones (incluyendo la Jordania) sería un cálculo bastante moderado. El país había gozado de paz después de la conquista romana por Pompeyo en el año 63 a.C., y aún no había sufrido los horrores de la revuelta de los años 66-70 d.C. que dejó la nación asolada y despoblada. A pesar de la emigración de los judíos a regiones extranjeras, las condiciones eran favorables a un rápido crecimiento de población.

La población de Palestina no era racialmente homogénea; y verdaderamente nunca lo había sido. De las tres partes en que se dividía el país (Judea, Samaria y Galilea), Judea era la más judía en población,

en ideas y en práctica religiosa. Samaria era considerada por los mismos judíos como territorio extranjero enclavado en el suyo propio, juicio que no era del todo exacto; en la mezcla que constituyó los orígenes de los samaritanos, el elemento hebreo era el más considerable, y su religión misma era un judaísmo cismático. Galilea estaba tan mezclada que venía a ser una región cosmopolita. Sus ciudades eran principalmente griegas, y sus áreas rurales, en su mayor parte, judías; pero existía libre intercambio entre la ciudad y el campo. Estas circunstancias se reflejaban en el lenguaje de las tres regiones; es probable que en Judea se hablase principalmente el arameo, mientras que en Galilea el griego era probablemente tan importante como el arameo. Algunos investigadores creen que Jesús y sus apóstoles, lo mismo que la mayoría de los galileos, hablaban dos lenguas. Sin embargo, los judíos entre ellos empleaban el arameo. **584g**

La prosperidad de las tres regiones guardaba relación con su población gentil. Galilea, favorecida con un suelo más fertil y con mejores comunicaciones con el mundo exterior, era la parte más rica del país. La gran ruta comercial que unía Egipto con Damasco, Siria y Mesopotamia pasaba por la costa sin tocar directamente Judea y Samaria; después torcía hacia el NE. y pasaba por el mismo corazón de Galilea. La vía que de Damasco conducía a Arabia era de fácil acceso desde Galilea, mientras que la de Arabia a Gaza prescindía por completo de Judea. Por esto, Judea mantenía su aislamiento judío, y miraba con recelo a los galileos, a quienes consideraba medio paganos. **h**

Existía cierta tensión entre Jerusalén y la región de Judea, y era aún mayor la que había entre Judea y Galilea. Jerusalén era la residencia de la aristocracia sacerdotal y de los opulentos comerciantes y propietarios, que habían labrado su riqueza a expensas de los labriegos y campesinos. Era también el centro del saber judío y la sede de los más célebres rabinos. Sus decisiones legales obligaban a los proletarios, para quienes la interpretación farisaica de la ley, con frecuencia, resultaba imposible de cumplir. Jerusalén sentía el típico desprecio urbano para con los habitantes del campo. En una cosa Galilea sobrepasaba a Jerusalén, a saber, en el nacionalismo judío. Fué en Galilea donde estalló la rebelión en el año 66 d.C. Las clases gobernantes de Jerusalén, cuya posición dependía de la estabilidad política y económica, estaban en necesaria conexión con el gobierno, fuera éste el de Herodes o el de un procurador romano. Los Evangelios destacan el entusiasmo de los galileos por el reino mesiánico frente a la frialdad de los hombres de Jerusalén. **i**

Es difícil hablar de clases sociales entre los judíos palestinenses, pues ya en tiempos del NT los judíos habían comenzado a manifestar la solidaridad social que ha sido su característica a través de su historia posterior. Teóricamente, los judíos son una sociedad democrática; en los tiempos de Jesús la aristocracia asmonea estaba prácticamente extinguida, y la aristocracia herodiana nunca fué aceptada por los judíos. La aristocracia judía estaba compuesta de unas pocas familias sacerdotales, que eran al propio tiempo opulentas. Esto no quiere decir que todas las familias sacerdotales fuesen ricas; no lo eran ni mucho menos. El orgullo de la sangre judía era tan grande, que cualquier **j**

584j judío que pudiera justificar su ascendencia se consideraba a sí mismo como socialmente igual a cualquier otro. En la práctica, por supuesto, las cosas no acaecían del mismo modo. La aristocracia judía era una aristocracia de riqueza más bien que de sangre. Al mismotiemp o existía la aristocracia de los doctores de la ley, que no correspondía a la aristocracia de la opulencia. Las clases sociales judías eran fluidas y difíciles de definir; pero existían divisiones y cierta inquietud social bajo la unidad superficial del judaísmo palestinense.

k Otra cosa completamente distinta sucedía con las clases económicas, que habían alcanzado una estratificación en tiempos del NT. No había una clase intermedia entre la de los ricos y la de los pobres; y tanto la riqueza como la pobreza eran extremas. La riqueza provenía del comercio y de la propiedad de la tierra; y como éstas permanecían en las mismas familias, las fortunas crecían a través de sucesivas generaciones. El rico de la parábola, Lc 16, 19 ss, era un ejemplo extremo, mas los ricos podían reconocerse a sí mismos en su descripción. Es discutible si ellos eran, como clase de la sociedad, tan insensibles a las necesidades del pobre, como el rico de la parábola. El dar limosna era muy recomendado por los rabinos; mas podemos estar seguros de que, aunque la limosna se practicase, esto no constituía una solución contra la horrible plaga social de la pobreza.

Las ocupaciones del pobre eran la agricultura, las artes, y el trabajo no especializado. El lago de Galilea daba empleo a un gran número de pescadores, el producto de cuyo trabajo era consumido a través de toda Palestina; esta clase tiene mucho interés para el lector de los Evangelios, ya que en su seno fueron escogidos los primeros discípulos de Jesús. Jesús mismo era un artesano, no del estamento económico más bajo; los artesanos estaban mucho mejor que otros. En un pueblo como Nazaret, tal vez no había otro hombre que practicase el mismo oficio que Jesús; en Jerusalén habría tenido su taller en uno de los bazares en los que acostumbraban a reunirse los comerciantes de las mismas mercancías y los obreros de las mismas artes. Algunos autores hablan de pueblos enteros dedicados a un mismo oficio.

l Por debajo de los artesanos hallamos al labrador. El labrador cultivaba las tierras de un rico hacendado, que probablemente residía en Jerusalén. El labrador, a su vez, residía en una aldea con otros de su misma condición, cada uno de los cuales tenía su parcela de terreno en las cercanías. Desde luego, la producción no podía compararse con la de la agricultura moderna. El agricultor tenía que hacer frente al arrendamiento, a los impuestos y a los diezmos. No sabemos cuánto importaba el arrendamiento; los impuestos pagados a Roma representaban el 25% de la producción. Los diezmos para el templo venían a ser el 22% del resto. El labrador debía pagar además un segundo diezmo para los pobres; se supone que éste no era pagado sino muy raras veces. Tampoco es probable que fuese pagado siempre el diezmo completo del templo. Si los arrendamientos correspondían a estas obligaciones —como es probable— no es difícil calcular cuánto le quedaba al labrador.

Los arrendamientos, impuestos y diezmos eran pagados en especie. Los impuestos no eran recaudados por los mismos funcionarios

romanos. La estimación de los ingresos se basaba en un censo; leemos que un censo de esta especie se efectuó en el año del nacimiento de Jesús. Los impuestos eran dados en arrendamiento a especuladores, los «publicanos» del Evangelio, y el contrato se otorgaba al mejor postor. Luego el arrendatario de impuestos era libre de recaudar tantos ingresos como le era posible; su ganancia, por supuesto, consistía en el excedente de recaudación sobre la cantidad satisfecha por el contrato. Podía apelar a las autoridades militares romanas para reforzar sus exacciones. 584l

Por debajo del labrador estaba el trabajador no especializado, el «mercenario» del Evangelio. La esclavitud en Palestina era relativamente rara; el sentimiento judío era opuesto a la esclavitud de un judío por otro, y el país no era lo suficientemente rico para importar un gran número de esclavos del exterior. Sin embargo, la simple existencia de la esclavitud perjudicaba a los trabajadores no especializados. Se alquilaban para cualquier trabajo eventual, ordinariamente por jornadas. Siempre había un gran número de obreros sin trabajo, y el exceso de mano de obra reducía aún más los ingresos del obrero. Mas no es probable que fuera realmente grande la diferencia entre estos proletarios y el obrero especializado. La pobreza de la masa del pueblo de Palestina no difería probablemente mucho de la del promedio de la población del imperio, sin embargo era espantosa. Por otra parte, no debemos juzgar de la actitud de estas gentes en relación con su pobreza según nuestras ideas modernas. Habían nacido en ella, y la estratificación económica impedía cualquier ambición más alta. Una sequía, una guerra, una plaga de insectos, significaba inevitablemente esclavitud o hambre; mas los pobres estaban acostumbrados a hacer frente a tales peligros como a algo normal inherente a su vida. m

Los rabinos alababan mucho la dignidad del trabajo manual. El hecho de que un hombre ganase su vida mediante el trabajo manual no era un estigma social. No solamente Jesús y San Pablo practicaron un oficio, sino también muchos de los grandes rabinos, y ello no obstaba que fuesen recibidos en las casas de los grandes por su conocimiento de la ley. El pobre, a juzgar por algunos pasajes evangélicos, tenía libre acceso a las casas de los ricos.

Por debajo de los trabajadores no especializados estaban aún los parias de la sociedad. A semejanza de los samaritanos, un judío de origen mixto o que siguiese el modo de vida de los griegos, eran objeto de desdén. Un arrendatario de impuestos como Mateo o Zaqueo era moralmente un leproso. El enfermo, el tullido, el anciano y los huérfanos que no tenían familia para mantenerlos estaban a merced de un mundo cruel. Los mendigos eran frecuentes. Siempre había hombres que estaban descontentos con el gobierno de Roma, o que habían caído bajo las sospechas de las autoridades, que huían al desierto y se entregaban a una vida de bandidaje, despojando lo mismo a un judío que a un gentil. Con frecuencia existía un fuerte lazo de simpatía entre tales bandidos y el pobre y los nacionalistas extremados. n

Las deudas constituían una calamidad más para el pobre. Como éste disponía de un margen económico tan reducido, cualquier emer-

584n gencia le arrojaba en manos de los prestamistas, y nada permite creer que los escribas no pudieran burlar la ley que prohibía percibir réditos entre judíos. Las tasas del interés probablemente eran exorbitantes. Aunque no podemos dar cifras exactas, sabemos que, en Roma, Bruto, famoso por su rectitud, percibía un 50%. Si bien tales préstamos no siempre terminaban en la esclavitud personal, no obstante, entrañaban el sojuzgamiento económico del labrador, que sólo lograba vivir al día, cuando no se veía agobiado por las deudas. No existe prueba histórica de que se observase siempre la ley del jubileo, con su remisión universal de las deudas.

A consecuencia de la pobreza general, los matrimonios tempranos, aunque parezca extraño, eran los más frecuentes. Un joven o una joven de doce años eran considerados como suficientemente mayores para dejar el hogar; la familia quería desembarazarse de ellos lo más pronto posible. Si el joven no podía encontrar un oficio cerca de su padre o de sus parientes, iba a engrosar el número de los parados. Lo temprano de los matrimonios y los alumbramientos tenía como consecuencia natural un envejecimiento prematuro, y ello significaba un mayor número de personas desvalidas lanzadas en el seno de la sociedad.

o La comida del pobre era muy sencilla. Solamente los que eran un poco ricos podían tener medios para comprar los artículos de lujo que eran importados del exterior. Lo que consumía ordinariamente el pobre era trigo o pan de cebada y pescado seco. La carne era un alimento raro. Los productos palestinenses eran hortalizas —puerros, lentejas, habas— y fruta seca. El vino se producía en Palestina y era de uso frecuente, aunque el mejor era exportado. El hombre pobre escasamente podía tener más vestidos que lo que traía puesto: la túnica que era su vestido ordinario, y un manto para defenderse de las inclemencias del tiempo y para dormir. Las casas del pobre eran de piedra, de uno o dos pisos, y ocupadas ordinariamente por varias familias; es posible que las clases más pobres dividieran una sola habitación entre varias familias. Las casas, incluso en los pueblos, eran edificadas muy juntas unas con otras; únicamente se dejaban callejuelas estrechas para pasar y para dar salida a los desechos. La situación del pueblo estaba condicionada por la disponibilidad de agua; el lugar era privilegiado, lo que sucedía pocas veces, cuando había más de una fuente. La provisión de agua era completada por medio de cisternas.

Es de gran importancia comprender este marco histórico de los Evangelios y de la primitiva expansión del cristianismo. El cristianismo fué el único movimiento social que surgió entre las masas en los tiempos antiguos. Jesús mismo, así como sus primeros discípulos, pertenecía a la clase pobre, y a ella se dirigía en primer lugar. Y ellos le escuchaban porque era uno de ellos. Cuando el cristianismo se extendió a las grandes ciudades del imperio romano, su predicación se dirigía a los pobres, y desde abajo llegó hasta las clases elevadas.

585a **El templo y el sacerdocio** — El templo de Jerusalén, como único lugar donde el sacrificio podía ser legítimamente ofrecido, era el centro oficial del culto judío. Todo judío piadoso, viviera en Palestina o en

el extranjero, deseaba visitar el templo en una de las grandes festividades del año; y muchos recorrían largas distancias para realizar este deseo. El segundo templo, dedicado en el año 516 a.C., permaneció en pie hasta la erección del templo de Herodes en los comienzos de la era cristiana. Esta gran construcción, proyectada en una escala verdaderamente grandiosa, fué concluída poco tiempo antes de ser arrasada hasta los cimientos por los romanos en el año 70 d.C. (no obstante, cf. com. a Jn 2, 20). **585a**

El sacerdocio gozaba de una posición de gran importancia, mayor **b**
ciertamente que la que había tenido bajo la monarquía. Era una clase claramente hereditaria. Los sacerdotes podían casarse con mujeres de familias no sacerdotales, mas éstas debían ser vírgenes impolutas o viudas de procedencia puramente israelita. El sumo sacerdote sólo se podía casar con una virgen israelita impoluta. Les estaba prohibido el contacto con los muertos, ya que esto causaba impureza ritual. Los sacerdotes debían estar libres de cualquier defecto físico que desfigurase su exterior o los inhabilitase para desempeñar las funciones sacerdotales. Eran admitidos al oficio sacerdotal por un rito de consagración llamado «impleción de las manos», en el cual recibían en sus manos porciones del cuerpo sagrado de la víctima sacrificial. Puesto que el número de sacerdotes era superior, con mucho, al que era necesario para el servicio del templo, estaban divididos en veinticuatro clases, cada una de las cuales servía por turno. Dentro de las clases existían otras divisiones en lo que se refiere a oficios especializados, que suponían una diferencia en el rango. Los levitas, lo mismo que los sacerdotes, eran una clase hereditaria. Les estaban confiadas obligaciones subordinadas (cantores, porteros, servidores de los sacerdotes).

Los sacerdotes y los servicios del templo eran mantenidos con los ingresos que aportaba el pueblo. A los sacerdotes pertenecían los primeros frutos y la primera cría de los animales, y el dinero pagado por la redención de los hijos primogénitos; las porciones de las víctimas sacrificadas; los diezmos de todos los productos o beneficios; las ofrendas voluntarias o votivas; y medio siclo anual de impuesto que tenía que pagar todo israelita varón que pasase de los veinte años de edad. El templo de Jerusalén, lo mismo que muchos templos paganos, era empleado como lugar seguro de depósito para el dinero y los objetos de valor. El templo tenía su propia fuerza de policía, cuya jurisdicción no se limitaba sólo al templo.

El poder del sumo sacerdote se había acrecentado mucho durante **c**
el período posterior al destierro. En los gobiernos imperiales de Persia, Siria y Roma el sumo sacerdote era el magistrado supremo entre los nativos, bajo las autoridades provinciales. Los Macabeos fueron una familia sacerdotal; y en Simón (140 a.C.) se unieron las funciones de sumo sacerdote y de jefe del estado judío independiente. Esta doble dignidad fué conservada por los miembros de la dinastía asmonea que se sucedieron (con excepción de Alexandra) hasta su caída ante los ejércitos de Pompeyo (63 a.C.). Este presuntuoso poder del sumo sacerdote tropezaba con una reacción activamente hostil de los fariseos, y creó una grave división entre la aristocracia sacerdotal y la

585c masa del pueblo. Esta escisión se había ampliado por las inclinaciones helenizantes de las familias sacerdotales, tanto antes como después de las guerras macabeas. Después de la conquista por los romanos, los sumos sacerdotes eran nombrados por las autoridades romanas. Mediante manejos políticos, los miembros de unas pocas familias sacerdotales lograban que la designación recayera siempre en el mismo círculo. La influencia de los sumos sacerdotes después de haber cesado en su cargo (como en el caso de Anás) era muy grande.

d El culto del templo se efectuaba de una manera suntuosa, y las contribuciones del pueblo para su mantenimiento eran considerables. Los oficios diarios principales del templo eran el sacrificio de la mañana y de la tarde en nombre del pueblo, y, al mismo tiempo, la ofrenda cotidiana de incienso. Los levitas acompañaban estas ofrendas con música vocal e instrumental. Siempre había gran asistencia de pueblo a estos servicios cotidianos. Los sábados y fiestas más importantes se ofrecía mayor número de víctimas. Es característico del judaísmo posterior al destierro el hacer resaltar la finalidad expiatoria y propiciatoria del sacrificio más bien que el sentimiento gozoso y de acción de gracias de muchas ofrendas anteriores al destierro. La actitud del judío piadoso respecto del ritual del templo está expresada en Eclo 50, 1 ss.

e **Las Escrituras** — Es imposible determinar con exactitud cuándo fué hecha la primera colección de los libros sagrados. Los judíos, bajo la dirección de Esdras, se obligaron a sí mismos a la observancia de la *tôrah*, o ley de Moisés, Neh 8-10. La fecha de este suceso es incierta (cf. §§ 289*i-q*, 297*a-d*). Se ve claramente, por el prólogo del Eclesiástico, que existía ya en el año 130 a.C. una colección que incluía «la ley, los profetas y los escritos». No sabemos qué autoridad determinaba los libros que podían ser incluídos en la colección. Los libros sagrados habrían estado bajo la custodia del sacerdocio, y a esta corporación habría que atribuir con toda probabilidad la primera colección. Pero nos encontramos con que posteriormente los escribas aducían su autoridad para excluir libros de la misma. La vaguedad de esta determinación se ve en la existencia de dos cánones: el canon palestinense, representado por el AT en hebreo, y el canon alejandrino, representado por el AT en griego, que contiene libros no admitidos en la colección palestinense.

f No es fácil ponderar cuán grande fué la influencia de los libros sagrados en el judaísmo. La ley era la base entera de la vida y de la piedad judías. La ley y los profetas constituían la materia de lo que se leía en las sinagogas. El uso de los salmos en la liturgia del templo y el culto de la sinagoga daba color al lenguaje y a la actitud de la oración judía. El judío ordinario estaba familiarizado con el texto de los libros sagrados. Mahoma llamó al judaísmo «la religión del libro». Para el judío sus libros abarcaban toda ciencia y saber, y un código completo de recta conducta.

g **La ley** — Los cinco libros de Moisés, llamados la *tôrah*, eran los más altamente venerados de todos los libros sagrados. *Tôrah* literalmente significa «instrucción» o «doctrina», mejor que «ley»; además, una gran parte de los libros de Moisés es narrativa. Tanto de las partes

narrativas como de las partes legislativas eran deducidas conclusiones 585g
acerca de Dios y su providencia y acerca de la conducta humana. Sin embargo, «ley» expresa de una manera más exacta la actitud del judaísmo respecto de estos libros. La base de la observancia legal era la fe en la alianza de Dios con Israel y en la retribución divina. Las minuciosas regulaciones de la ley se extendían a casi todos los detalles de la vida; y lo que la ley no tocaba explícitamente era determinado por aplicaciones, algunas veces deducidas totalmente de los preceptos generales. De hecho, las leyes del código mosaico jamás tuvieron la pretensión de ser una guía, universal y detallada, de conducta. La extensión del alcance de la ley a cada uno de los detalles de la vida privada y pública no podía sino degenerar, hasta cierto punto, en una religión de formalidades externas. Las observancias puramente externas eran consideradas, por algunos judíos, tan importantes como los deberes de piedad, justicia y caridad. Del hecho de que la mayoría de los preceptos eran prohibitivos se sigue que en el modo de observancia judía se daba cierto carácter negativo.

Se hacían resaltar de una manera especial aquellas observancias h
que eran distintivas del judaísmo: circuncisión, el sábado y la pureza legal. La circuncisión no fué, en sus orígenes, una práctica peculiarmente judía; pero en los siglos anteriores al cristianismo vino a ser una señal tan característica del judaísmo que los judíos que deseaban adoptar el modo de vivir y las maneras de los griegos recurrían a una dolorosa operación quirúrgica para librarse del signo de su religión. La observancia del sábado implicaba un completo descanso de toda actividad. Incluso la comida debía ser preparada en el día anterior. La distancia que uno podía recorrer estaba restringida a 2.000 codos (unos 1.000 metros); no obstante, por el hecho de dejar un paquete de alimentos, se consideraba que uno establecía un domicilio temporal que ampliaba el alcance del viaje. Todo un bloque de casas, o un barrio de una ciudad, podían considerarse como una sola residencia. Había treinta y nueve especies de trabajos considerados como violaciones del descanso del sábado. También estaba determinado el peso que uno podía levantar sin violar el sábado. No sorprende que las autoridades romanas encontrasen más sencillo eximir a los judíos del servicio militar que ajustar la disciplina militar al sábado judío.

La obligación de la pureza legal, si se observaba estrictamente, 586a
era una carga casi imposible de llevar. La obligación de la pureza fué en su origen determinada para los sacerdotes que diariamente oficiaban en el santuario. Su extensión a todos los judíos de cualquier estado u ocupación significaba o bien las constantes abluciones o bien la constante impureza, que inhabilitaba a uno para las prácticas religiosas. Había varios grados de impureza, según la naturaleza del objeto tocado, y se distinguían seis clases de agua para la purificación de estos distintos grados de impureza. Contacto con gentiles, o con un muerto, o con ciertas enfermedades, o con una persona que había contraído impureza, o cualquier proceso sexual eran otras tantas manchas. La comida había de ser protegida contra la impureza, además de las regulaciones dietéticas que indicaban en la práctica, lo que no podía ser tocado por los gentiles: generalmente, no se observaban

586a estrictamente las leyes de la pureza, especialmente donde judíos y gentiles habitaban juntos.

b De la ley se deducía la obligación de llevar *ṣîṣît*, orlas en los bordes del vestido exterior; *tᵉfillîn (filacterias* en el NT), cajitas que contenían pequeños rollos de papel sobre los que estaba escrito Éx 13, 1-10 y 11-16; Dt 6, 4-9; 11, 13-21, atadas a la cabeza y al brazo mediante correas; y de colocar en las columnas de las puertas *mᵉzûzôṯ*, pequeños estuches que contenían rollos de papel en que estaban escritos los textos de Dt 6, 4-9, y 11, 13-21. El judío devoto estaba obligado a recitar el *šema,* Dt 6, 4-9; 11, 13-21; Núm 15, 37-41, profesión de fe judía, todas las mañanas y tardes. El ayuno era característico de la piedad legal judía como muestra de arrepentimiento y como expresión de súplica en los tiempos difíciles. Algunos ayunos anuales eran de obligación general, pero la mayoría de los ayunos se hacían por devoción privada. La ley imponía la celebración de las tres «fiestas de peregrinación» de cada año (en las que se peregrinaba al templo): pascua, en memoria del éxodo de los hebreos de Egipto; pentecostés, como recuerdo de la entrega de la ley; y tabernáculos, en memoria de la permanencia de los hebreos en el desierto. El carácter agrícola original de estas fiestas desapareció después completamente. Además de éstas también existían la de año nuevo, y la que vino a ser la fiesta judía más importante, el día de la expiación *(yôm kippûr)*, cuando la expiación se hacía por los pecados de todo el pueblo.

c Sin embargo, la ley era algo más que una serie de minuciosas regulaciones de la conducta externa. Por eso, fué posible a Hillel resumirla en la regla «no hagas a otro lo que no quieres que te hagan a ti», y al Salvador señalar como su más grande y primer mandamiento, «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón», y como segundo, «amarás a tu prójimo como a ti mismo». Mas el gran número de preceptos —se contaban unos 613— contribuyó a crear un carácter distintivo del judaísmo, un hondo sentido de pecado y de culpa. A este sentido del pecado se le pueden seguir las huellas sin duda hasta el mismo destierro, y hasta la enseñanza de Jeremías y Ezequiel, que insistían en la verdad de que el desastre nacional era debido a los pecados del pueblo. Las oraciones del judaísmo abundan en confesiones de pecado y clamores de arrepentimiento. Contrariamente a la práctica anterior al destierro, el sacrificio era considerado principalmente como una expiación por el pecado. La ley proporcionaba una regla definida para medir la rectitud. De aquí que, si las prescripciones de la ley eran observadas, fuese posible que el judío adquiriera el sentimiento de su propia rectitud; y hallamos este sentimiento marchando a la par con la conciencia de pecado.

d **Los escribas** — El estudio y la interpretación de la ley estaba en manos de los que son llamados, en los Evangelios, escribas y doctores de la ley. Originariamente la interpretación de la *tôrah* era oficio de los sacerdotes; mas los escribas, como tales, no eran sacerdotes, aunque había sacerdotes incluídos en su número. Una vez que la ley fué aceptada como base de la vida judía, se hizo necesario determinar su significación, y aplicarla, hasta lo posible, a cualquier situación que surgiese. De aquí nacieron los escribas. El nombre es dado por

primera vez a Esdras «un escriba versado en la ley de Moisés» (Esd 7, 6). **586d** Los escribas no tenían posición oficial; y sus opiniones no tenían autoridad, a no ser la de la influencia personal y la de la opinión pública. Pero ellos gozaban de prestigio bastante grande. Eran legisladores, maestros y jueces. Se sentaban «en la cátedra de Moisés» y eran saludados con el título de *rabbí* (maestro). El estudio de la ley era, a los ojos del judío devoto, la más alta ocupación del hombre (cf. Eclo 39, 1-11). No estaba remunerada; y, por eso, muchos de los escribas, que no gozaban de una renta independiente, eran muy pobres y ganaban su sustento mediante un oficio. Su función era la de «construir una valla en torno a la ley»: proteger la perfecta observancia de la ley mediante regulaciones adicionales. Estas regulaciones se formaron deduciéndolas del texto de la ley escrita.

Existían dos géneros de interpretación: la *Halakah*, interpretación, **e** aplicación o extensión de los preceptos de la ley en una regla de conducta, y la *Haggadah*, amplificación de las partes narrativas y doctrinales de la ley por la adición de leyendas, especulaciones o puras imaginaciones. La *Haggadah* concernía especialmente al mundo futuro y celeste, acerca del cual pretendía dar mucha información. La *Halakah* estaba siempre basada, al menos aparentemente, en una inferencia o una deducción de la ley escrita, aun cuando estas conclusiones pudieran ser deducidas con dificultad. De esta manera eran formuladas conclusiones de palabras o de letras sueltas, o incluso de la puntuación o del orden de las palabras. Por la adición de los valores numéricos de las letras sueltas, y por división de la suma, podían ser formadas nuevas palabras, o sentencias *(gematría)*, de las que podía ser deducido un precepto. Se podía conseguir el mismo fin por la inversión de letras en conformidad con el orden alfabético al revés, y por la formación de nuevas palabras. Las regulaciones formuladas de esta manera crecían hasta formar un segundo sistema legal, la ley oral, que era declarada de igual autoridad a la que tenía la ley de Moisés; en efecto, los comienzos de la tradición oral eran atribuídos al mismo Moisés.

La ley oral era el objeto de la tradición. Un escriba célebre podía **f** reunir en torno suyo un grupo de discípulos que conservaban su enseñanza, y la ampliaban en su propia generación. Hasta después de los comienzos de la era cristiana no existía ninguna base escrita para la enseñanza de los escribas. La memoria era algo muy importante. Las escuelas de los escribas no eran de manera alguna uniformes en su interpretación de la ley. La diferencia de opinión era una fuente constante de disputas; una disputa entre las escuelas de Hillel y Šammay se dice que terminó, en cierta ocasión, en fatal violencia. Estas dos escuelas eran, según las fuentes judías, las principales del último siglo a.C. La escuela de Hillel era suave en sus interpretaciones; la de Šammay era inexorablemente rigurosa. Estas dos tendencias tenían influencia activa, fuesen o no estos dos hombres sus creadores.

Gran parte de la casuística de los escribas es juzgada desfavorable- **g** mente por los modernos. Existen muchas alusiones en los Evangelios a la exagerada importancia que daban a las observancias externas (pagando el diezmo de la menta, del anís y del comino, y no haciendo caso de la misericordia, de la justicia y de la fe), los artificios por los

586g que burlaban las obligaciones prescritas por la ley (p.e., la de mantener un hijo a sus padres, que era burlada consagrando los propios bienes al santuario), y la hipocresía con que disimulaban su negativa a vivir según sus propios preceptos (atando cargas intolerables sobre los hombros de los demás, mientras ellos rehusaban levantar un solo dedo). Trataban a los que ignoraban la ley o a los que no la observaban, con un soberbio desprecio. Mas entre ellos había algunos que estaban «no lejos del reino de Dios». Se cree que los primeros cristianos judíos debieron contar en su seno a un número considerable de hombres que, como San Pablo, habían dedicado sus vidas al estudio serio de la palabra de Dios, y que se esforzaban por vivir mediante esta palabra tal como ellos la entendían.

587a **El Sanedrín** — La palabra aramea *sanhedrín* es idéntica al griego *συνέδριον*, asamblea o concilio. No se puede determinar con exactitud el tiempo en que surgió esta institución. Desde los tiempos más antiguos, el gobierno local había sido llevado por una asamblea de ancianos, hombres cuya edad, rango y riquezas daban peso a sus decisiones. Fué probablemente en el período griego (después de 330 a.C.) cuando la asamblea de Jerusalén, llamada Sanedrín, llegó a tener autoridad legislativa y judicial para toda Judea, y a reclamar la misma autoridad no sólo sobre el judaísmo palestinense, sino también, en la medida en que lo consintiesen los judíos dispersos, sobre el judaísmo de la diáspora. La presidencia del Sanedrín la ostentaba el sumo sacerdote, que era el supremo magistrado nativo bajo los gobiernos imperiales. La composición originaria del Sanedrín era exclusivamente aristocrática: miembros de las altas familias sacerdotales y los «ancianos» de la aristocracia laica. Fué probablemente durante el período asmoneo cuando los escribas fueron también admitidos. Estas clases son «los príncipes de los sacerdotes, los ancianos y los escribas» de los Evangelios. En tiempos del NT, el partido de los fariseos era el que mayor influjo tenía en el Sanedrín. Los miembros de esta asamblea eran setenta y uno, y eran admitidos o bien por coopción o bien por nombramiento del gobierno imperial; el procedimiento no es conocido con certeza.

b La competencia del Sanedrín era al principio muy amplia, incluía todas las cuestiones religiosas, y todos los casos civiles y criminales que el gobierno imperial no reservaba para sus propios funcionarios. Antes del período romano (63 a.C.), las funciones que quedaban fuera de su jurisdicción eran muy pocas. Los romanos limitaron la autoridad civil del Sanedrín a la Judea propia. Mas también los gobernantes asmoneos tuvieron desavenencias con el Sanedrín, desavenencias que estallaron, en algunas ocasiones, en contiendas armadas. Herodes y el gobierno romano restringieron considerablemente la jurisdicción del Sanedrín. Los crímenes capitales (excepto la transgresión en el área del templo) eran excluídos de su competencia. Era la autoridad suprema en determinar la interpretación de la ley, tanto la oral como la escrita; estas decisiones eran válidas para la diáspora. Tenía su propia fuerza de policía.

El procedimiento del Sanedrín favorecía al acusado. En los casos capitales, se oían primero los argumentos de la defensa y el testimonio

favorable no era impugnable. En cambio, el testimonio desfavorable podía ser impugnado. Se dejaba transcurrir un día entre el juicio y la sentencia. La mayoría de uno bastaba para la absolución; en cambio, se requería una mayoría de dos para la condenación. **587b**

Los hasidim — En el período macabeo aparece entre los judíos un partido llamado de los asideos (hebr. *ḥāsîḏ*, «piadoso»). Formaban un grupo dedicado a la perfecta observancia de la ley; y, si bien tomaron parte activa en la revuelta de los Macabeos, rehusaban, sin embargo, pelear en sábado, incluso en su propia defensa. Bajo los gobernantes asmoneos se mostraron hostiles a las pretensiones de los pertenecientes a familias sacerdotales. Representan los sentimientos de las clases más humildes como opuestos a la aristocracia. De este grupo procede la más famosa de las sectas judías, la de los fariseos. **c**

Los fariseos — El nombre (arameo *p^{e}rûšîm*, «separados») fué probablemente dado a la secta por sus enemigos, como término injurioso. No obstante, llegó a ser la palabra aceptada por todos para designar el grupo. Eran llamados «separados» por su exacta observancia de todas las prescripciones de la ley, que los ponía aparte no sólo de los gentiles, sino también de los judíos menos observantes. **d**

Los principios característicos de los fariseos son referidos por las fuentes antiguas de la siguiente manera: *En primer lugar*, la aceptación de la ley oral, «las tradiciones de los antiguos», equiparadas, en validez, a la ley escrita. Esto significaba, en la práctica, que la mayor parte de los escribas eran fariseos. La interpretación farisea era generalmente más rigurosa, y consideraba todos los preceptos de la ley como igualmente graves. *En segundo lugar*, la creencia en la libertad humana intervenida por la providencia divina. Este problema era abordado por los fariseos, si podemos dar crédito a Josefo, afirmando los dos términos de la antinomia: libertad humana e intervención efectiva por parte de la providencia divina. *En tercer lugar*, la creencia en la resurrección de la carne. *En cuarto lugar*, la creencia en la existencia de los ángeles. Es dudoso si estos dos últimos puntos pueden ser considerados como doctrina peculiarmente farisea.

El fariseísmo era un movimiento religioso, no político. Mas las pugnas de los fariseos con la dinastía asmonea les indujo a preferir un gobierno extranjero, pero amigo y liberal, a una ampliación del poder de los sacerdotes. Los fariseos vivieron pacíficamente bajo Herodes y los romanos mientras el gobierno imperial no interfirió su perfecta observancia. Creían que el reino de Dios sería establecido por intervención divina, no por los esfuerzos humanos. El ser gobernado por potencias extranjeras era un castigo divino por los pecados de la nación, que, como tal, debían aceptar sumisos; pero, por otra parte, constituía una profanación de la tierra santa y del pueblo elegido, y un obstáculo para el establecimiento del reino de Dios. Como tal, debía ser derrocado por rebelión. Aunque no tenían propiamente un plan de acción político, los fariseos fueron muy activos en todas las guerras y rebeliones de los judíos desde los Macabeos hasta la insurrección de Bar Koseba en el año 135 d.C. **e**

Fué el fariseísmo el que impuso su permanente sello sobre el judaísmo. La gran catástrofe del año 70 d.C., en que fueron destruídos **f**

587f la ciudad y el templo por los romanos, acabó con todos los demás partidos del judaísmo palestinense. Pero ya antes de esa fecha los fariseos dominaban el judaísmo. Su perfecta observancia de la ley les ganaba la admiración, si no el afecto de la masa del pueblo; y su oposición a la aristocracia sacerdotal, que con frecuencia era falsa y rapaz, los colocó al lado del pueblo. La importancia que daban al estudio y a la observancia de la ley y a los ejercicios de piedad que eran independientes del templo, permitió al judaísmo sobrevivir como religión después de la desaparición del sacerdocio y de la liturgia del templo. No eran democráticos ni intentaban serlo; su aristocracia era espiritual, tal como ellos la entendían. Desgraciadamente este género de aristocracia degeneraba con demasiada frecuencia en mera ostentación. La altanería del judío respecto del gentil se encontraba siete veces más desarrollada en el fariseo. Su retiro del contacto profano significaba, en la práctica, separarse de la raza humana. Los Evangelios nos los presentan desde un ángulo desfavorable. No obstante, los fariseos representan lo que había sido la forma más alta y pura del judaísmo.

588a **Los saduceos** — El origen y la significación del nombre son inciertos. Los saduceos eran el partido de la aristocracia sacerdotal, que pretendían descender de Sadoc. Como partido parece haber surgido de la comunidad de intereses. La riqueza de las familias sacerdotales hizo causa común con otros círculos ricos y conservadores. Se preocupaban de la conservación de la alta posición del sacerdocio. Los fariseos no eran antisacerdotales ni antirritualistas; su estricta interpretación de la ley adjudicaba amplios ingresos a los sacerdotes. Pero se oponían a la actividad política del sacerdocio, y establecían una norma de observancia legal que los sacerdotes estaban mal dispuestos a seguir. De aquí que los saduceos rechazasen la tradición oral, y admitiesen sólo la ley escrita como válida; no obstante, también ellos tenían sus propias tradiciones, y contaban con escribas en su partido. La diferencia no estaba en la teoría de la interpretación, sino en la fuerza obligatoria de la tradición. En las leyes penales y en algunas leyes levíticas los saduceos eran más rigurosos que los fariseos. Sus creencias religiosas eran más conservadoras, adhiriéndose a las formas más antiguas de la doctrina judía. Esto no estaba basado en ningún principio teológico, sino que era una consecuencia de su mundanidad y de su falta de verdadero interés por las cuestiones religiosas. De entre todos los partidos y clases del judaísmo, los saduceos eran los más favorables a la cultura helenística. Según Mt 22, 23, Act 23, 8, y Josefo, los saduceos negaban la providencia divina, la resurrección de la carne y la existencia de los ángeles.

b Lo mismo que los fariseos, los saduceos no tenían un plan de acción político; los sacerdotes aparecían unas veces en rebelión contra el gobierno imperial y otras trabajando en connivencia con él. Pero políticamente eran muy activos; sin embargo, su política no tenía otros principios que el auge de su partido y la conservación de la riqueza y el poder sacerdotales.

Los saduceos tenían poca influencia sobre el pueblo, y aparentemente no la buscaban; estaban más preocupados por tratar hábil-

mente con el gobierno imperial. Tampoco tuvieron ninguna influencia 588b
duradera sobre el judaísmo; con la destrucción del templo en el año 70 d.C., el partido sacerdotal desapareció por completo de la historia.

Los esenios — La existencia de esta secta es atestiguada por Josefo. c
Según su testimonio formaban un grupo de hombres que se retiraban de la vida ordinaria para vivir, agrupados en comunidad, en el desierto. Practicaban el celibato. Su vida era abstemia, y la pasaban en el trabajo y en el estudio de los libros sagrados. Practicaban numerosas abluciones. No tomaban parte en el culto sacrificial del templo, aunque contribuían a su sostenimiento. Los candidatos eran sometidos a una prueba de tres años. Practicaban una perfecta comunidad de bienes. No hacían juramentos, se abstenían de la práctica frecuente de la unción, y llevaban vestidos blancos. Al romper el día invocaban al sol, al cual se debían dirigir como a un símbolo visible de la divinidad; pero no sabemos con certeza el significado de esta extraña ceremonia. No conocemos ninguna doctrina especial adoptada por ellos; Josefo afirma que hacían voto de guardar el secreto. Vendrían a ser como un ala extrema del movimiento fariseo. No se mencionan en el NT; y no tuvieron influencia sobre el cristianismo. Para más noticias sobre los esenios, véase también §§ 580*ss*, 592*a*, 650*b*, 748*q* y 862*b-c*.

«El pueblo de la tierra» — Esta expresión fué aplicada originariamente d
a los habitantes de los distritos rurales de Palestina, con frecuencia judíos y gentiles mezclados, los cuales habían sido afectados por las reformas religiosas de Esdras sólo ligeramente o acaso en nada, y menos aún por el movimiento fariseo y la ley oral de los escribas. En tiempos del NT, la designación se extendía, en sentido despreciativo, a todo hombre de cualquier clase o posición que fuese ignorante de la ley o descuidase su perfecta observancia. Para los fariseos, «esta multitud que no conoce la ley está maldita». El pueblo de la tierra eran «los publicanos y pecadores» con quienes el Salvador se mezclaba libremente a diferencia de los fariseos; eran los «pequeñuelos» a los que el Padre reveló lo que había estado oculto a los sabios. La masa del pueblo, que, en su pobreza, ganaba el sustento mediante duro trabajo, era incapaz de escuchar las instrucciones de los escribas, o de cumplir los preceptos de la ley. «El pueblo de la tierra» se encontraba habitualmente en estado de impureza. Sin embargo, era entre ellos donde se hallaba la verdadera esencia del judaísmo: la vida en conformidad con los principios morales de la ley, la piedad sencilla de la oración cotidiana, la observancia del sábado, el culto de la sinagoga, y las visitas en ciertas ocasiones al templo, y la esperanza de que había de venir el reino de Dios. A éstos se dirigió Jesús, y fué por ellos muy cordialmente recibido al principio. Al contrario de los fariseos, se juntaba con toda libertad con ellos, y les enseñaba; una característica de su ministerio digna de ser notada fué que «los pobres habían de ser evangelizados». Puesto que Jesús mismo era un miembro de su clase, y de ella procedían sus apóstoles.

Judaísmo de la diáspora — El nombre diáspora (*διασπορά* = «disper- e
sión») fué dado a aquellas comunidades judías que se habían establecido fuera de Palestina. La dispersión de los hebreos en el extranjero comenzó con las deportaciones de los pueblos conquistados, llevadas

588e a cabo por los reyes asirios y babilonios en los siglos VIII, VII y VI a.C. Muchos de los primeros desterrados perdieron su identidad como hebreos, y fueron absorbidos por la población del área en donde habitaron. Sin embargo, los desterrados de Babilonia conservaron en su mayor parte su carácter distintivo, adheridos a las creencias religiosas y a las prácticas judías, casándose con los de su propia raza y viviendo en comunidades judías. Durante el período griego hubo una gran emigración de judíos a países extranjeros motivada por el comercio. En el último siglo a.C. ya se encontraban establecidas numerosas comunidades judías en Siria, Egipto, Asia Menor, Mesopotamia, Babilonia, Persia, Grecia e Italia. El número de judíos de la diáspora es estimado en varios millones. Su lengua era el griego; se supone que la mayoría de ellos no conocían el hebreo ni el arameo. Las comunidades más numerosas se encontraban en las grandes ciudades, tales como Antioquía, Alejandría y Roma. El centro judío más importante fuera de Palestina estaba en Alejandría; era notable no sólo por su número y riqueza, sino también por su actividad intelectual.

f La mayor parte de los judíos de la diáspora estaban dedicados al comercio. Habitaban en barrios separados de las grandes ciudades, y recibían de las autoridades imperiales y municipales, privilegios de gobernarse a sí mismos, bajo su propio etnarca. Esto era una ampliación de la política de los estados helenísticos y del imperio romano de conceder libertad a las asociaciones religiosas privadas. Los judíos formaban realmente municipios separados e independientes, y tenían el poder de arrestar por ofensas contra la ley. Si bien no poseían siempre la ciudadanía, no obstante, la importancia que tenían en el comercio les llevó a adquirir tantos privilegios, que con frecuencia estaban en mejor posición que los mismos ciudadanos. Bajo el gobierno de Julio César (m. 44 a.C.) los romanos iniciaron la política de conferir la ciudadanía romana en todo el imperio; y muchos judíos, igual que San Pablo, poseían este derecho que se añadía a sus privilegios judíos. Esta extensa red de comunidades judías, extendida por todo el mundo, la mayoría de las cuales eran ricas e influyentes, miraba a Palestina en lo referente a la dirección religiosa, y a Jerusalén como su capital espiritual. Sin las contribuciones de la diáspora para el mantenimiento del templo, el sacerdocio difícilmente hubiera podido mantenerse.

g Por lo demás, los privilegios de los judíos y su éxito comercial no estuvieron siempre exentos de sinsabores. Despertaban la envidia de la población nativa, que además se irritaba ante el exclusivismo judío. Más de una vez este perverso sentimiento explotó en motines, como en Antioquía, Alejandría y Cesarea, y en acusaciones contra los judíos llevadas ante las autoridades municipales e imperiales. En Alejandría era casi permanente la riña entre los judíos y gentiles; el gran filósofo judío Filón acudió una vez, presidiendo una delegación, a apelar ante el emperador Calígula (37-41 d.C.). Los judíos fueron expulsados de Roma varias veces, y en otras partes se les revocaron los privilegios. Sin embargo, estos disturbios antes del año 70 d.C. fueron únicamente temporales; y los judíos siempre recobraron lo perdido.

La sinagoga – Esta institución característicamente judía (gr. συναγωγή, lugar de reunión) era el centro de la vida religiosa en las comunidades de la diáspora. También había sinagogas en Palestina; todo pueblo, fuese grande o pequeño, tenía su sinagoga, y las ciudades y núcleos mayores de población tenían más de una. No se sabe cuándo y dónde nació la sinagoga; pudo haber sido en tiempos de Esdras (el siglo v o iv a.C.), y probablemente tuvo sus raíces en las reuniones para orar y oir pláticas organizadas por los judíos en Babilonia durante el destierro. La finalidad de la sinagoga era la lectura de la ley y la instrucción en la misma; presuponía que los que estaban presentes eran incapaces de asistir al culto del templo. Las escuelas elementales para los niños parecen haber sido un complemento normal de la sinagoga; la ley era lo único que se estudiaba. Las reuniones se celebraban los sábados y los días de fiesta; en el judaísmo posterior se añadieron reuniones en días entre semana. La sinagoga era gobernada por los ancianos de la sinagoga; en las comunidades estricta o predominantemente judías éstos podían ser los mismos que ejercían la autoridad civil. La administración de la sinagoga y el mantenimiento del orden en los actos que se realizaban en ella estaba a cargo del jefe de la sinagoga (gr. ἀρχισυνάγωγος). Ninguno de los funcionarios era sacerdote; la sinagoga era una organización laica. No había funcionarios designados para dirigir en ella los oficios religiosos; algunos de los que asistían a las reuniones eran invitados a leer la ley, a explicarla o a dirigir las oraciones. **589a**

b En los primeros tiempos, los oficios se celebraban en viviendas particulares; en la época del NT, cualquier comunidad grande o pequeña poseía un edificio para sinagoga. Muchos eran de grandes dimensiones y construídos en un estilo magnífico. Los principales elementos del mobiliario eran: el arca o caja en que se guardaban los rollos de la ley, la tribuna en que se ponían los oradores y lectores, las lámparas, los cuernos y trompetas para los fines ceremoniales. Los hombres y las mujeres se sentaban en grupos separados. El oficio comenzaba con el *šema*, profesión de fe judía. Después seguía una oración, la lectura de la *tôrah* en hebreo, una traducción o paráfrasis del pasaje en la lengua nativa, y un discurso explicatorio. Si había algún sacerdote presente el oficio terminaba impartiendo aquél la bendición sacerdotal. La ley estaba distribuída de tal manera que en el curso de tres años se leía la totalidad de su texto.

Es imposible estimar suficientemente la gran influencia de la sinagoga en el mantenimiento de la unidad de la fe y de la nación judía. En todas partes, la sinagoga era el lugar ordinario de reunión para los judíos. Los visitantes, cualquiera que fuese su procedencia, eran invitados a leer o a pronunciar el discurso, especialmente si venían de Palestina. Difícilmente se encontrará cualquier otro factor al que pueda atribuirse en tan gran medida la resistencia del judaísmo a la fuerza asimiladora de la cultura greco-romana.

c **Los setenta** – El nombre (lat. *septuaginta)* se da a la traducción del AT en griego, hecha probablemente durante los siglos iii y ii a.C., y está basado en una infundada leyenda de que la traducción había sido obra de setenta y dos hombres. Ésta fué la contribución más

589c importante de la diáspora al judaísmo, del cual pasó al cristianismo. La mayor parte de los judíos de la diáspora no tenían facilidad para leer el hebreo. Además, entre muchos judíos, existía el deseo de presentar sus libros sagrados al mundo culto de aquel tiempo. Esta obra monumental dió a los judíos del extranjero y a los gentiles la posibilidad de consultar las Escrituras. Los LXX gozaban, entre los judíos de la diáspora, de gran autoridad; tanta como el texto original; y se creía que sus traductores habían realizado su trabajo bajo la inspiración divina. Los LXX son citados con frecuencia en el NT, y la influencia indirecta de su lenguaje «ha dejado —en palabras de Swete— su huella en cada parte del NT». La Iglesia cristiana adoptó los LXX como su propia Biblia, con tanto entusiasmo que su uso fué abandonado por los judíos después del siglo I d.C.

d **Judíos y gentiles** — El exclusivismo de los judíos y su resistencia a la cultura de los gentiles no fueron ni podían ser enteramente afortunados. Que el judaísmo fué afectado por ideas de fuente extranjera es una cosa cierta; la extensión de esta influencia no puede ser determinada con exactitud.

Cultura helenística es el nombre dado a la difusión de la lengua, del saber, de las artes y costumbres griegas a través de oriente y del litoral mediterráneo, siguiendo las conquistas de Alejandro (m. 323 a.C.). La cultura de Grecia, presentada de este modo a un auditorio universal y adoptada por él, perdió sus rasgos peculiarmente griegos y se hizo universal. Las reinos de Siria y Egipto, cada uno de los cuales gobernó durante un tiempo en Palestina desde la muerte de Alejandro hasta las guerras macabeas, eran ambos helenísticos.

e El impacto de la cultura helenística sobre los judíos tuvo efectos diferentes en Palestina y en la diáspora. El judaísmo palestinense, que se había erigido a sí mismo en una bien ajustada y homogénea comunidad, estaba mejor preparado para resistirla que las comunidades judías que se sostenían mediante el comercio en las grandes ciudades helenísticas. Además, debemos distinguir entre lo externo de la cultura helenística y las ideas religiosas y filosóficas del helenismo. El judaísmo tanto en su propia casa como en el extranjero estuvo en un principio sumergido bajo las trazas externas de la cultura helenística Los objetos ordinarios del comercio y del uso diario, comida, vestidos, moblaje, eran griegos de nombre y de estilo. Entre los judíos del período helenístico aparecen un gran número de nombres personales griegos (Andrés, Felipe, Alejandro), muchos de ellos resultado de modificar un nombre hebreo de análogo sonido (Yēšūʿa y Jasón). Asimismo, edificios tan característicamente judíos como las sinagogas eran construídos en el estilo arquitectónico helenístico. A causa de las severas restricciones de la ley acerca del uso de las imágenes, parece que los judíos, sólo muy ligeramente, fueron conmovidos por las artes plásticas de Grecia; pero, incluso en Palestina, se estudiaban mucho la literatura y la filosofía griegas.

f En las comunidades judías la administración civil adoptaba muchas cosas propias de las ciudades helenísticas. Igualmente, en Palestina, muchos judíos adoptaban con gran entusiasmo las costumbres y las prácticas griegas tales como las competiciones atléticas, los baños

y los teatros. Los miembros de la aristocracia sacerdotal encabezaban 589f
este movimiento de helenización; fueron ellos también los que indujeron a Antíoco Epífanes a esforzarse por imponer el culto helenístico, que llevó a la rebelión macabea. Como resultado de las guerras de los macabeos, el judaísmo palestinense abandonó muchos rasgos externos del helenismo; los fariseos pretendían rechazarlos enteramente, los saduceos los miraban aún con simpatía, y «el pueblo de la tierra» estaba más o menos helenizado según su medio ambiente. Sin embargo, el judaísmo palestinense no admitía ninguna infiltración real del pensamiento helenístico, e incluso poquísimas de las formas literarias helenísticas. Los escribas y los fariseos rehusaban aprender cualquier cosa que procediese de los griegos.

Del judaísmo de la diáspora no se puede decir lo mismo. Las prin- g
cipales obras literarias de la diáspora que han sobrevivido son el libro de la sabiduría (escrito entre 150-50 a.C.) y los escritos de Filón de Alejandría (nacido hacia el año 30 a.C.). A propósito de la cuestión de la influencia griega sobre el libro de la Sabiduría, cf. §§ 388-9. Que Filón fué un estudioso de la filosofía griega, y que la miraba con simpatía, resulta evidente por sus obras. Su aspiración era mostrar que la ley, la suma de toda sabiduría para el hebreo, era una filosofía semejante al platonismo o al estoicismo. En ciertos detalles su pensamiento manifiesta los efectos de la filosofía griega. Si Filón es un fiel ejemplo del judaísmo alejandrino, es que ya entonces la asimilación del pensamiento griego había sido muy profunda. No obstante, Filón continuó siendo judío; el extraño conglomerado de ideas peculiarmente hebreas y griegas en sus obras origina una rara confusión que puede mostrarnos la confusión de muchos judíos al encontrarse en presencia de la sabiduría de los griegos.

Otras influencias extranjeras sobre el judaísmo son menos ciertas. h
De Babilonia trajeron los judíos cierto número de antiguas prácticas supersticiosas, algunas de las cuales han sobrevivido hasta los tiempos modernos; pero no se puede decir que Babilonia haya aportado alguna contribución a las creencias religiosas judías. La influencia de Persia ha sido muy seriamente discutida. Han sido notadas ciertas semejanzas entre el judaísmo y la religión de Zaratustra: creencia en un destino del mundo, en una conflagración final, en un espíritu malo, en un juicio final de los buenos y de los malos, en el triunfo final de aquéllos sobre éstos y en la resurrección. Un estudio más profundo de estas semejanzas muestra que muchas de ellas son aparentes; que no se puede encontrar ninguna conexión por medio de la cual Persia pueda haber influído sobre el judaísmo; y que las raíces de estas doctrinas se hallan en las Escrituras y en las tradiciones del judaísmo. Toda esta cuestión es tratada suficientemente por LAGRANGE, *Judaïsme*, 388-409.

Proselitismo — El judaísmo del período del NT estaba movido por 590a
dos tendencias opuestas: por la tendencia nacionalista, particularista, exclusivista, mediante la cual el judaísmo formaba un frente cerrado contra el mundo helenístico, y por el universalismo intrínseco de las doctrinas del judaísmo. Los judíos no tenían más que leer sus libros sagrados para darse cuenta de que su Dios era el único Dios verda-

590a dero de toda la humanidad, que todos los hombres deberían conocerle, que todas las razas y lenguas habrían de servirle y que de Sión procedía la revelación para todo el mundo. Al comienzo de la era cristiana había triunfado el particularismo representado por los fariseos; no existía ninguna secta ni movimiento, dentro del judaísmo, que defendiese el universalismo. Sin embargo, la inherente tendencia hacia el universalismo no pudo ser suprimida, y encontró una salida en el proselitismo, la admisión de los gentiles a la práctica de la religión judía.

b Al proselitismo se oponían varios obstáculos. Además del espíritu particularista del judaísmo oficial, existía el obstáculo del prejuicio antijudío. El exclusivismo judío era la única fuerza que se oponía a la amalgama helenística de muchas naciones, culturas, lenguas, y religiones en una cultura universal, supranacional; los gentiles sabían esto, y se resentían de ello. Aun antes de la era cristiana, y con más frecuencia después, la literatura griega y latina presenta no sólo numerosas alusiones antijudías, sino también obras enteras, que los judíos se vieron obligados a contestar. Existe una sorprendente semejanza entre el prejuicio antijudío del mundo antiguo y el moderno antisemitismo, que no es un efecto, y ni siquiera un producto derivado del cristianismo. No obstante, había también factores favorables. El prejuicio de los gentiles movió a muchos judíos de la diáspora a presentar el judaísmo del modo mejor calculado para atraer a los gentiles, suprimiendo el exagerado realce de las prácticas externas judías, tales como la circuncisión y el sábado, y exponiendo la esencia real de la doctrina judía: el concepto puro del único Dios supremo y las elevadas normas morales. Semejante presentación era recibida con simpatía por muchos gentiles.

c En los círculos ilustrados helenísticos, el antiguo politeísmo griego había sido deshecho por el criticismo de los filósofos; el platonismo y el aristotelismo concebían a Dios de una manera abstracta e impersonal, pero libre de los rasgos degradantes de los antiguos dioses griegos; y los filósofos griegos, desde Sócrates a los estoicos, habían elaborado un sistema moral que se podía comparar, en cierto sentido, con la moral judía. Pero la filosofía sólo había producido hambre religiosa, y el mundo helenístico estaba muy bien dispuesto para recibir los cultos religiosos orientales, incluso aquellos ritos fantásticos tales como los de Mitra o los de la Gran Madre. Además, el derrumbamiento del nacionalismo en el mundo helenístico desvinculaba, de sus países respectivos, las religiones. Todas las religiones recurrían a un auditorio más amplio, y existía una tendencia a identificar todos los dioses. Entonces el judaísmo apareció ante los gentiles con el aura de misticismo que los griegos atribuían a los orientales.

d Había dos clases de prosélitos: los «temerosos de Dios», y los verdaderos prosélitos. Los temerosos de Dios aceptaban la doctrina judía acerca de Dios y de las Escrituras, asistían a la sinagoga, y observaban el sábado y las leyes dietéticas; sin embargo, no se les obligaba a someterse a la circuncisión ni a la observancia completa de la ley. Probablemente eran mucho más numerosos que los verdaderos prosélitos. Éstos, adoptando el judaísmo en toda su integridad, se

convertían realmente en judíos; contaban en sus filas una sola familia oriental de reyes. 590d

El proselitismo no estaba limitado a la diáspora; a pesar del fariseísmo había también prosélitos en el judaísmo palestinense. En esto el fariseísmo era algo inconsecuente consigo mismo; los Evangelios dan fe de su celo proselitista, a pesar de su estrecho nacionalismo religioso. No se puede encontrar ningún ejemplo más sorprendente de proselitismo que el de Juan Hircano (135-104 a.C.), que forzó a los edomitas a someterse en todo al yugo del judaísmo.

El proselitismo no resolvió la tensión existente entre el universalismo y el particularismo. El judaísmo no asimiló a los gentiles. El verdadero prosélito, al hacerse judío, no sólo adoptaba las creencias y las prácticas judías, sino que tenía que abandonar su helenismo y entrar en la comunidad judía. El judaísmo era aún una nación así como una religión, y ninguno podía aceptarlo en otras condiciones. Una vez que la actividad misional del cristianismo llegó al mundo greco-romano, y en especial después de la rebelión judía del 66-70, sabemos poco del proselitismo entre los judíos.

Literatura apocalíptica — Durante los dos últimos siglos a.C. apareció e
entre los judíos una forma de literatura llamada apocalíptica (gr. *ἀποκάλυψις*, «revelación»). Aun cuando la mayor parte de esta literatura es de origen palestinense, no puede ser identificada con cualquiera de las sectas o escuelas del judaísmo palestinense. No obstante, representa una escuela del pensamiento, de difusión e influencia indeterminadas, cuya perspectiva religiosa se extendía más allá de la ley. La literatura apocalíptica es un desenvolvimiento de un tipo de literatura que primeramente aparece en los libros canónicos de los profetas, Is 24-27, Jl, Zac 9-14, Dan, y también se encuentra en el NT en el Apocalipsis de San Juan. En cuanto a la forma, la literatura apocalíptica es siempre propuesta como una revelación secreta hecha en el lejano pasado y descubierta en el momento presente. De aquí que sea intencionadamente misteriosa, ocultando los sucesos contemporáneos bajo nombres y figuras oscuras. Éstos pueden ser identificados ordinariamente. La ocasión de tales escritos eran las perturbaciones nacionales coetáneas de los judíos. Los anónimos autores suelen alentar las esperanzas de la nación de que la mano de Dios la libraría de sus tribulaciones. Los escritos apocalípticos prometen una gran intervención divina en la historia mundial, mediante la cual las naciones paganas serán destruídas, los pecadores serán castigados, y los fieles premiados con la vida eterna en el reino judío de Dios.

Éste es un desarrollo de la esperanza mesiánica en los libros pro- f
féticos del AT (cf. § 102*h-o*), y, cuando esta literatura sigue la línea del legítimo desarrollo, muestra rasgos religiosos de notable poder y belleza; pero con su ferocidad para con los gentiles y su esperanza de un reino de Dios, henchido de placeres materiales, algunas veces de un aspecto bastante craso, no puede ser considerada como un desarrollo legítimo. Además, los escritos apocalípticos son una mina de especulaciones, bajo la forma de predicción o revelación oculta, sobre los misterios de la naturaleza, la historia primitiva de la raza humana y el pueblo judío, sobre el problema del pecado y de la jus-

590f ticia divina. La perspectiva de los escritores apocalípticos es enteramente nacional; la justicia divina halla su cumplimiento en la supremacía de la nación judía como reino de Dios. Las obras mejor conocidas de este tipo de literatura son los libros de *Enoc*, la *Asunción de Moisés*, los *Apocalipsis de Baruc* y *Esdras*, y el *Testamento de los Doce Patriarcas*.

591a **Creencias del judaísmo** — Es imposible dentro de los límites de este esbozo presentar un resumen completo de las doctrinas del judaísmo, siendo así que fueron complicadas por extensas variaciones entre los diferentes períodos y los diferentes centros. Las doctrinas tratadas a continuación son características del período del NT. Serán expuestas en cuatro apartados: Dios, ángeles y demonios, mesianismo y escatología.

A. Dios — La concepción judía de Dios está basada, primeramente y ante todo, en el AT, en el que prevalece la noción de la presencia divina y de su actividad en el mundo. Dios es el señor supremo de la naturaleza y de la historia. Es un Dios personal que se interesa personalmente por sus criaturas y, con frecuencia, es descrito en el AT en un lenguaje que es del todo humano. Él es la suprema realidad, de cuya existencia real el hebreo está tan seguro como de la suya propia. Sin embargo, en el período del NT la fe sencilla del antiguo hebreo había sido algo modificada; y las influencias que se ejercieron sobre la creencia judía acerca de Dios no siempre son fáciles de trazar.

b La existencia de Dios no era, para los hebreos, una cuestión especulativa. En toda la literatura hebrea no se encuentra ningún esfuerzo por demostrar la existencia de Dios. En esto el judaísmo era un verdadero hijo de la antigua fe de los hebreos, con su sentimiento de la divina realidad. Esto era ignorado por la curiosidad de la filosofía griega, la cual, una vez que hubo destruído los dioses del antiguo politeísmo, tuvo necesidad de construir un ser supremo por efecto de su propio proceso intelectual. Cuando el necio decía: «No hay Dios», Sal 13, 1, no negaba la existencia de Dios, sino su gobierno efectivo del mundo. El autor de la Sabiduría de Salomón, que estaba ciertamente informado de la filosofía griega, llama a la «ignorancia de Dios» locura, Sab 13, 1; pero quiere significar con ello la ignorancia de la verdadera naturaleza de Dios, no la de su existencia.

c **Los nombres divinos** — El nombre propio y personal del Dios de los hebreos era *Yahweh;* cf. § 165*a*,*b*. En tiempo del NT este nombre jamás era proferido; sólo lo pronunciaban los sacerdotes en algunas funciones litúrgicas. No se sabe cuándo fué abandonado su uso; parece haber ocurrido entre los siglos V y III a.C. Tampoco es fácil dar una razón para explicar el acto de evitar la pronunciación del nombre tradicional. La opinión de que ello fué debido a un exagerado temor o reverencia no es aceptada por muchos investigadores modernos. Algunos creen que el motivo fué el proteger el nombre de la profanación de que le hacía objeto su uso en fórmulas mágicas; según otros, el nombre fué abandonado por escrúpulos monoteístas. Las divinidades del paganismo se distinguían unas de otras por sus nombres personales (Zeus, Apolo, Afrodita, etc.); a fin de que el Dios de los hebreos no fuese considerado como uno de tantos, su nombre personal

y distintivo fué suprimido por el más universal de «Dios» o «Señor». **591c**
Sin embargo, incluso estas designaciones eran usadas con restricciones. «Dios» *(ělōhîm)* no se usa fuera de la Biblia. «Señor» (*ădōnāi*, gr. *κύριος*) sólo se usa en la Biblia y en las oraciones. En la literatura judía extrabíblica y también, suponemos, en la conversación judía, Dios era designado, generalmente, por un circunloquio; el Nombre, el Lugar, *Šekinah* (habitación), el Poder, el Cielo, el Altísimo, el Santo (este último era seguido ordinariamente por la doxología «Alabado sea»). Tales modos de hablar sugieren ciertamente un gran avance en la reverencia, por no decir timidez, sobre las atrevidas peticiones de muchos de los Salmos (que, sin embargo, se usaban en la liturgia durante este período), y una creciente reserva en el trato con Dios. También sugieren un sentimiento más remoto de la personalidad y presencia divinas.

Monoteísmo — La creencia en un solo Dios como base de la religión **d**
distinguía el judaísmo tanto de las religiones gentiles como de la filosofía griega. No existió ninguna religión antigua que no admitiese y diese culto a muchos dioses. Varias escuelas de filosofía griega profesaban la creencia en la existencia de un ser supremo. Sin embargo, esta convicción era el fruto de la especulación filosófica; el judaísmo, en cambio, basaba su creencia en la revelación de un Dios a quien *daba culto. Esta doctrina fundamental está expresada en el šema* (Dt 6, 4), que el devoto judío recitaba dos veces al día: «Oye, Israel, el Señor nuestro Dios, es el único Señor»

Cuando los judíos se pusieron en contacto más íntimo con las **e**
grandes culturas gentílicas del mundo antiguo, su riguroso monoteísmo respondió a estas culturas, que, desde cualquier punto de vista, con excepción del de la religión y la moral, eran superiores a la suya propia, con una vigorosa polémica contra el politeísmo. Los judíos se protegían de esta manera contra la poderosa atracción que estas culturas ejercían, y afirmaban su propia superioridad. En el AT ya aparecen ejemplos de tal polémica, y se encuentran con mayor frecuencia en la literatura judía extrabíblica de los últimos siglos a.C. Tampoco parece infundado ver en el monoteísmo la base del duro juicio que el judaísmo formulaba contra el paganismo, y de la tendencia judía a condenar la raíz y las ramas de la cultura gentil como esencialmente pecaminosa. Las creencias religiosas y los principios morales del judaísmo eran ciertamente muy superiores a la religión y a la moral de otras naciones antiguas; pero los judíos eran austeramente intolerantes respecto de la cultura gentil en su totalidad, y ciegos a cualquier elemento bueno que pudiera contener, porque estaba basada en la locura del politeísmo.

Los atributos divinos — La literatura judía extrabíblica da particular **f**
importancia a tres atributos divinos: majestad, espiritualidad y santidad. El AT habla con sublime elocuencia de la majestad de Dios; la literatura judía extrabíblica se hace eco del AT, pero con una diferencia. En el AT, Yahvé, aunque majestuoso, no está lejos; aun cuando es trascendente al mundo, no es sin embargo una abstracción. El Dios del judaísmo está más alejado de los asuntos humanos, es menos personal y más abstracto. Esto no quiere decir que el judaísmo no

591f hiciese ningún esfuerzo por penetrar la majestad de Dios; un tema favorito de la especulación haggádica eran los cielos y la gloria divina, que más de una vez son descritos con algún detalle. Existían siete estratos en el cielo; el séptimo era la residencia del mismo Dios. Estas especulaciones eran consideradas como las más difíciles a las que no debía ser admitido el estudioso hasta que estuviera bien preparado.

g Es difícil analizar la concepción judía de la espiritualidad de Dios. El AT, así como los hebreos que fueron sus autores, es propenso a lo material; no muestra ningún concepto de actividad puramente intelectual, tal como era desarrollada por los filósofos griegos. Sin embargo, el AT y el judaísmo sabían perfectamente que Dios era espíritu, no materia, aun cuando con frecuencia hablen de ojos, oídos, manos y boca de Dios. Pero vemos que el judaísmo vacila al aplicar tales metáforas a Dios. Muchos de los vívidos antropomorfismos del AT son suprimidos mediante la abstracción y la circunlocución en los LXX. Lo que faltaba en el judaísmo era un concepto positivo de la realidad espiritual. El concepto hebreo de vida era animal; no tenían filosofía mediante la cual pudieran formular una idea de la vida racional o intelectual. De aquí que, al negar toda composición material en Dios, sólo quedaba lugar para una abstracción; y éste era otro paso en orden a hacer la realidad divina más remota y menos personal.

h La santidad de Dios es una idea peculiarmente hebrea, que nosotros no podemos expresar con un término adecuado. Santidad no es tanto un atributo divino cuanto la misma divinidad; es lo que distingue a Dios, en cuanto tal, de sus criaturas. En lenguaje moderno, es la trascendencia divina. Es más que bondad moral, aunque este elemento no está excluído; es la superioridad moral y física de Dios sobre sus criaturas. En el judaísmo, se da gran importancia al aspecto moral de santidad. Uno de los títulos de Dios empleados con mayor frecuencia en la literatura rabínica es «el Santo».

592a La doctrina de la **providencia** estaba muy desarrollada, en muchos aspectos, dentro del judaísmo. Ninguna verdad es propuesta en el AT con más énfasis, tanto en las partes discursivas como en las narrativas, que la verdad de la intervención de Dios en los asuntos humanos. El pensamiento dominante de la creencia judía en la providencia era que cuanto sucede es obra de Dios. Sin embargo, esta doctrina era aplicada principalmente a los sucesos dentro de una escala nacional o mundial: en particular a la historia de los judíos y de los grandes imperios mundiales de la antigüedad. La idea de la acción de Dios sobre el alma individual estaba menos desarrollada. En esto, como en otras cuestiones doctrinales, el pensamiento judío estaba más interesado en las cosas externas. La cuestión de la relación de la doctrina de la providencia con la libertad y la responsabilidad humanas no era solucionada en el judaísmo, o, mejor dicho, no se planteaba siquiera. Josefo dice que los fariseos ocupaban una posición intermedia entre los esenios, que negaban la libertad humana, y los saduceos, que negaban la providencia; pero la mayoría de los exegetas creen que Josefo ha simplificado demasiado las enseñanzas de estas sectas. En el judaísmo, tal como lo sabemos por la literatura hoy existente, la libertad y la responsabilidad humanas son afirmadas juntamente con la verdad de

que todo lo que sucede es obra de Dios; la aparente antinomia es ignorada. Una consecuencia de la fe judía en la intervención divina era la facilidad para creer en historias maravillosas y milagrosas. En casi todas las páginas de la literatura rabínica y apocalíptica aparece una exagerada credulidad, que abunda en anécdotas maravillosas, que no sólo son grotescas, sino también, con bastante frecuencia, indecorosas; sin embargo, se atribuyen todas tranquilamente a Dios. **592a**

La doctrina de la providencia implica la omnisciencia divina y la presciencia de los sucesos humanos, lo cual afirma el judaísmo; y de la doctrina de la presciencia divina se sigue la de la predestinación. En esto el judaísmo rebasó con mucho la base doctrinal del AT, especialmente la literatura apocalíptica, que revela los sucesos futuros como decretados y determinados con anticipación. La elección de Israel como pueblo escogido implicaba la reprobación de los gentiles, que, por consiguiente, son considerados como irremediablemente excluídos del plan de salvación. **b**

Un contrapeso a la despersonalización de Dios se encuentra en el realce que da el judaísmo a la bondad y misericordia divinas. La oración judía está llena de expresiones de acción de gracias por los beneficios divinos. Y si bien el judaísmo es altamente consciente del pecado, no obstante tiene una fe profunda en la misericordia divina para el pecador arrepentido. Sin embargo, se creía que la misericordia divina no alcanzaría a todos los pecadores. El judaísmo dividía toda la humanidad en dos clases: los buenos, cuyas caídas ocasionales eran rápidamente lloradas y fácilmente perdonadas, y los malos, impenitentes empedernidos. Para estos últimos, Dios no tenía ni podía tener misericordia. Entre los pecadores empedernidos estaban incluídos todos los gentiles y los judíos helenizantes; para los fariseos, todo el que no observaba la ley era maldito. Estas opiniones de los círculos oficiales del judaísmo tenían poco o ningún efecto sobre la piedad del judío ordinario.

Otro efecto del concepto abstracto y trascendental de Dios era la personificación de ciertos atributos divinos. Esto tenía una base en el AT: el espíritu de Dios incubaba sobre la superficie de las aguas (Gén 1, 2); el Señor envía su palabra para cumplir su obra, Is 55, 11; la sabiduría de Dios le ayuda en la obra de la creación, Prov 8, 22 ss, y podrían citarse otros muchos textos. En el AT estas personificaciones no son realmente distintas del mismo Dios; son locuciones poéticas e imaginativas acerca de los atributos divinos en cuanto manifestados en la creación. En el judaísmo se emplean con mucha frecuencia estas personificaciones, especialmente el espíritu, la palabra *(memra)*, la sabiduría, *šekinah* (habitación, e.d., presencia). El espíritu es la fuerza creativa; por medio de la *šekinah*, Dios está presente en todas partes. Excepto en un caso, no existe en el pensamiento del judaísmo ninguna diferencia real entre estas personificaciones y el mismo Dios. Son empleadas como subtítulos del nombre divino, y permitían a los judíos hablar de las obras externas de Dios sin atribuírselas a Él directamente. De esta práctica difiere Filón de Alejandría, que parece haber tratado los atributos personificados como seres intermedios entre Dios y los ángeles, con una realidad propia y distinta. **c**

592d **B. Ángeles y demonios** — Los ángeles son mencionados con frecuencia en todos los libros del AT, tanto en los primitivos como en los más recientes. Aparecen como los portadores de la revelación divina, como los ejecutores de los juicios divinos y como la comitiva celeste de Dios. El judaísmo amplió la doctrina de los ángeles mucho más allá de lo que se contenía en el AT. Los ángeles eran concebidos como seres espirituales, al menos en el sentido de que no estaban compuestos de tosca materia terrestre; pero también aquí los judíos carecían de un concepto positivo de espiritualidad, y no lograron elaborar otra idea más avanzada que la de la mera negación del cuerpo. Las especulaciones del *haggadah* abundan en descripciones de la forma material de los ángeles, que ciertamente se creía eran invisibles a los ojos mortales; son descritos como formas humanas gigantescas y aladas. En los escritos rabínicos se da a los ángeles una naturaleza ígnea, basándose en una mala inteligencia del Sal 103, 4. La teoría de los coros angélicos aparece ya en los libros de Enoc; en el primer libro de Enoc se mencionan siete coros, en el segundo nueve. Se dan los nombres de los siete arcángeles: Uriel, Rafael, Raguel, Miguel, Sarakiel, Gabriel y Jeremiel. Miguel es el espíritu custodio de Israel (cf. Dan 10, 21).

e El interés del judaísmo en los ángeles proviene del sentimiento que tenía de que Dios estaba lejos. En el AT, donde el sentido de la realidad presente de Dios es tan penetrante, los ángeles desempeñan un papel relativamente pequeño. En el judaísmo existía la necesidad de multiplicar los intermediarios. Muchas operaciones que el AT atribuye a Dios directamente se asignan a los ángeles en el judaísmo. Esto ocurre en los LXX, donde el ángel del Señor reemplaza algunas veces al nombre divino del original hebreo, y en algunos pasajes inciertos del TM, donde el nombre divino y el ángel del Señor han venido a ser inextricablemente confundidos. En las especulaciones del *haggadah*, las funciones de los ángeles han sido notablemente ampliadas rebasando la doctrina del AT. El judaísmo también los describe como el séquito divino; pero la descripción detallada imaginativamente, no carece de ningún pormenor para ser completa. Los ángeles presiden los elementos del universo material y los cuerpos celestes; atractiva opinión que sobrevivió en la Edad Media cuando, fusionada con la teoría aristotélica de las inteligencias separadas, dió lugar a su vez a la teoría de que los movimientos de las esferas celestes estaban gobernados por ángeles. Presidían las naciones, cada una de las cuales tiene su espíritu tutelar: una deducción de Dan 10, 20 s. Los ángeles intervienen activamente en la historia y son los agentes de los milagros. Pero su función más importante era la de intermediarios de la revelación divina. En los libros proféticos más antiguos, el profeta refiere la palabra del Señor que él mismo ha escuchado. En los libros de Zacarías y Daniel, no obstante, aparece un «ángel intérprete», que comunica la palabra del Señor, o explica la significación de las visiones del profeta. En la literatura apocalíptica el ángel intérprete es el medio ordinario por el que el vidente es informado de las cosas celestiales.

593a Casi se puede decir que el AT no contiene demonología; tan raras y tan oscuras son las alusiones a un mundo de espíritus malos. La

demonología del judaísmo era más deudora a fuentes extranjeras que al AT. En esto, también las especulaciones haggádicas suplían lo que faltaba en las fuentes auténticas. Lo mismo que los ángeles, los demonios eran conocidos por su nombre; el jefe de los espíritus malos era Satán (mencionado en Job 1 y 2, y Zac 3, pero no ciertamente como espíritu malo); la palabra hebr. significa «adversario», «acusador». Satán parece ser idéntico a Mastema, mencionado en algunas ocasiones en la literatura judía extrabíblica. Otro espíritu malo mencionado con frecuencia es Beliar o Belial. La palabra hebr. *b*ᵉ*lîya*ʿ*al* significa probablemente «inútil»; en el AT un «hijo de belial» es el que no sirve para nada (bueno), un malvado. El origen de los espíritus malos era un asunto de gran interés en el *haggadah*. Según parece no habrían sido creados malos, sino que su maldad era atribuída a algún pecado. La creencia más ordinariamente aceptada afirmaba que eran los «hijos de Dios» de Gén 6, 1-4, que pecaron con las «hijas de los hombres». **593a**

De ordinario la creencia estaba desfigurada con una gran cantidad de supersticiones, que eran probablemente de origen babilónico, ya que la demonología babilónica estaba muy desarrollada. Casi todos los daños, desgracias o inconveniencias concebibles se atribuían a la malevolencia demoníaca; y los innumerables demonios que amenazaban el bienestar humano sólo se podían evitar por medio de conjuros y ritos mágicos. Los hechizos y la magia se practicaban entre los judíos; el llevar amuletos contra los demonios era cosa muy frecuente.

C. Mesianismo — La concepción mesiánica de los judíos puede ser definida con Bonsirven como «la convicción de que el pueblo escogido por Dios no puede desaparecer, de que obtendrá su perfección y alcanzará la plenitud que Dios le ha asignado solamente en un futuro más o menos remoto, "al fin de los días"» (*Judaïsme* I, 341). La corriente de la esperanza mesiánica pasa de uno a otro extremo por todo el AT. Su más perfecto desenvolvimiento en la literatura extrabíblica se encuentra en los libros apocalípticos. En el NT existen muchas alusiones a la esperanza mesiánica; y por estas alusiones, se ve claramente que la forma que tomó esta espera en el período del NT era más bien material, temporal y nacional, que espiritual, eterna y universal. Podemos seguir las huellas de esta concepción en la literatura, especialmente en los escritos apocalípticos. **b**

El futuro mesiánico era llamado los «días del Mesías», o «el fin de los días», aunque bajo estas dos denominaciones se ocultan dos concepciones distintas. Los días del Mesías miraban principalmente a la restauración nacional de los judíos; y el fin de los días se refería más bien a la consumación universal del mundo. En ambas concepciones, el cumplimiento del futuro mesiánico era el efecto de una intervención divina directa, de una manifestación cósmica de Dios en su majestad y poder. Esta intervención divina, más bien que la obra del mismo Mesías, era la causa que había de obrar la salvación. La era mesiánica sería iniciada por el precursor del Mesías, que era Elías, el ángel de la alianza (basado en Mal 3, 1; 4, 5; cf. §§ 555-8; 670-1). La venida del Mesías iba precedida (o acompañada) de las tribulaciones mesiánicas; lo cual estaba basado en las predicciones apocalípticas de los libros proféticos del AT (tales como Is 24-27). Este **c**

593c período era de duración indefinida, estaba lleno de calamidades espirituales y temporales, de convulsiones de la naturaleza, y en él los malos triunfarían, etc. La venida del Mesías coincidía (de un modo general) con el fin del mundo; y parece que en tiempos del NT había sido ampliamente aceptada la creencia de que dicho fin estaba cercano. La especulación judía estaba absorbida en el esfuerzo por determinar cuándo tendría lugar la consumación del mundo, para lo cual se hacían varios cálculos. El más popular parece haber sido el que calculaba la duración del mundo en siete períodos de un millar de años cada uno (según los siete días de la creación); el último período, el milenio, se iniciaba con la venida del Mesías, y el establecimiento, sobre la tierra, de un reino de goces materiales y sensibles. Pasado este período, los justos serían trasladados «al mundo venidero». Tal creencia en un millar de años de alegría terrenal fué aceptada por algunos de los Padres de la Iglesia y por muchos cristianos durante los primeros siglos de nuestra era.

d Este reino mesiánico es identificado, en cualquiera de las concepciones, con el reino de Israel restaurado en Palestina y proveniente de la dispersión; mas la literatura judía extrabíblica manifiesta gran confusión al describirlo. Según Bonsirven, estas concepciones pueden ser clasificadas, aunque resulta imposible no incurrir en alguna omisión (*Judaïsme* I, 418 ss).

Concepciones del reino mesiánico — A. Mesianismo de dos períodos: «los días del Mesías», en los que el reino de Israel es restaurado y las naciones gentiles destruídas; esto tiene lugar sobre la tierra. «El mundo venidero» se realiza en un universo supraterreno, donde los justos son premiados con todas las alegrías.

B. Mesianismo trascendental. En esta concepción no se da ningún reino mesiánico sobre la tierra. El escenario de la salvación es el cielo o el paraíso.

e **C.** Mesianismo escatológico. Es éste una contaminación de A y de B. Bajo esta forma, que contiene diversas variantes, la resurrección y el juicio son transferidos del «mundo venidero» a los tiempos mesiánicos sobre la tierra; o bien, los días del Mesías son prolongados, hasta el infinito, sin hacer distinción entre los días del Mesías y el mundo futuro; o también, el mundo presente es transfigurado en un mundo transcendental futuro, sin ningún cambio de escenario entre la tierra y el cielo.

El mesianismo escatológico era la creencia más común entre los judíos en la época del NT. Las demás concepciones se encuentran en dos de las obras apocalípticas más importantes, aparte de otros escritos: el mesianismo de los dos períodos se encuentra en el Apocalipsis de Esdras, y los libros de Enoc (que no forman una unidad literaria) contienen tanto el mesianismo transcendental como el escatológico. En los escritos apocalípticos la suerte de las naciones paganas es tratada con alguna incertidumbre: unas veces son destruídas en la guerra que el Mesías (sin ninguna ayuda humana o poder terreno, y sólo por la maravillosa intervención de Dios) sostiene contra ellas; otras veces, son conservadas a través de los tiempos mesiánicos, durante los cuales guerrean contra el Mesías y el reino de Dios sobre

la tierra, hasta que llegue el juicio y la destrucción final en la catástrofe universal del «fin de los días». En realidad los escritores apocalípticos estaban menos preocupados de la suerte de las naciones paganas que de la restauración del reino de Israel. 593e

El centro de la esperanza nacional era el reino mesiánico, el «reino f
de Dios». En el AT, Yahvé mismo es el rey de Israel (cf. Sal 92; 94-99). El reino de Dios es idéntico al reino judío, ora se le sitúe sobre la tierra ora en el cielo. En el mesianismo de los dos períodos y en el mesianismo escatológico, el reino de Dios sobre la tierra está ubicado en Palestina. El centro del reino mesiánico es Jerusalén, agrandada y reedificada con decorosa magnificencia. Toda la superficie de la región será transformada en los tiempos mesiánicos. Una tierra semiárida abundará en corrientes de agua y será prodigiosamente fértil. Prevalecerá la felicidad material y la satisfacción de todos los deseos sensibles, y, cuando sean destruídas todas las naciones gentiles, reinará la paz universal. Mas este reino no es exclusivamente de carácter material y nacional, ya que el establecimiento del reino presupone una renovación moral del pueblo; y los malos no tendrán lugar en el reino. El culto de Dios se llevará a cabo en el templo con toda solemnidad, y la riqueza de las naciones será empleada en el servicio del culto.

El Mesías – La palabra hebr. *māšîḥ*^{a} (gr. *χριστός)* significa «ungido». 594a
Este título no es aplicado al libertador esperado en el AT (algunos exegetas piensan que la palabra le es aplicada en Dan 9, 25). En el AT se asigna a los reyes y sacerdotes, los cuales antes de empezar su ministerio eran consagrados mediante una unción para indicar la santidad de su oficio. En los libros de Enoc y Esdras, se habla del Mesías como preexistente en los cielos antes de su aparición sobre la tierra; es sobrehumano, y ocupa una posición intermedia entre Dios y el hombre, mas sin identificarse con ninguno de los dos; y está dotado de propiedades transcendentales. En los libros de Enoc (en los que también es llamado «el Elegido») aparece de repente y de un modo sobrenatural en la gloria de su triunfo; mas esta concepción no era, en general, aceptada dentro del judaísmo. La concepción más tradicional representaba al Mesías guerreando contra los enemigos de Israel, y viniendo a establecer al mismo tiempo el reino de Dios sobre la tierra. En los Salmos de Salomón que pertenecen al siglo I a.C., es representado como un rey humano, como un gran guerrero, que reina sobre el reino restaurado de Israel, en Palestina. A pesar de que la venida del Mesías como rey es característica de la esperanza mesiánica en el AT y se menciona con mucha frecuencia en las oraciones del judaísmo, no obstante existe un elemento de vaguedad en la concepción del Mesías rey. Residirá en Jerusalén, gobernará a su pueblo y hará juicio en los casos legales. Pero su obra como un agente de las bendiciones espirituales o materiales permanece indefinida. Bonsirven afirma que no es representado en la literatura judía extrabíblica como obrador de milagros. Y en la literatura rabínica, a diferencia de la apocalíptica, las cualidades transcendentales y sobrehumanas del Mesías son suprimidas, y se hace resaltar su pura humanidad.

La idea de un Mesías sufriente fué enteramente ajena al judaísmo. b
No se encuentra en la literatura apocalíptica, y sólo en los escritos

594b rabínicos aparecen algunas alusiones. Es muy probable que tal idea haya sido suprimida sobre todo después de la predicación del cristianismo. Las poquísimas alusiones a ella que existen están basadas en Is 53. Sin embargo, reconciliar los sufrimientos del siervo del Señor allí descritos con el rey mesiánico era demasiado difícil, y, por eso, vemos que los sufrimientos son atribuídos a otro Mesías, el hijo de José. El rey mesiánico es el Mesías, hijo de David, aunque en una ocasión se le llama hijo de Leví, de donde resultaría un rey sacerdote. Esta idea nació probablemente como consecuencia de la unión de la dignidad real y sacerdotal en la persona de Simón, de la dinastía asmonea; cf. § 68 *f*.

Este breve resumen no nos puede hacer ver más que las fluctuantes e inciertas ideas judías acerca del Mesías, el cual unas veces era humano, otras sobrehumano, otras terreno y nacional, otras transcendental y universal. Esta vaguedad en el pensamiento del mismo judaísmo nos da la razón de por qué el mesianismo de los Evangelios fué propuesto con tanta precaución y reserva.

c **D. Escatología** — Es básica en la doctrina judía la creencia en la retribución de la justicia divina para buenos y malos; y nada contribuyó más a sostener la religión del judaísmo a través de los siglos durante los cuales la vida nacional se había extinguido y los judíos estaban sometidos a los imperios gentiles tanto en Palestina como en el extranjero. El concepto de Dios tal como se manifestaba en el AT y en la creencia judía consistía en la fe en un solo Dios que no es indiferente al derecho y a la injusticia, sino que impone su ley moral a todos los hombres, que premia su observancia y castiga el pecado. No obstante, la justicia divina no se manifiesta ciertamente en esta vida; de donde se sigue que debe existir una continuación de la vida más allá de la tumba, en la cual los buenos reciban su recompensa y los malos el castigo por sus fechorías. Una de las características más notables del AT es la ausencia casi total de esta doctrina en los libros anteriores al destierro. Sin embargo, las pocas y esquemáticas alusiones a la vida futura que encontramos en esos libros no nos permiten concluir que la religión del AT carecía de toda idea de retribución escatológica. Cuando la doctrina alcanzó un desenvolvimiento más amplio, se basó en la sólida fe en la justicia divina que llena todo el AT. Por eso, se puede decir con certeza que el judaísmo no es deudor de ninguna religión extranjera en lo que se refiere a su doctrina de la retribución y de la vida futura. Entre todos los pueblos antiguos, los egipcios eran los que más habían desarrollado las concepciones acerca de la vida de ultratumba; no obstante, no existe señal alguna en el AT, o en la literatura del judaísmo, de influencia egipcia en este terreno de la fe, aunque los hebreos, durante toda su historia, estuvieron en contacto con Egipto; cf. SUTCLIFFE, *The OT and the Future Life*, Londres 1947[2].

d Es difícil separar las creencias escatológicas judías de la esperanza mesiánica, puesto que el establecimiento del reino mesiánico era el último acto de la justicia retributiva divina; de aquí que la presente división sea un poco artificial. Pero puede justificarse si la miramos como consideración del destino individual de los buenos y de los malos,

mientras que, por el contrario, la fe mesiánica está más interesada en el destino nacional. 594d

Como ya hemos indicado, al establecimiento del reino mesiánico sobre la tierra siguen los «días del Mesías»; de aquí que sean una especie de transición entre «este mundo» y «el mundo venidero». En el mundo que ha de venir, los justos recibirán su completa recompensa; los rabinos afirman que ciertos pecadores no tendrán parte en el mundo futuro. Pero, del mismo modo que existe confusión en lo referente al reino de Dios terrenal y al celestial, así también hay incertidumbre acerca de si la recompensa de los justos comienza con la muerte o con la resurrección. Cuando se hace resaltar el reino mesiánico terreno, es natural que la resurrección deba preceder a toda recompensa del justo.

El juicio — La retribución es precedida de un juicio de los buenos e
y de los malos. El juicio sobre toda la humanidad precede al establecimiento del reino mesiánico. Generalmente es Dios, y no el Mesías, el juez. Esta concepción de un juicio universal está basada en el «día del Señor» de los libros proféticos del AT (p.e., Am 5, 18 ss). Es éste el acto principal en todos los esquemas mesiánico-apocalípticos, por el cual Dios derrota a sus enemigos y venga a su pueblo; pero no hay acuerdo acerca del lugar preciso en que se llevará a cabo el proceso final. Aun cuando es un juicio universal, la literatura apocalíptica lo considera como un juicio de malos solamente. La relación de los actos justos de los buenos está guardada en el libro de la vida. El juicio, tal como ya se ha indicado, se ejercerá sobre las naciones y los individuos; de aquí procede una confusión de los elementos nacionales y éticos en la idea del juicio. El judaísmo jamás llegó a la idea de que los hombres eran pesados en el juicio únicamente por sus méritos éticos.

Vida después de la muerte — La antigua concepción hebrea acerca 595a
de la naturaleza de la vida de ultratumba era extremadamente vaga. Por eso, no es de extrañar que cuando se preguntaba acerca del estado de los justos entre la muerte y la resurrección, que tendría lugar «al fin de los días», no se diese una respuesta segura. Generalmente se creía que los justos permanecerían en un estado de suspendida animación. Una excepción de esto la constituye el libro de la Sabiduría (cf. Sab 3, 1 ss). Fuera de este libro sobrevivió en el judaísmo el antiguo concepto del *šeol*, al menos en lo que se refería al estado intermedio. El *šeol* era el receptáculo de todos los muertos; un lugar donde no había ni penas ni alegrías, sino que era simplemente la negación de la vida humana tal como es conocida por la experiencia. Por lo que se refiere a los justos, es cierto que el judaísmo los concebía como en un estado de tranquilo reposo; y los malos tampoco eran castigados en realidad en el *šeol*, puesto que sus castigos eran reservados para el período que había de seguir al juicio general. En los libros de Enoc encontramos cuatro compartimientos en el šeol: para los justos que murieron como mártires, para los demás justos, para los pecadores que no fueron castigados en este mundo por sus pecados, y para los pecadores que fueron castigados en la tierra por sus pecados; estos últimos no resucitarán. El cuarto libro de Esdras describe siete alegrías de los justos

595a y siete torturas de los malos hasta el juicio. La doctrina de los escritos rabínicos era la más elaborada. Según éstos, el juicio tenía lugar en el momento de la muerte, y los justos eran inmediatamente premiados en el cielo o en el Edén, cuya localización era indefinida.

b **La resurrección de los justos** — Es imposible determinar cuándo surgió en el judaísmo la creencia en la resurrección de los muertos. No todos los escritos apocalípticos contienen esta creencia, ni tampoco era universalmente aceptada en el período del NT. El judaísmo jamás llegó a una sólida posición en lo tocante a la universalidad de la resurrección. Los justos resucitan para participar de las alegrías del reino terrestre intermedio. El lugar de su última recompensa es incierto. Se le coloca en el cielo, o en un paraíso o Edén supraterreno, o en el mundo renovado, o en el Edén terrestre. El paraíso escatológico es descrito a la manera del primitivo paraíso de Gén 2, con el árbol de vida y con las aguas de vida. El premio de los justos consiste en la vida eterna, entendido como la continuación de la vida en el cuerpo. Esta vida eterna está libre de toda pena, es una vida de tranquilo reposo en la satisfacción de todos los deseos sensibles. Según algunos rabinos, los cuerpos de los justos serán dotados en la resurrección de colosales estaturas. Los justos resucitados estarán libres de todo pecado y serán perfectos en todas las virtudes. Según el modo de pensar de los rabinos, su principal alegría será el estudio de la ley. Se percibe una insinuación de cosas más elevadas en la creencia de que la felicidad esencial de los justos reside en la comunión con Dios. Algunos rabinos distinguen siete grados de justos (en conformidad con los siete cielos), y solamente el séptimo grado, que es el más elevado, «ve a Dios». Esta concepción es muy distinta de la visión beatífica de la teología cristiana.

c **Castigo de los pecadores** — También existe a propósito del castigo de los malos una divergencia igual o aún mayor. El judaísmo fluctúa entre la aniquilación o castigo eterno después del juicio, o bien limita el castigo eterno a los pecadores notorios, tales como los judíos apóstatas o los perseguidores gentiles; o bien cree que los malvados permanecerán en el šeol. Aquellos cuya maldad no llega al grado supremo, sufrirán un castigo temporal, y después serán libertados o aniquilados. El lugar de castigo de los malos es la *Gehenna* (o *Tofet*). El primer nombre (hebr. *Gê-hin-nōm*) originariamente aludía al valle SO. de Jerusalén, que era considerado como maldito y manchado por los sacrificios humanos que allí habían sido ofrecidos bajo la monarquía hebrea. En consecuencia se empleaba como lugar para tirar los desperdicios inmundos. Existen muchas especulaciones haggádicas sobre el lugar y las dimensiones de la Gehenna. El principal tormento de los malos era el fuego; y la especulación haggádica jamás se cansó de concebir nuevas torturas para los condenados.

Estos detalles no deben oscurecer el hecho de que no había ninguna otra creencia en el mundo antiguo que tuviese la fuerza moral de la creencia judía en la retribución divina.

d **Moralidad judía**—La moralidad judía estaba asentada sobre la base firme de la fe en el carácter moral y en la justicia retributiva de Dios. En la antigüedad no hubo ninguna otra religión que propusiera una

verdadera base religiosa para la ética. En el judaísmo el motivo religioso de la ética estaba basado no sólo en el temor reverencial, sino también en el amor de Dios, «el primero y mayor mandamiento de la ley». La ley misma era la regla perfecta de conducta. Y esta ley fué impuesta a Israel como parte de la alianza. En agradecimiento por la elección de Israel como pueblo de Dios, el pueblo tomó a su cargo las obligaciones que le imponía en la ley. La importancia que el judaísmo daba a la ley como regla de conducta motivó un cambio en la concepción del pecado. En la literatura profética, pecado es una ofensa personal contra Dios, una rebelión, un adulterio contra el amor divino; en el judaísmo, pecado es una transgresión legal. Estas dos concepciones no se excluyen mutuamente; se trata sólo de la importancia respecto de uno de los aspectos. El obstáculo que se opone a la recta conducta era llamado en la literatura rabínica el *yēṣer hā rā'*, la «mala inclinación». Esta inclinación podía ser dominada mediante la ley, aunque este dominio era imperfecto. 595d

Aquí, como en otras partes, sólo se puede hacer mención de algunos de los aspectos más característicos de la moralidad judía.

Relaciones sociales — La ley manda al judío amar a su prójimo como a sí mismo. Pero la pregunta del escriba, Lc 10, 29, «¿Quién es mi prójimo?» nunca había sido contestada por el judaísmo. Generalmente, la palabra prójimo designaba a un judío, y los gentiles no eran incluídos en las obligaciones de justicia y de caridad. Por muy dura que parezca esta declaración, resume la teoría judía acerca de las relaciones sociales, tal como era formulada; sin embargo, la práctica de los judíos, especialmente en las comunidades en las que convivían con los gentiles, no se correspondía con la teoría. Admitir que los gentiles merecían la misma consideración que los judíos hubiera parecido una negación de la verdadera alianza de elección. De aquí que la regla de conducta fuese abstenerse de las relaciones sociales con los gentiles; la amistad solamente se podía dar dentro de la comunidad judía. Las obligaciones de justicia y de caridad hacia los gentiles estaban relajadas hasta un grado que nunca se determinaba exactamente. Podía uno aprovecharse del error de un gentil en una transacción, o también, según algunos autores, engañarle. Las cosas perdidas, o los bienes robados, no era necesario devolverlos a sus propietarios gentiles. Se podía ejercer la usura con los gentiles. No había obligación alguna de protegerlos de la muerte o de los ultrajes, ni prohibición de tomar venganza sobre ellos. No se les debía hacer ningún regalo; y, en teoría, ni siquiera se les debía saludar. Sin embargo, el peligro de «profanar el nombre» (e.d., de excitar revueltas contra la comunidad judía) era considerado como una razón suficiente para dar a los gentiles igual trato que a los judíos. Estas y otras determinaciones semejantes eran grandemente —aunque no enteramente— teóricas. En muchos casos judíos y gentiles vivían juntos y en armonía. e

La distinción legal entre judíos y gentiles reforzaba, como efecto inmediato, los vínculos de solidaridad de la misma comunidad judía. Esta solidaridad, dejando aparte su exclusivismo, es una de las características más simpáticas de la moral judía. El judío que se encontraba en necesidad podía contar con la ayuda de su vecino judío, incluso a costa de gran- f

595f des inconvenientes. Dar limosna era un deber sagrado, muy inculcado en la ley oral, y era considerado como medio altamente meritorio para expiar los pecados. Se presuponía que el judío debía tomar parte en las alegrías y en las penas de su prójimo, concurriendo a las fiestas familiares, doliéndose con ellos en un desastre o en una desgracia, visitando a los enfermos, asistiendo a los presos.

El trato de los esclavos, tanto según la ley como en la práctica, era mucho más humanitario que en cualquier otro código gentil. Entre los pueblos antiguos, la esclavitud era simplemente esclavitud de bienes muebles, ya que el propietario no era responsable ante nadie de la vida de su esclavo. Aun cuando la ley hacía distinción entre esclavos judíos y esclavos gentiles, el propietario judío no tenía, ni siquiera sobre sus esclavos gentiles, el derecho de vida y muerte. Al propietario le estaba prohibido infligir cualquier daño permanente, y si alguna vez se llevaba a efecto, ello daba, *ipso facto*, derecho al esclavo a quedar en libertad; sin embargo, no estaba determinado ningún castigo si un esclavo moría, inadvertidamente, a consecuencia del trato severo recibido.

596a **Moralidad de la familia** — El matrimonio era para el judío el cumplimiento del precepto «creced y multiplicaos», Gén 1, 28. Los hijos, cuanto más numerosos mejor, eran bendiciones que Dios enviaba a un matrimonio, y era obligación procrear una numerosa familia. Impedimentos que prohibían el matrimonio eran la consanguinidad, la impotencia y la diferencia de religión. La poligamia fué permitida, dentro de los límites de la ley; mas parece que en la época del NT era muy raramente practicada, bien por razones económicas bien por otros motivos; únicamente los ricos tenían medios para sostener un harén. Y existen indicaciones de que la monogamia era considerada como un ideal más elevado.

b La posición de la esposa judía era, en general, más elevada que la de la esposa en el mundo greco-romano. La misoginia del Talmud es tan profunda como para resultar divertida; pero es un testimonio indirecto de la libertad de las mujeres. En teoría, la mujer era según la ley, propiedad de su marido; mas la práctica de la monogamia, que iba prevaleciendo, significaba una protección para ella, aunque la esposa, bajo cualquier aspecto, dependía absolutamente de su marido. En teoría también la ley judía estaba gobernada por la doble norma: el comercio sexual ilícito no era considerado como adulterio a menos que la mujer estuviera casada. El divorcio estaba permitido según la ley; pero los escribas estaban divididos acerca de la significación de la «cosa vergonzosa» que es considerada en el Dt 24, 1, como razón suficiente para divorciarse. La escuela de Sammay solamente permitía el divorcio por razón de adulterio; la escuela de Hillel lo permitía incluso si una esposa cocinaba mal, o si el marido encontraba otra mujer que le agradase más. El divorcio era sólo un privilegio del marido.

c Los hijos estaban obligados muy estrictamente a reverenciar y a obedecer a sus padres, y a sustentarlos cuando fuesen viejos. El poder del padre no era ilimitado, como en la ley romana, que confería al padre el dominio de la vida y muerte; no obstante, según la

ley, la rebelión o una grave irreverencia era un crimen capital, que debía ser juzgado por un tribunal. La exposición de niños, especialmente de hembras, que era tan frecuente entre los griegos y romanos, no se daba entre los judíos. El padre intervenía el matrimonio de sus hijos por medio de la ley de la adquisición de la novia[1]. **596c**

Tanto en la teoría como en la práctica la moralidad de la familia judía era inmensamente superior a la moralidad familiar en el helenismo. La familia judía se mantenía de continuo como unidad estable y bien ajustada, en la que los miembros se sostenían mutuamente, y en la que se observaban las obligaciones sustanciales de los padres y de los hijos. La familia era también una unidad religiosa, en la que se recitaban las oraciones ordinarias y se celebraban las fiestas. La solidaridad familiar de los judíos debe ser contada entre las razones que contribuyeron a la fuerte resistencia del judaísmo en contra de la asimilación.

Moralidad individual – Entre los rasgos característicos de la mora- **d**
lidad individual judía podemos mencionar la estima en que los judíos tenían la castidad y las riquezas. Es perfectamente cierto que la castidad no era estimada en ninguna parte del mundo helenístico excepto entre los judíos. Entre éstos, una joven soltera se suponía que era virgen, y el que la sedujese podía ser obligado legalmente a casarse con ella o a pagar el precio de adquisición. Una virgen ya prometida o una esposa eran castigadas con la muerte, según la ley, cuando faltaban a la castidad; y, aun cuando no sea cierto que tal castigo fuese ordinariamente infligido, el judaísmo estimaba esta virtud como la principal de la mujer. También era impuesta la pena de muerte al varón cómplice, si la mujer con quien había cometido la falta era una virgen ya prometida o una esposa. La mujer era o bien una virgen soltera, y como a tal protegida por los derechos de propiedad de su padre, o bien una esposa, y, por lo tanto, sujeta a los derechos de propiedad de su marido. La prostitución estaba estrictamente prohibida. El vicio contra natura que tanto desfiguraba la cultura helenística estaba prohibido por la ley judía.

Por otra parte, tenemos la estima de las riquezas, que eran consi- **e**
deradas como señal de las bendiciones de Dios; en cambio, la pobreza era una maldición, y un signo probable de pecado. A este propósito es justo anotar que el judío palestinense por término medio era extremadamente pobre. En la mayoría de los empleos competía con el trabajo del esclavo; no solía disponer, tal como lo expone el canónigo Deane, de ningún ahorro o reserva, y apenas si el jornal diario le separaba de la indigencia absoluta; el menor desastre podía reducirle a él y a su familia a la esclavitud. En tales circunstancias, es fácil comprender que el judaísmo fuese un tanto laxo en sus normas de honestidad, especialmente en lo referente a los gentiles, y se tolerase cualquier procedimiento, casi rayano en el hurto, para hacerse con dinero. Difícilmente hallará alguien en la literatura judía extrabíblica una categórica condenación de la avaricia. La rica aristocracia vivía en la opulencia, y era envidiada y odiada al mismo tiempo. El pobre podía consolarse soñando con el reino mesiánico, en el que todo hombre sería rico.

596e En resumen, el judaísmo imponía a sus seguidores una norma de moralidad que era muy superior a cualquier otra en el mundo de aquellos tiempos. El judío medio era, por todas estas normas que conocemos, un hombre bueno y religioso.

f **Piedad judía** — Las fuentes referentes a la religión del judaísmo no nos proporcionan mucha información acerca de la religión personal del judío medio, «el pueblo de la tierra». No obstante, la ley, el culto, y las doctrinas de los escritos rabínicos y apocalípticos no exponen todo el asunto. La piedad judía se manifiesta en su modo más perfecto en las oraciones que han sido conservadas. Como éstas evidencian claramente, el judío vivía en estrecha comunión personal con Dios. Dios es invocado no sólo como creador y rey, sino también como padre que se preocupa de sus criaturas. La oración judía jamás omite los elementos de adoración, alabanza, y acción de gracias por los beneficios pasados, y hace sus peticiones con plena confianza de que serán oídas. El judaísmo, como se ve por su aspecto mesiánico, es una religión de esperanza y confianza. La oración ocupaba una parte muy amplia en la vida del judío; *šema* y *šemōneh ʿesrê* (las «dieciocho bendiciones») debían recitarse diariamente; se hacía oración en las comidas y al comienzo de actividades importantes. El judío no se avergonzaba de rezar en público, aunque los fariseos llevaron la devoción externa hasta el punto de una mera ostentación. El sentimiento de pecado y las profesiones de arrepentimiento nunca faltan en dichas oraciones; pero existe una firme confianza en la bondad y misericordia de Dios. Se encuentra también en ellas un fuerte sentimiento de resignación a la voluntad divina; los males que vienen sobre el pueblo son el justo castigo por sus pecados, y el arrepentimiento acelerará la venida del reino mesiánico. El judaísmo es una religión de observancias externas; pero también nutrió una genuina piedad interior única en su tiempo

EL MUNDO PAGANO EN TIEMPOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Por W. REES

Bibliografía — Generalidades: *LIVINGSTONE, *The Legacy of Greece*, 1922; trad. esp.: *El Legado de Grecia*, Madrid 1944; el mismo, *The Pageant of Greece*, 1923; *T. R. GLOVER, *The Ancient World*, 1935; *L. WHIBLEY, *A Companion to Greek Studies*, 1931[4]; *J. E. SANDYS, *A Companion to Latin Studies*, 1921[3]; *M. ROSTOVTZEFF, *Social and Economic History of the Roman Empire*, 1926; trad. esp. por López Ballesteros: *Historia social y económica del imperio romano*, 2 vols., Madrid 1937; L. LAURAND y A. LARRAS, *Manuel des Études Grecques et Latines*, 2 vols., París 1956. 597a

Gobierno: CAH, vol. x, 1934; *F. B. MARSH, *The Founding of the Roman Empire*, 1932; *H. STUART JONES, *The Roman Empire*, 1908; *Sir H. MAINE, *Ancient Law*, 1861, Everyman Library 1936[4]; * H. GROSE HODGE, *Roman Panorama*, 1944.

Religión: *T. R. GLOVER, *The Conflict of Religions in the Roman Empire*, 1909; *FARNELL, *An Outline of History of Greek Religion*, 1921; *W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, 1935; trad. fr. 1955; M. J. LAGRANGE, *Introduction à l'étude du NT, IV Critique Historique, I Les mystères: l'orphisme*, París 1937[2]; H. JEANMAIRE, *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus*, París 1951; V. MAGNIEN, *Les mystères d'Éleusis*, París 1938[2]; *F. G. CHURCH, *The Trial and Death of Socrates*, 1880; *WARDE FOWLER, *The Religious Expirience of the Roman People*, 1911.

Moral: E. R. BEVAN, *Stoics and Sceptics*, 1913; EPICTETO, *Discursos;* S. DILL, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, 1905.

Vida social y costumbres: FRIEDLÄNDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, 4 vols., 1921-23[10]; hay trad. ingl., 1908-1913; trad. esp. abrev.: *La sociedad Romana*, México 1947.

INTRODUCCIÓN

La helenización de oriente — Debemos ante todo recordar algunos hechos históricos. La civilización apareció en oriente poco antes del año 3000 a.C., pero sólo después del año 1000 a.C. la primera de todas las naciones europeas, es decir, Grecia, se civilizó. Los griegos habían aprendido mucho de oriente, mas pronto sobrepasaron a sus maestros e introdujeron importantes innovaciones (amplia educación, gobierno democrático, etc.) que oriente jamás había conocido. Poco después del año 500 a.C. los persas reunieron toda la fuerza de oriente para conquistar a Europa. Los pequeños estados griegos, guiados por Atenas, los derrotaron totalmente. A partir de entonces las naciones b

597b orientales, de hecho aunque no siempre de palabra, reconocieron a los griegos como la primera nación del mundo. Europa había alcanzado y dejado atrás al oriente. En la centuria siguiente los griegos, bajo Alejandro Magno, conquistaron el territorio persa y fundaron un imperio que se extendía desde Egipto hasta la India. Pronto se dividió en diversas porciones, pero los reyes griegos lograron mantenerse en Egipto, Siria y Asia Menor, y se esforzaron por implantar la cultura europea entre los antiguos pueblos de aquellas regiones. Alrededor del Mediterráneo oriental se estableció una clase dirigente griega. Nuevas ciudades griegas surgieron por doquier, y la lengua, las costumbres y las ideas helénicas, se fueron extendiendo de siglo en siglo hasta que toda la clase educada llegó a ser griega por la cultura, aunque en su mayor parte no lo fuese por la sangre.

c **Intervención romana** — Sin embargo, los Estados griegos resultaron incapaces de llevar a término la tarea que habían emprendido, a saber, la europeización del Oriente Próximo. Decayeron y su obra estaba en peligro de perecer cuando una potencia más fuerte se presentó en su socorro. Ésta fué Roma. Los romanos fueron la segunda nación de Europa que se civilizó; debían su civilización a Grecia, y en especial a Atenas. Adoptaron la cultura griega en toda su plenitud en el siglo II a.C., y en el siglo siguiente tomaron a su cargo el gobierno directo de las regiones del Mediterráneo oriental. Como soldados, hombres de Estado y juristas que eran, poseían valiosas dotes que los griegos no tuvieron, y bajo su tolerante supervisión se estableció por fin sólidamente en estas regiones la civilización griega. En tiempos del NT el proceso no se había consumado más que en parte. Un proceso similar tiene lugar en nuestros días en estas regiones, mas hoy día la obra está sólo en sus comienzos, mientras que en la época de nuestro Señor estaba ya muy avanzada. Estos países, incluyendo Palestina, eran mucho más europeos de lo que puedan serlo ahora. Sólo la religión judía no había sido sumergida por la inundación venida de occidente.

d **Los estratos de la sociedad** — Tres cosas, por tanto, deben ser distinguidas en estas regiones: en primer lugar, las características nacionales de las razas nativas (frigios, sirios, egipcios, etc.); en segundo lugar, la cultura y la lengua griegas, que se iban extendiendo sobre éstas; en tercer lugar, el gobierno romano, que empleaba su influencia para promover la penetración griega. Por eso, la sociedad era heterogénea e inestable: lo antiguo y lo asiático iba perdiendo terreno en todas partes ante lo nuevo y lo europeo. En los distritos rurales las clases más humildes —pequeños labradores, braceros y esclavos— vivían poco más o menos como habían vivido sus antepasados mil años antes, hablaban el egipcio, el lidio u otra lengua local, conservaban muchas costumbres y cultos antiguos, pero no cabe duda que acusaban la influencia de la cultura griega y del gobierno romano. Su clase dirigente y también la clase media habían adoptado las costumbres y la lengua griega, y éstos mismos se tenían por griegos. Estaban apartados de sus propios compatriotas sin educación a quienes despreciaban como una nación prácticamente diferente e inferior, y aunque no acogieron con alegría la dominación romana se sentían más cerca de los romanos

que de la masa de sus atrasados compatriotas. En todas las ciudades, cualquiera que fuese su extensión, el griego era la lengua oficial, y todos los ciudadanos tenían, al menos, un conocimiento superficial de ella. En la cima de la escala social estaban los romanos, es decir, los funcionarios romanos o más o menos romanizados, los militares, mercaderes y visitantes. Su categoría social, como miembros de la raza gobernante, les hacía merecedores de un trato de mayor consideración, y ellos mismos, aunque eran hombres de muy variados méritos y cultura, tendían a asumir un aire de superioridad incluso sobre los espíritus más selectos de entre las razas subyugadas. **597d**

Por tanto, el mundo del Mediterráneo oriental ofrecía un cuadro muy complejo: una mezcolanza de razas, decadentes unas, atrasadas otras, una civilización helenizada y una armazón política romana dentro de la cual encajaba todo.

GOBIERNO

La tradición nacional romana y su expansión — El carácter nacional **e**
de los romanos no era tan abierto y brillante como el de los griegos, pero tenía sobre éstos la ventaja que representaban algunas valiosas cualidades, las llamadas virtudes cívicas, las cualidades que hacen un buen ciudadano: laboriosidad, prudencia y destreza, frugalidad, honradez cotidiana, fidelidad a las promesas, afecto al hogar y a la patria y valor para defenderlos, obediencia a la ley y a la autoridad, aversión al cambio y a las novedades, respeto a los derechos y a las posesiones de los demás, y firmeza en defender lo suyo propio. Tal carácter no es muy llamativo, pero resulta eficiente y resiste bien las adversidades. Los fallos a que está expuesto son la estrechez, el rigorismo, la arrogancia, la insensibilidad, la avaricia, la tosquedad y la intemperancia; fallos que son demasiado frecuentes en toda la historia de Roma. Sin embargo, éste era el carácter que había convertido al Estado romano en el más fuerte de cuantos el mundo había visto.

Este carácter nacional o tradición no brotó de la sangre, sino que **f**
se fué fraguando poco a poco bajo el apremio de las circunstancias, o mejor, de la Providencia. Estaba ya formado dentro del pequeño Estado romano hacia el año 300 a.C., y llegó a ser, en un siglo o dos, la característica de una nación itálica, constituída por varias razas entre las que los romanos eran sólo una de tantas. En la era cristiana los descendientes de los primitivos romanos iban degenerando, pero la tradición aún era vigorosa y seguía extendiéndose. Estaba principalmente representada por la población de las ciudades provinciales de Italia. En el siglo I d.C. gana las clases dirigentes de los países inmediatos, especialmente las Galias e Hispania. De ellos, sólo unos pocos tenían ascendencia romana o itálica; sin embargo, en adelante, cuando hablamos de los romanos, designamos principalmente a estos hombres. Han merecido el nombre porque mantuvieron y continuaron la gran tradición de las virtudes cívicas y del servicio al Estado.

Autocracia y culto al emperador — El imperio romano, la poderosa **q**
estructura establecida por los romanos, encerraba ahora el Medite-

597g rráneo, y se había extendido últimamente hacia el norte, llegando hasta el Rin y el Danubio. Poco antes del nacimiento de Cristo, su gobierno se había convertido en una autocracia. Era la forma de gobierno que los griegos y los romanos de épocas más antiguas, cuando vivían en pequeños estados democráticos o aristocráticos, habían aborrecido con odio fanático. Sin embargo, la autocracia fué considerada como el único gobierno practicable en un gran estado: estaba reservado a otros países de Europa el resolver, mucho más tarde, este problema por medio de asambleas representativas. De esta manera, los griegos primeramente, y después también los romanos, tuvieron que someterse al despotismo. El odio a este régimen continuó largo tiempo entre la gente educada de ambos pueblos, y fué mantenido vivo por sus literaturas respectivas, especialmente la oratoria, que constituía el principal estudio de los jóvenes de las clases acomodadas. Para calmar a los descontentos, los déspotas conservaron gran parte del lenguaje y de las formas de los días de la república: el monarca romano no era llamado rey, sino únicamente primer ciudadano *(princeps)* y generalísimo del ejército *(imperator)*. Sin embargo, la masa de la población, tanto en Italia como en otras partes, no se sentía descontenta. No estaban lo suficientemente educados para formular penosas comparaciones entre el presente y el pasado, y, por otra parte, gozaban de mayor bienestar que el que tenían en tiempos de la república.

h El poder de los emperadores romanos (como los llamamos ahora) dependía del dominio que tenían de las fuerzas armadas, y no de un título hereditario o de una elección. Sólo el ejército podía oponerse o destronar al emperador, y con su apoyo podía desafiar la opinión pública y los deseos de los ciudadanos. Pues su poder sobre ellos era absoluto, y ninguna ley ni costumbre puso jamás límite efectivo sobre él. Los reinados de los malos emperadores ofrecen un repugnante cuadro de tiranía y de servidumbre. El antiguo senado o consejo de nobles aún subsistía. No era hereditario, sino que se componía de aquellos que habían ejercido los principales cargos del Estado. Ser senador era la más alta ambición de un hombre público, mas el senado muy raramente se atrevía a disentir del emperador.

En las provincias orientales del imperio era antigua la costumbre de tratar a los reyes como dioses, de ofrecer sacrificios a sus estatuas, de edificarles templos. Estos países tributaban ahora los mismos honores a los emperadores romanos. Los primeros emperadores rehusaron todo intento de divinización y prohibieron semejante culto en occidente (SUETONIO, *Aug.* 52; TAC. *An.* 4, 37), pero lo toleraban en oriente, y con el tiempo se fué extendiendo inevitablemente y vino a ser considerado como una necesidad política. El rehusar culto al emperador era considerado irrespetuoso, desleal, y equivalía, por tanto, a una traición. Llegó a ser castigado con la pena capital.

i **El gobierno central y las provincias** — Italia y, en grado no menor, Egipto (del que aquélla dependía en el aprovisionamiento de cereales) estaban directamente sujetas al emperador, y análogamente una gran parte de la hacienda y el mando del ejército en todo el imperio. Los numerosos asuntos que pesaban sobre el emperador dieron pie

al desarrollo de una enorme burocracia. Estaba formada por hombres **597l**
que lo debían todo al emperador, sus propios esclavos y libertos o bien hombres de origen humilde a quienes él había encumbrado y enriquecido. Bajo algunos emperadores débiles y sospechosos, los libertos llegaron a acumular millones y a desempeñar el cargo de ministro del imperio. Éste, con excepción de Italia, estaba dividido en treinta o cuarenta provincias, cada una de las cuales tenía su gobernador, de nombramiento o propuesta imperial, que ordinariamente conservaba su puesto por un período de uno a tres años. Las provincias más importantes eran gobernadas por senadores, las más pequeñas, como Judea, por hombres de la clase que seguía, en orden descendente, a los senadores, los «caballeros romanos». De este modo, hombres que habían vivido en la atmósfera servil de la sociedad romana y conocían escasamente lo que significaba libertad, se encontraban por cierto tiempo elevados a la posición de déspotas. Muchos, como podía esperarse, sucumbían a las tentaciones del poder y gobernaban como tiranos. Mientras permanecían en el cargo, no había contra ellos remedio alguno excepto la rebelión. Después de su partida, sus súbditos podían acusarle ante el emperador. Se comprende fácilmente que, bajo un emperador justo y celoso, el gobierno de las provincias resultara tolerable. Pero incluso bajo Augusto se dieron algunos casos escandalosos (VELEYO II, 117; SÉNECA, *De ira* II, 5).

La misión de Roma y la expansión de la ley romana — El estableci- **j**
miento de la autocracia romana llegó después de un infortunado período de sesenta años de mala administración y guerra civil. La autocracia trajo las bendiciones de la paz, del orden y de la seguridad, bendiciones que, difícilmente, ninguno de los que entonces vivían había experimentado antes. No debemos maravillarnos de que muchos romanos estuviesen más inclinados a aprovecharse de estas bendiciones que a lamentarse de la pérdida del antiguo gobierno constitucional. Se consolaban con el pensamiento de que el destino había dado el poder supremo a Roma no por consideración a los romanos únicamente, sino también por consideración a las muchas naciones que ahora gobernaba Roma. Este glorioso destino parecía compensar y justificar el sacrificio de la libertad. Roma había sido escogida por el cielo para dar paz, unidad y orden al mundo. La verdad de esta creencia está fuera de toda duda, y se nos aparece mucho más clara a nosotros que a los romanos del tiempo de Cristo: Roma fué el instrumento de Dios, primero para la civilización de Europa, y después para su cristianización, puesto que la desaparición de fronteras alrededor del Mediterráneo hizo inmensamente más fácil la expansión del Evangelio. «Tú has dado un hogar y una patria a las diversas naciones de la tierra. Lo que era en otro tiempo un mundo, tú lo has convertido en una ciudad». Así la evocaba un poeta tardío. No debemos en modo alguno cerrar los ojos a las faltas de Roma; también Asiria y Babilonia fueron instrumentos de Dios, como nos lo dicen expresamente los verdaderos profetas, que, sin embargo, denuncian sus pecados y predicen su castigo.

El vivísimo anhelo de paz que alentaba en el mundo y la profunda **k**
conciencia de la misión de Roma fueron cantados brillantemente por

597k el poeta romano VIRGILIO, que murió unos quince años antes del nacimiento de nuestro Señor. Otras naciones, dice el poeta, podrían eclipsar a los romanos como artistas y hombres de ciencia, pero Roma ha sido llamada por el cielo y especialmente dotada para gobernar al mundo y mantener la paz y un gobierno justo en él *(Eneida* VI, 847-851). Era una noble esperanza, un glorioso ideal, sólo realizado de una manera imperfecta, pero la proclamación misma de este ideal por Virgilio y otros poetas contribuyó a que muchos romanos y más de un español o griego romanizado trabajaran en la consecución de él.

l La mentalidad romana era conservadora, pero progresiva. Rechazaba de plano que fuera menester introducir ningún cambio en nada, pero no dejaba por ello de ejecutar revoluciones que eran las más radicales y permanentes, por ser al propio tiempo las más graduales y más minuciosamente preparadas. De ahí que los legisladores romanos profesasen fidelidad a su antiguo código redactado en el siglo V a.C., y declarasen su aversión a toda moral abstracta o a principios políticos como los de los filósofos griegos. Sin embargo, mediante un proceso gradual incorporaron a su propia ley una aplicación más completa de esos verdaderos principios (especialmente los de la filosofía estoica; véase § 601*c*) como jamás ningún estado griego lo había hecho. El romano podía abarcar al mismo tiempo el amplio principio y la masa del prosaico y enojoso detalle, y unir una paciencia sin límites y buena voluntad para el compromiso con una gran tenacidad de propósito, que persistía a lo largo de los siglos. Sin embargo, la ley romana no llegó a ser aplicable a toda la población libre del imperio hasta el año 212 d.C., cuando todos los hombres libres fueron ciudadanos romanos.

598a **Los «ciudadanos» y los «provinciales»** — Sabemos que los ciudadanos romanos ascendían en tiempo de Cristo, a unos cinco millones *(Res gestae D. Aug.*, 8), mientras que toda la población del imperio podía cifrarse en unos cincuenta a cien millones, o incluso más, que se hallaban divididos en esclavos y hombres libres por partes más o menos iguales. En todas las provincias existía una manifiesta distinción entre ciudadanos y no ciudadanos o «provinciales», como ordinariamente se les llamaba. Los ciudadanos romanos tenían muchos privilegios, tanto consuetudinarios como legales. Primeramente, fuesen romanos o no, participaban del respeto, influencia e importancia social propia de los miembros de una clase gobernante. En segundo lugar, sólo ellos estaban dentro de la esfera de la ley civil romana, mientras que a los provinciales se les permitía mantener en todo las leyes o costumbres que tenían antes de la conquista romana. Pero, en sus relaciones con los provinciales, los gobernadores romanos conservaban aún no poco de su carácter original de comandantes militares del territorio conquistado. Tenían una jurisdicción sumaria tan amplia sobre sus propiedades y sus vidas que bien pudiéramos decir que la gente de las provincias vivían bajo una perpetua ley marcial. Cualquier acción que fuese interpretada como dirigida contra el gobierno podía ser castigada con las penas más severas (crucifixión, esclavitud, destierro, confiscación, flagelación, etc.) a discreción del gobernador y sin ningún derecho de apelación.

Este poder, llamado *coercitio*, fué el que se empleó en el caso de **598b**
muchos mártires cristianos. Todo gobierno debe estar revestido de semejante poder en tiempos de grave emergencia, pero el seguir detentándolo durante largos períodos de paz y de seguridad (incluso si se usa sólo excepcionalmente) parece del todo contrario a las mejores tradiciones de los estados europeos, antiguos o modernos; y no poseemos pruebas de que los gobernadores romanos hiciesen poco uso de ese poder. El ciudadano romano se hallaba bien protegido frente a tan peligroso abuso: debía ser tratado en conformidad con las leyes mucho más detalladas y mejor definidas, y en una acusación capital podía apelar al tribunal del emperador. La ciudadanía romana raramente se confería a distritos enteros, sin embargo se daba con frecuencia a ciertos individuos por algún servicio público o por algún eminente mérito, a los ciudadanos originarios de las colonias (véase § 598*h*) y a todo soldado alistado en las legiones (e.d., la infantería pesada).

Impuestos romanos — Se pagaban varios impuestos al gobierno ro- **c**
mano. *Tributum* era el nombre para los impuestos directos, que eran pagados en una u otra forma por todos los provinciales de catorce años en adelante, mas no por los ciudadanos romanos. En algunos casos tomaba la forma de impuesto sobre la renta (alrededor de un 10%), en otros era un impuesto sobre la propiedad (alrededor de un 10% de la renta anual), y en Egipto se efectuaba una capitación al parecer, de importe, muy moderado. Los principales impuestos indirectos, pagados tanto por los ciudadanos como por los provinciales, eran: (1) derechos de aduana; ordinariamente de un 2 a un 5% del valor de los bienes, exigidos no sólo en las fronteras del imperio sino también en los límites de las ocho o nueve grandes áreas aduaneras en que éste estaba dividido. (2) Impuesto sobre consumos: de un 1% de los bienes vendidos por subasta y de un 4% de la venta de esclavos. (3) Derecho de legado: de un 5%, que no era pagado por los parientes próximos ni en los pequeños legados. (4) Impuesto de un 5% del valor de un esclavo emancipado por su propietario. Con el fin de regular el *tributum* se hacía un censo de todas las provincias cada catorce años.

Estos impuestos son leves en comparación con los que pagamos **d**
nosotros. Si alguna vez llegaron a ser gravosos bajo el imperio, como lo habían sido a veces bajo la república, fué debido al abuso del método de recaudación o a algunas causas locales. Para el *tributum* cada distrito era amillarado en cierta suma, y se dejaba a las autoridades locales recaudar esto a su modo y mediante sus propios servidores. Los impuestos indirectos en cada área eran arrendados a una empresa o a un consorcio financiero (generalmente de Italia), que pagaba un tanto alzado al tesoro y recaudaba los impuestos por medio de sus empleados o esclavos. Estos arrendatarios de impuestos eran los *publicani* en el sentido propio, mas la palabra vino a ser aplicada en sentido más amplio a los recaudadores de cada lugar que eran simples empleados suyos. Estos métodos indirectos de recaudación evitaban sin duda molestias al gobierno, pero excitaban las tentaciones, a este respecto, de los municipios y de los arrendatarios de impuestos. Probablemente el gobierno central mantenía una estrecha vigilancia sobre

598d los intermediarios, pues sabemos poco acerca de tributaciones abusivas. Poseemos más quejas acerca del derecho de requisa del gobernador, e.d., adquisición o alquiler obligado de algo (incluso prestaciones personales) que era necesario para el cuerpo administrativo o para el ejército.

e **El ejército romano** — El imperio tenía un ejército permanente de unos 250.000 hombres, por lo menos. Unas tres cuartas partes de éste estaban estacionadas en las fronteras más vitales, en el Rhin, en el Danubio y en Siria. Las fuerzas estaban divididas en todas partes casi de la misma manera en legiones y tropas auxiliares *(auxilia)*. Una legión estaba compuesta de unos 5.000 hombres, que eran todos cuidadanos romanos. Formaban la infantería, que llevaba una considerable armadura (yelmo, peto, coraza y escudo), e iba provista de una corta espada y de dos lanzas *(pila)* de unos dos metros de largo, empleadas principalmente como armas arrojadizas. Servían durante veinte años, y después se les pagaba un subsidio. Las tropas auxiliares estaban compuestas de caballería, arqueros, honderos, etc., divididas en unidades de 500 ó 1.000 hombres. Regularmente no solían ser ciudadanos romanos. Finalmente, había los guardias del emperador *(praetoriani)*, en número de 10.000 o más, albergados en cuarteles en los suburbios de Roma.

f El ejército romano había sido antiguamente una milicia ciudadana, constituída mediante reclutamiento general. Ahora se había convertido en un ejército profesional, y la mayoría de sus hombres no eran ya de sangre itálica. La facultad de reclutamiento seguía manteniéndose, mas en tiempo de paz nunca se llevaba a efecto en Italia, y con probabilidad se usaba muy raramente de ella en las provincias, pues el número de voluntarios parece haber sido suficiente para llenar las filas. Sin duda la mayoría de los oficiales era aún de origen itálico, y la disciplina y la instrucción romanas se conservaron con toda severidad y eficiencia. Pero la lealtad principal del soldado ordinario tenía por objeto no Roma, sino la persona del emperador, o su propia legión o su comandante. Seguía siendo preceptivo para todo hombre que aspirase a desempeñar altos cargos en Roma un corto período de servicio militar; sin embargo, la mayoría no lo habían realizado. La paz y la seguridad habían hecho posible que un gran estado dejase libre del servicio militar a la mayor parte de su población, probablemente por primera vez en la historia del mundo.

Los romanos no tenían en estos tiempos enemigos marítimos, no obstante se conservaban algunas escuadras, principalmente como protección contra los piratas. Tenían como base seis puertos, entre ellos Alejandría y Seleucia (el puerto de Antioquía).

g **El gobierno municipal y las colonias** — El gobierno municipal era un recuerdo de la antigua ciudad-estado. Pero, debido a la influencia romana, los elementos democráticos en la constitución de la ciudad habían desaparecido, incluso en los países griegos. Los funcionarios civiles eran elegidos no por voto popular, sino por el consejo de la ciudad, del cual venían a convertirse entonces en miembros vitalicios. Los funcionarios no sólo no cobraban sino que eran requeridos y con frecuencia obligados, mediante promesas expresas hechas con antici-

pación, a contribuir de una manera sustancial a los diversos gastos públicos, a la construcción y reparación de los edificios públicos, a los gastos de las fiestas y diversiones, etc. La mitad del dinero que en nuestros días sería conseguido mediante impuestos salía entonces de los bolsillos de los funcionarios de la ciudad. Por consiguiente, solamente los ricos podían tener tales cargos, y, de hecho, cada municipalidad era una plutocracia. Los ciudadanos más pobres aceptaban las comodidades que ellos les suministraban y aparentemente estaban contentos, o al menos resignados. **598g**

Esparcidas por las provincias había ciudades llamadas *coloniae*, de fundación romana reciente, destinadas por el gobierno a albergar a los soldados veteranos, licenciados después de las guerras del siglo I a.C. En teoría, formaban parte de Italia, pues los colonos originarios eran todos ciudadanos romanos; únicamente la ley romana era válida, la lengua oficial era el latín, y la ciudad, en muchos aspectos, estaba exenta de la autoridad del gobernador provincial. Más tarde encontramos los descendientes de estos primeros ciudadanos formando una clase privilegiada en medio de una población mixta de no ciudadanos, y que se adherían con orgullo a la tradición o al sentimiento latinos. San Pablo visitó varias de estas ciudades: Antioquía de Pisidia, Filipo y Corinto se contaban entre ellas. **h**

Situación de las regiones orientales hacia 50 d.C. — Había dieciséis provincias, seis o siete reinos independientes y muchos principados menores. Estos dos últimos grupos estaban en muchos aspectos en la misma posición que los estados nativos de la India antes de 1947. La provincia de Egipto era enteramente griega en sus ciudades, y la hermosa ciudad de Alejandría era uno de los centros directores de la cultura y del saber griegos y, en extensión, la segunda de todo el imperio. La provincia de Siria era especialmente importante porque con su ejército de unos 50.000 hombres se guardaba la frontera del Eufrates. Era rica y populosa, y llena de ciudades griegas. Antioquía, su capital, era la más bella de las grandes ciudades del imperio, y la tercera en población: una ciudad adornada con varios kilómetros de columnatas, de mármol, con jardines en los arrabales y situada en medio de un maravilloso escenario. La Cilicia oriental (patria de San Pablo) estaba ahora unida a la provincia de Siria. Más allá del Eufrates se extendía el gran imperio de los partos, que llegaba hasta la India. Era un estado feudal, cuyo rey rara vez tenía suficiente poder sobre sus grandes vasallos para llegar a constituir un peligro serio para los romanos. Asia Menor se componía de cinco provincias, y de tres reinos de regular extensión. Los distritos costeros eran casi todos griegos; las partes interiores del país estaban más atrasadas. La parte occidental formaba la extensa y próspera provincia de Asia, llena de ciudades griegas. La provincia de Galacia, situada en el centro de la península se estaba helenizando rápidamente; sin embargo, Capadocia, más a oriente, era aún una región salvaje y sin ley, con pocas ciudades. Chipre formaba una provincia separada, enteramente griega. **i**

En Europa la mitad meridional de la moderna Grecia formaba la provincia de Acaya, poco poblada debido a los siglos de emigración, pero era todavía el país más culto del mundo. Atenas atraía multi- **j**

598j tudes de estudiantes, romanos y griegos, y estaba repleta de obras maestras de arte, pero la nueva y más bien advenediza ciudad de Corinto, localidad activa, comercial y medio romanizada, era la capital de la provincia. La provincia de Macedonia se extendía a través de la península hasta el Adriático y la mitad de su parte oriental estaba mucho más civilizada que el resto. Al norte del mar Egeo estaba Tracia, que era aún semibárbara, excepto en la línea costera.

k **Méritos y deméritos del imperio romano** — Los romanos trajeron varios siglos de paz sin precedentes hasta entonces a todas las regiones que circundan el Mediterráneo; hallaron la parte sudoccidental de Europa como un país semibárbaro y lo elevaron a la categoría de país civilizado; fueron la primera raza imperial que hizo algún esfuerzo por pensar en el bienestar de sus súbditos y, por último, elevaron estos súbditos al mismo nivel que sus gobernantes; elaboraron un código de leyes civiles aún no superado; y facilitaron inconscientemente el camino para la expansión del cristianismo. Por otra parte, si consideramos el lado opuesto, tenemos que admitir que hubo cinco siglos de gobierno autocrático cuyos métodos eran inhumanos y brutales comparados con las costumbres anteriores de los romanos y de los griegos. Por otra parte, se acusaban también los males anejos a toda sociedad plutocrática: extremo contraste de riqueza y pobreza, y constante envilecimiento de las clases más altas.

RELIGIÓN

l El antiguo paganismo no constituía una unidad en la doctrina y en la organización como la constituye el catolicismo, ni tampoco estaba integrado por sectas exclusivas e independientes como el primitivo protestantismo. Era una colosal mezcla de muchos cultos y doctrinas, bajas y nobles, toscas y refinadas, rivalizando unas con otras, aunque rara vez se perseguían, intercambiándose continuamente préstamos unas con otras, pero permaneciendo al fin y al cabo distintas. El moderno hinduísmo ofrece justamente otra de estas mezclas. Debemos examinar en primer lugar los principales ingredientes que constituían dicha mezcla. Fueron seis: las cuatro principales religiones nacionales del mundo mediterráneo (las de Egipto, Siria, Grecia y Roma) juntamente con ciertas influencias que se introdujeron del exterior en la religión griega y, finalmente, la filosofía griega.

m **Religión egipcia** — La religión de Egipto era la más antigua de las religiones paganas. En su más alto nivel, había enseñado la inmortalidad del alma y un juicio después de la muerte y había ensalzado tanto a un dios supremo (el dios sol, Ra) que se había aproximado al monoteísmo. Pero estos elementos sanos estaban sumergidos en una masa de groseras y triviales supersticiones: culto a los animales, interminables fórmulas mágicas, etc. Se hicieron algunas tentativas, bajo la influencia griega, para salvar dichos elementos sanos. Llegaron a ser muy conocidas hasta en la misma Italia dos divinidades: Isis y Serapis. El culto de ellas alentaba la esperanza en una vida futura y llevaba consigo cierta preparación ascética y tal vez moral para aquella vida.

Religión siria — La religión de los sirios y fenicios, el paganismo contra el cual habían luchado los profetas judíos, era la más baja de las grandes religiones nacionales. Pero aún sobrevivía en los pueblos sirios, y los colonos la habían transferido a Chipre, Túnez y Sicilia. Era una religión que explotaba el temor humano, la lujuria, y la ferocidad, y difícilmente se encontraba en ella algún lado bueno. En el pasado al menos había fomentado las sacrificios humanos, y tal vez se quemaban, aún entonces, niños en honor de Moloc. Continuaba promoviendo y consagrando la más baja inmoralidad, y sus templos tenían aún prostitutas sagradas. **598n**

Religiones primitivas del Asia Menor nos son poco conocidas. Parece que se asemejan bastante en muchos aspectos a la de Siria. La divinidad principal era una diosa a la que se daba culto bajo muchos nombres. En Egipto, Siria, y Asia Menor los templos más famosos habían adquirido, en el transcurso de los siglos, inmensas riquezas, vastos patrimonios y millares de esclavos. Estas grandes posesiones, guardadas por la veneración popular, habían sobrevivido e incluso se habían acrecentado en medio de todos los cambios políticos. En tiempos de Cristo, los sacerdotes jefes que las administraban habían alcanzado el rango de nobles en Egipto y eran como príncipes casi independientes en Siria y en Asia Menor.

Religión griega — Las tribus arias que conquistaron Grecia e Italia en la edad del bronce introdujeron la religión de sus antepasados en estas dos regiones y le dieron allí la posición más honorable. Era una religión de muchos dioses o espíritus, que parecen haber sido asociados con algún objeto natural o con alguna porción de la vida del hombre (nacimiento, matrimonio, cosecha, guerra, etc.). Por encima de todos ellos estaba el dios supremo, el dios firmamento, *Ζεύς* o Dius. Esta religión aria tuvo una historia bastante diferente en los dos países. En Italia fué más bien incorporada a las creencias autóctonas; por el contrario, en Grecia, los cambios vinieron rápidamente. Fueron admitidos en la religión de los conquistadores varios dioses y prácticas religiosas que los invasores griegos encontraron en el país, y el resultado fué un completo politeísmo: el dios firmamento, Zeus, conservaba aún una presidencia nominal, pero había otras siete u ocho divinidades que mantenían una posición casi de igualdad, y podemos suponer que en cada distrito el propio dios local y principal oscurecía completamente a Zeus. Existía una creencia general en una vida después de la muerte, mas era imaginada como una vaga sombra de esta vida. Tenían un duro código moral, pues los dioses premiaban el valor y la honradez y las obras difíciles. **o**

Pero mientras el entendimiento y el sentido moral no habían progresado nada hasta entonces entre aquellos primitivos griegos, su imaginación se había despertado y pronto alcanzó un grado asombroso de refinamiento poético. Se formaban innumerables historias en que los dioses aparecían como seres esencialmente humanos, más poderosos, dignificados o agraciados que el común de los hombres, pero ni mejores ni más sabios. La imaginación resultaba frecuentemente más vigorosa que reverente. Esta etapa de la religión griega habría muy probablemente sido superada y olvidada en el tiempo si un gran **p**

598p poeta, Homero, no hubiera incorporado en sus dos poemas épicos muchas de estas narraciones, allá entre los años 950 y 750 a.C., haciéndolas de esta manera inmortales. No abrigaba el menor propósito de adoctrinamiento, pero de hecho ejerció el magisterio religioso de más decisiva influencia entre los griegos. La fascinación de su poesía los ligó fuertemente a sus dioses patrios durante más de mil años y frustró todos los esfuerzos de los reformadores religiosos. La misma noción de lo divino quedó rebajada, y la distinción vital entre lo divino y lo humano, tan obvia incluso para el ignorante entre nosotros, permanecía confusa para la mayoría de los griegos.

q Homero habla con frecuencia de dioses disfrazados de hombres, y a menudo de seres semidivinos («héroes»), vástagos de un padre divino y otro humano. Muchas familias reivindicaban el haber tenido un dios entre sus antepasados. Había también en la historia griega muchos casos de hombres distinguidos que después de su muerte fueron adorados como dioses o héroes. Alejandro Magno y la casa real de Macedonia, por ejemplo, se consideraban descendientes de Aquiles y emparentados, por tanto, con el mismo Zeus, a través de Tetis, la madre del héroe. Por otra parte, como ya se ha dicho, en Asia y en Egipto, durante la misma época, era ya costumbre divinizar en vida a los reyes y dinastías. Como consecuencia de todo ello estaban muy generalizadas las más variadas opiniones sobre la fusión o unión de lo divino y lo humano, la encarnación de dioses y la deificación de hombres. Solamente para el judío, con su noción mucho más elevada y exacta de lo divino, tales ideas constituían una alarmante novedad.

Movimientos posteriores estremecieron la teología homérica, aunque no lograron derribarla. Dos de estos movimientos necesitan una descripción especial: son los misterios y la filosofía griega.

599a **Los misterios** — Es éste el nombre general dado a varios ritos religiosos que parece llegaron, por primera vez, a ser importantes en el siglo VII a.C. Sus notas específicas eran éstas: (1) no eran ritos públicos manifiestos a todos los miembros de una comunidad, sino ritos secretos a los que solamente se admitía a los fieles después de cierta preparación, y bajo ciertas condiciones, entre las que estaba un juramento de guardar secreto. (2) Recurrían mucho más a las emociones que a las observancias ordinarias, y en muchos casos existía determinado proceso para desarrollar la excitación o incluso la histeria. (3) Despertaban un nuevo interés por la vida futura del alma y varios de ellos ofrecían, a este propósito, una esperanza más clara y una enseñanza más definida.

b Algunos de estos ritos pudieron haber tenido su origen en una primera etapa de la religión griega misma, otros probablemente brotaron de los cultos pregriegos que la «religión homérica» desconoce, mientras que otros vinieron sin duda de los países vecinos (Tracia, Egipto, Asia Menor) o también de regiones más lejanas (Persia o India). Muchos estaban ciertamente en conexión con alguna divinidad que se creía era la causa de la fecundidad, Deméter, la diosa de la cosecha, Dioniso, el dios de la vid, etc., y el ciclo anual de las estaciones era transformado en la leyenda de un dios o diosa

que moría y resucitaba de nuevo a la vida. Relatos semejantes sobre 599b la muerte y la resurrección se encuentran en casi todas las religiones del Oriente Próximo. Al ser representados en ceremonias solemnes o en alguna forma de drama religioso, podían fácilmente despertar emociones intensas, sugerir la esperanza de que también el fiel podía participar de algún modo en la victoria del dios sobre la muerte.

Podemos conjeturar algunas de las razones que condujeron a este c desenvolvimiento. Fué sin duda una tentativa por satisfacer algunos deseos que la religión de Homero no había logrado saciar. Se sentía claramente la necesidad de alguna especie de revelación acerca de los problemas no solucionados de la vida, especialmente el problema del destino del alma, y de algún género de disciplina religiosa, y también de un alcance más amplio del sentido religioso: en una plabra, un vago anhelo de una religión que pudiera tomar posesión de toda la personalidad, incluyendo entendimiento, voluntad y emociones, aquellas partes de la naturaleza humana a las que la religión homérica había ofrecido muy poco. Esta religión había hecho realmente un enérgico llamamiento a los sentidos y a la imaginación, pero nada más.

En favor de los misterios podemos decir que suministraron cierta d satisfacción a ese anhelo tan grande, aunque muy imperfectamente, tal como nosotros entendemos, pues podemos ver cuán vagas y falsas eran las «verdades interiores» que enseñaban, y cuán enfermiza y peligrosa era la excitación que algunos de ellos provocaban. Lo mejor que hicieron fué crear una fe confiada y alegre en la inmortalidad e inculcar el grave pensamiento de que la felicidad futura dependía de la acción presente, en parte al menos, de la conducta moral. Al comenzar a introducirse por primera vez, encontraron cierta oposición, pero finalmente algunos de dichos ritos se establecieron en la mayor parte de los estados griegos. Durante cierto tiempo parece que el hombre medio fué conmovido por ellos, mas poco después llegaron a formar parte de la rutina religiosa, excepto para algunos de los espíritus más reflexivos, que encontraron en ellos inspiración y alivio a través de los siglos hasta la extinción final del paganismo.

Filosofía griega — En el siglo VI a.C. se tuvo noticia entre los griegos e de una nueva especie de «sabiduría», una invención genuinamente griega y sorprendentemente única. Algunos griegos del Asia Menor propusieron pronto teorías que intentaban explicar el origen del mundo de una manera meramente material, sin hacer referencia a ningún poder divino sea cual fuere, pues eran materialistas y prácticamente ateos. Éstos fueron los comienzos poco prometedores de la filosofía griega, y este materialismo continuó siendo, durante siglos, *una* de sus características. Sin embargo, pronto aparecieron otras teorías idealistas e incluso místicas. Mencionaremos aquí solamente a Pitágoras (hacia 530 a.C.). Estaba influído por los misterios, e introdujo en Grecia algunas doctrinas nuevas, especialmente la noción de que el alma estaba destinada a habitar en sucesivos cuerpos, unos humanos y otros animales. Esto estaba en estrecha relación con la hipótesis (procedente tal vez de la India) de que la materia era esencialmente mala y de que la unión de alma y cuerpo era una calamidad o un cas-

599e tigo. Pitágoras organizó sus discípulos en sociedades semimonásticas, que subsistieron durante un siglo o dos.

f Con la aparición del ateniense Sócrates, hacia el año 430 a.C., comienza un nuevo capítulo. No escribió nada ni conocemos con certeza los detalles de su doctrina, pero fué la más grande personalidad de toda la historia de la filosofía antigua. Infatigable investigador de la verdad y crítico implacable, profundamente religioso, grandemente interesado en las contradicciones prácticas de la filosofía, poseyendo a un mismo tiempo el celo de un profeta solitario y la exquisita simpatía, urbanidad y humor de un perfecto hombre de mundo, dejó una impresión indeleble en el mundo antiguo, tanto por su vida como por su muerte: fué ejecutado bajo la acusación de impiedad. Tanto él como su gran discípulo, Platón, recibieron una fuerte influencia de los misterios y de las enseñanzas de Pitágoras, y con esta ayuda llegaron a la creencia en un Dios único y en un mundo espiritual perfecto, y elaboraron un código moral más alto que el mundo griego aún no había conocido. No rechazaban la antigua religión griega, sino que esperaban purificarla y reformarla. Fracasaron: sus argumentos y su elocuencia no pudieron inducir a las masas a renunciar a la teología homérica. Pocos pensadores más intentaron una reforma semejante.

g Al llegar al otro gran filósofo, Aristóteles, que vivió a mediados del siglo IV, a.C., podemos ver que la filosofía y la religión se separan: Aristóteles se esforzó por erigir, independientemente de la religión, una teología y una moral con fundamentos puramente racionales, y dió origen al sistema de filosofía pura más consistente que el mundo antiguo conoció, sistema que los grandes pensadores católicos de la Edad Media lograron adaptar a la verdad cristiana. Surgieron otras dos filosofías que tuvieron la más amplia influencia en la época romana: el estoicismo y el epicureísmo (v. § 601*b,c)*.

h Desde entonces la filosofía y la religión siguieron caminos distintos sin abierta desavenencia. Los hombres que deseaban una base intelectual para sus creencias y una moral más ilustrada perdieron interés por la religión. Le guardaban respeto exteriormente, y la consideraban como buena y necesaria para los ignorantes y los no intelectuales, pero inspiraban su conducta en una filosofía determinada. En el siglo II a.C. pareció que en poco tiempo, incluso los ignorantes, iban a dejar de estimar la religión y que ésta desaparecería por completo. Sin embargo, dos o tres generaciones antes del nacimiento de Cristo la marea comenzó a cambiar. La sociedad instruída, especialmente en Italia, estaba espantada con la perspectiva de un populacho ateo y de una disolución general de todos los escrúpulos religiosos. Cuando nació nuestro Señor se había iniciado, con paso firme, un retorno al paganismo, basado más en razones políticas que en firmes convicciones, que prosiguó sin variación durante dos o tres siglos, adquiriendo creciente sinceridad y firmeza. El gobierno romano hizo todo lo que pudo por promoverlo. Pero la escisión entre la religión y la moral era todavía muy profunda en los tiempos apostólicos.

i **Religión romana** — La religión aria que la raza itálica había transportado a Italia (véase § 598*ó)* había recibido adiciones considerables,

en una fecha primitiva, de fuentas etruscas, y la mezcla resultante **599i**
formó la primitiva religión romana: un politeísmo semejante a la religión homérica, pero los itálicos no tenían la viva imaginación que había creado la mitología griega. Si existieron alguna vez ciertos relatos itálicos acerca de Júpiter, Juno o Vesta, desaparecieron sin dejar rastro. Había un ceremonial muy elaborado y una veneración especial por muchas divinidades muy primitivas tales como Saturno, el patrono de la siembra, Ceres, que presidía la cosecha, Vesta, la protectora del hogar, y gran número de otras divinidades; el antiguo dios del firmamento de los arios aún permanecía a la cabeza del panteón bajo el nombre de Júpiter. Con algunas adiciones de Grecia y de otras partes, esta religión vino a ser la religión oficial del Estado romano, respetada incluso por los extranjeros, a causa de su estrecha conexión con la vida pública romana y con el fuerte poder de Roma.

Existía el mismo duro código moral que hallamos en la primitiva **j**
religión griega. Mucho antes de Cristo, los romanos habían identificado cada uno de los más grandes dioses griegos con algún dios romano y, de esta manera, habían injertado en su propia religión toda la mitología homérica con todos sus recursos imaginativos, mas también con todas sus desventajas. Su conexión con el estado mantuvo la religión romana viva en Italia y le consiguió una honorable posición en las provincias latinas de occidente; no obstante, los cultos griegos, egipcios y asiáticos competían ahora con ella en la misma Italia y por fin lograron allí un apoyo firme. Acerca del culto al emperador, véase § 597*h*.

La confusión resultante. Normas morales — Tales fueron los princi- **600a**
pales materiales que se juntaron al mismo tiempo para formar la obra de retazos de la religión pagana. Todas las mezclas concebibles de estos materiales se encontraban en una misma familia o incluso en una misma inteligencia. Un miembro de una familia podía frecuentar los templos antiguos de Júpiter o Poseidón, otro podía poner todas sus esperanzas en alguno de los misterios, un tercero podía estimar sólo a Isis, y un cuarto podía ser un estoico y mirar con tolerante superioridad todo lo demás. O también una misma persona podía beber, sucesivamente o incluso simultáneamente, en todas esas fuentes. No existía ninguna norma moral definida asociada a la religión en general o a cualquier religión en particular. Los más diversos niveles morales podían tener la pretensión de ser igualmente piadosos y devotos. Encontramos paganos que alcanzaban un grado de serena y refinada piedad casi comparable con el clima religioso de una casa rectoral de tiempos de la reina Victoria, y hallamos otros que todavía se podían llamar a sí mismos devotos, aunque estuvieran sumidos en la superstición o en la lujuria. Un contraste similar tenemos actualmente dentro del hinduísmo contemporáneo, donde los brahmanes místicamente austeros coexisten con sus más rudos e ignorantes correligionarios.

Existían otros defectos más graves: no había ninguna autoridad **b**
que velase por la doctrina o el gobierno, no existía organización, difícilmente podría hallarse lo que llamaríamos clero, y se carecía en absoluto de una teología.

600c **Autoridad. Teología** – En otro tiempo había existido en Egipto y en Roma una especie de autoridad central, pero había dejado de ser operante hacía mucho tiempo. La autoridad religiosa del emperador como cabeza de la religión estatal era ejercida en ciertas ocasiones, mas únicamente para preservar a Italia de devociones no romanas. Normalmente cada templo era independiente y estaba asegurado de toda interferencia, excepto cuando el poder civil intervenía para reprimir desórdenes. Pues ningún pagano negaba al Estado el derecho de inmiscuirse en la religión, y el culto al emperador implicaba también un reconocimiento de tal derecho. Con todo, si llamamos al emperador cabeza de la religión pagana, tenemos que reconocer que era una cabeza que raramente ejercía su derecho.

d En Egipto, Siria y Asia Menor hallamos un clero profesional constituído en un vasto cuerpo: sacerdotes cuyo oficio era el principal negocio de sus vidas. Parece incluso que en Egipto les faltó muy poco para llegar a ser considerados, como un poder espiritual, y en otras partes les faltó aún menos. Entre los griegos y romanos la mayoría de los sacerdotes no eran profesionales; se empleaban en otras ocupaciones profanas, más urgentes y exigentes que sus sagradas obligaciones. Su sacerdocio era una ocupación secundaria, que podía añadir dignidad a una carrera pública o constituir una agraciada ocupación para la vejez. En tales circunstancias sería necesaria o posible una pequeña instrucción o conocimiento especializado. Con un clero semejante y con la separación entre la religión y la filosofía, es natural que no se llegase a formar nunca un cuerpo de teología pagana. El llamamiento de la religión se dirigía a los sentidos, a la imaginación y a las emociones; y difícilmente podía suministrar algo para satisfacer al entendimiento o persuadir al corazón de un hombre que pensase; difícilmente podía aportar un fundamento racional para la fe y la devoción, o un incentivo a la santidad. En lo referente a la religión pagana existía una mediocridad del intelecto y del espíritu. En toda su historia no logró producir ni un solo gran libro espiritual comparable al mejor que pueden mostrar el mahometismo o el hinduísmo. Los que andan más cerca (las obras de Platón, Epicteto, Marco Aurelio, Plotino) son obras esencialmente filosóficas que se esfuerzan de una manera patética por agarrarse al espíritu de la religión. Por consiguiente, no podemos clasificar al antiguo paganismo entre las grandes religiones no cristianas del mundo.

Demos una ojeada a algunos de los aspectos externos del paganismo:

e **Templos** – El tipo más común en todo el imperio era el desarrollado por los griegos del siglo v a.C.: un edificio rectangular de mármol blanco o de piedra de color claro, con tejado a dos pendientes poco pronunciadas y sostenido en cada lado por columnas. El amplio predominio de esta clase de edificios, incluso en países extranjeros muy alejados de Grecia, es una prueba notable del poder de la tradición artística griega, pues comprendía las cualidades más características de esta tradición: un sentido infinitamente delicado de la proporción y de la armonía, que corría parejas con un extraordinario sentimiento de contención y equilibrio. Quizá otros pueblos han tenido una sen-

sibilidad más profunda para la belleza, y la han expresado también **600e**
como ellos en su arquitectura, pero en *este* estilo los griegos no han sido superados. Una catedral gótica les habría chocado como algo profuso y anárquico. Por la misma razón, si nosotros, educados en nuestras tradiciones tan diferentes, topáramos con un templo bien conservado en el centro de una ciudad griega (no con unas pintorescas y famosas ruinas en el desierto) nuestra primera impresión pudiera muy bien ser que el edificio resultaba poco airoso y excesivamente simple. Serían necesarios tiempo y esfuerzo para apreciar su belleza.

El templo era considerado como una casa para el dios, no para **f**
sus fieles, y, por lo tanto, el interior (ordinariamente una habitación, la *cella)* no estaba edificado a la misma escala que el de nuestras iglesias. Uno de los interiores más amplios, era el del templo de Ártemis en Éfeso, que tenía 48 por 22 m. En la *cella* estaba colocada la estatua principal del dios, que era con frecuencia de gran tamaño y a veces de proporciones colosales: la de Atenea en el Partenón de Atenas se dice que tenía trece metros de altura, incluyendo el pedestal. En algunos de los más grandes templos parece que la *cella* estaba totalmente o en parte a cielo descubierto; en otros casos la luz entraba principalmente por la puerta abierta. La *cella* estaba con frecuencia adornada con otras esculturas, con ofrendas votivas o con pinturas. El altar estaba al descubierto delante de la entrada. Las multitudes se reunían en los días de fiesta, no en el interior del templo, sino en el espacio descubierto delante de él.

Estatuas de los dioses — La tradición griega aspiraba a representar **g**
los dioses como hermosas o nobles figuras *humanas*, y los grandes escultores habían labrado algunas de sus obras maestras para ser colocadas en los templos. Sin embargo, todavía subsistían entre los griegos algunas formas obscenas o bestiales, y muchos modelos inmorales continuaban cobijados en los templos de Egipto y Asia. ¿A qué grado de idolatría se llegó? ¿Hasta dónde se extendió la creencia pagana de que la estatua era el dios? Desde luego podemos estar seguros de que difícilmente un hombre instruído podía abrigar tal creencia. Los escultores fabricaban los ídolos sin ocultarlo a nadie, y cada dios tenía muchas imágenes. Un hombre instruído no podía creer que Apolo, por ejemplo, fuese idéntico con alguna estatua determinada, o que habitase de algún modo o animase a miles de estatuas. Pero, sin duda, algunas de estas creencias sobrevivieron entre las masas ignorantes, especialmente en las regiones más atrasadas. Contra estos paganos tardíos eran perfectamente válidas las acusaciones de los escritores del Antiguo Testamento.

Sacrificios — El sacrificio era una parte importante del culto pagano. **h**
Entre las cosas que se ofrecían a los dioses se contaban animales de varias especies, tortas, harinas, frutos, vino, leche. miel y flores. Algunos dioses no aceptaban sacrificios de animales. Muchas de las cosas ofrecidas eran o bien destruídas durante la ceremonia (el vino derramado, etc.) o bien venían a ser propiedad de las autoridades del templo, y eran consumidas o vendidas por ellas. Pero el animal, después de haber sido quemada una parte de él sobre el altar, era ordinariamente comido por el adorador y sus amigos en el templo o cerca de

600h él, y de esta manera un sacrificio terminaba normalmente en una comida. De la misma manera, los grandes sacrificios públicos iban acompañados, a menudo, de banquetes públicos y se efectuaban según un minucioso ritual, con ricas vestiduras, incienso, cantos y música instrumental. La música coral sagrada de los griegos había alcanzado, en otro tiempo, un alto nivel artístico, pero es dudoso que estas obras maestras fueran todavía interpretadas en esta época. La tradición griega raras veces consideraba completa alguna fiesta religiosa si no iba acompañada de una serie de competiciones atléticas, no obstante, esta asociación de la religión con los juegos atléticos nunca se hizo popular en occidente. Los griegos eran muy aficionados a las procesiones religiosas que muchas veces recorrían sorprendentes distancias.

i **Profecía y oráculos** — Algunos templos tenían fama por curarse en ellos ciertas enfermedades, y atraían, por este motivo, a muchos peregrinos. Con todo, éstos acudían en mucho mayor número a los numerosos santuarios que reivindicaban la inspiración profética, e.d., un oráculo de cualquier clase que fuese. Oráculos los había en abundancia tanto en oriente como en occidente. El de Delfos era el más famoso en territorio griego; en occidente, uno de los más frecuentes era el gran templo de la Fortuna en Praeneste, cerca de Roma. Se empleaban muchos métodos: locución en estado hipnótico, sueños, suertes, interpretación de sonidos animados o inanimados, etc. Parece que algunos oráculos empleaban regularmente el fraude o el equívoco, mas como regla general podemos afirmar que no había cosa peor que la ignorancia y la superstición.

j En el antiguo paganismo encontramos en todas partes profecías y agüeros. Siempre que era sacrificado un animal, se examinaban sus órganos internos para formular presagios, e incluso la sobria religión romana usaba determinado sistema de adivinación por el vuelo de las aves. Las religiones más elevadas se han esforzado generalmente por reprimir la tonta creencia de que el hombre puede entrever el futuro. Los ciegos guías del antiguo paganismo participaron, sin duda, de esta creencia o, cuando menos, la alentaron y sacaron partido de ella (véase Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, 451-73).

MORAL

601a ***Ideales morales en tiempos de Cristo*** — Hemos dicho que los ideales morales más elevados se encontraban en la filosofía, no en la religión. Los dos más nobles esfuerzos de la filosofía habían sido los de Platón y Aristóteles (§ 599*f,g*), pero, en tiempos de Cristo, estas dos filosofías estaban en decadencia. Otro sistema, el de los estoicos, había venido a dominar el mundo. Después del estoicismo, el influjo más extenso lo ejerció probablemente la filosofía de Epicuro, que enseñó poco antes del 300 a.C., y que había logrado imprimir una nueva forma al materialismo y al ateísmo que notábamos en el pensamiento griego primitivo (§ 599*e*).

b **Epicuro** — Enseñó que los átomos, al caer sin orden alguno a través del espacio, se habían combinado, por pura casualidad, formando

este mundo presente, que permanecía unido en el curso de los siglos para romperse de nuevo por la separación de los átomos. Por lo tanto, el hombre no debía esforzarse por agradar a algún dios o por preparar un porvenir para sí mismo o para su raza, sino que había de pensar sólo en su propia y única vida terrena. El motivo más elevado de sus propias acciones era el placer. En el catálogo de los placeres Epicuro colocó en primer lugar los del entendimiento y de la imaginación, pero tal filosofía, incluso en el mejor de los casos, había de alentar un individualismo refinado, y en el peor podía servir como excusa para casi todos los grados de sensualidad. Su más elocuente expositor fué un romano, el poeta Lucrecio, el cual, cincuenta años antes del nacimiento de Cristo, atacaba toda religión como el más grande azote de la sociedad humana, y pleiteaba en contra de ella con un fervor digno de un evangelista. En el siglo I a.C., muchos romanos eminentes habían sido epicúreos, pero no sucedió lo mismo en el siguiente. 601b

Estoicismo: su enseñanza e influencia — La filosofía estoica había sido construída por tres hombres, ninguno de los cuales era un pensador de primer rango. El mundo, según los estoicos, era un solo ser viviente, cuya alma era Dios: por donde el mundo podía ser llamado en verdad Dios. Cada parte de él, incluído el hombre, era una partícula de Dios, y se encontraba como incompleto en sí mismo y sin valor, como un dedo separado del cuerpo. Por eso, el hombre existía únicamente a causa del mundo, y no tenía derecho ninguno a exigir alguna felicidad individual aquí o en lo futuro: la esperanza de la inmortalidad era una locura. Además, como hombre no tenía verdadera individualidad, pues no existía la voluntad libre. Todas sus acciones estaban determinadas por la moción del todo al cual pertenecía. Pero una vez el hombre reconocía su insignificancia y consentía sinceramente en ella, alcanzaba su verdadera grandeza, pues aunque era un fragmento, era un fragmento de Dios. Nada podía resistirle con tal de que él mismo estuviese subordinado enteramente al todo. Por el hecho de reconocer que uno mismo no es nada, llegaba a ser omnipotente. Tenía dentro de sí mismo todo lo que necesitaba para una vida perfecta. Era no sólo invencible contra la tentación y el sufrimiento, sino también insensible e inaccesible a ellos. Placer y dolor, salud y enfermedad, riqueza y pobreza, eran todo lo mismo para él, puesto que le eran «indiferentes». c

Esta doctrina de la autosuficiencia del alma y de la indiferencia por lo que le rodea era el núcleo central de la moral estoica. De este modo, la falsa idea de que Dios es una sola cosa con el mundo, condujo a dos resultados opuestos, el de la antinatural autoaniquilación y el de la antinatural autoexaltación. Además, la perspectiva estoica estaba limitada a esta vida presente casi tanto como la de los epicúreos: la felicidad perfecta, si en absoluto ha de encontrarse, deberá hallarse en este mundo. d

Esta filosofía errónea y pesimista había adquirido una inmensa influencia entre los paganos cultos, o algo ilustrados, cuando nuestro Señor nació, y siguió ejerciendo su predominio durante otros dos siglos. Penetró la atmósfera de aquel tiempo, y llegó hasta innumerables personas que no estaban adheridas formalmente a ninguna filoso- e

601e fía. Apareció una especie de misioneros filosóficos, de hombres que predicaban la filosofía moral en lenguaje popular, no sólo a los estudiantes, sino a todos los que querían escuchar. Sus enseñanzas, aunque algo heterogéneas, eran principalmente estoicas, y a través de ellas las máximas estoicas y los rasgos esenciales de su moral llegaron hasta muchas personas sin instrucción. Millares de ellas se convirtieron en semiestoicas sin darse cuenta. El estoicismo atraía a los romanos más fuertemente que cualquier otra forma de filosofía griega. Sus austeras sentencias hallaban eco en su carácter nacional. En una palabra, ningún otro código moral ejerció tan amplia influencia en la antigüedad y esta influencia estaba casi en su cumbre en tiempos de Cristo.

f A pesar de sus defectos, el estoicismo debió de hacer inmenso bien. Venció las diferencias raciales y enseñó una confraternidad humana; alentó la justicia, el espíritu cívico, el valor y el dominio de sí mismo; sostuvo la sociedad cuando las antiguas sanciones de la moral se estaban debilitando. Debió de salvar a muchos hombres prósperos de la sensualidad o de la arrogancia, y a muchos infortunados del servilismo o de la desesperación. En cambio, el hombre ordinario debió de sentirse siempre repelido por su inflexible doctrina de la autosuficiencia y por su triste perspectiva de la vida futura: pedía mucho a los hombres y, en pago, ofrecía muy poco. Se acomodaba mejor a los caracteres fuertes y centrados en sí mismos que a los vacilantes y sociables, que eran los más numerosos. Por estas y otras razones, el estoicismo no logró ganar las masas, y finalmente declinó hasta extinguirse.

Hemos descrito el ideal moral que sobresale más. Pasemos ahora de la teoría a la práctica; nos contentaremos con bosquejar algunos aspectos de la sociedad pagana que manifiestan las diferencias morales entre ella y nosotros.

g **Comparación entre las condiciones morales antiguas y las modernas** — En algunos detalles, el mundo romano puede compararse favorablemente con nosotros. Las rivalidades y odios nacionales dentro del imperio, aunque no extinguidos, difícilmente llegaban hasta el punto de derramar sangre. La persecución religiosa había sido hasta entonces una cosa rara. La embriaguez parece que nunca llegó a ser el azote que ha privado en los países nórdicos. Los juegos de azar eran moderados si los comparamos con el nivel que han alcanzado en nuestros días. El duelo, que ha constituído, aún en época muy avanzada, una grave plaga, era casi desconocido entre las naciones civilizadas de la antigüedad.

Por otro lado existían males que son desconocidos o menos conocidos entre nosotros:

h **Despotismo** — A lo que ya hemos dicho (§ 597*g)* sólo añadiremos que el espectáculo del poder irresponsable que mandaba en gran escala, cuando aún no existía en el mundo un único Estado gobernado constitucional o democráticamente, debió haber sido de una influencia corruptora, agravada con el transcurso de las generaciones. Los ideales políticos de los hombres de Estado y de los pensadores griegos (una de las cosas de más valor que Grecia ha legado al mundo) parecían perdidos para siempre, y la pérdida significaba un gran daño moral.

Esclavitud — Los esclavos constituían una gran proporción, un tercio o quizá más, de la población de las provincias más civilizadas. Había esclavos en todas las familias, excepto en las que eran muy pobres, y con frecuencia los había a centenares trabajando para un hombre rico. Equipos de esclavos cultivaban las grandes haciendas de Italia y África, trabajaban en molinos y fábricas, donde eran a menudo adiestrados para producir con la eficiencia de una máquina, cosa que sería imposible obtener de obreros libres. Estos esclavos industriales parece que en muchos casos fueron tratados poco mejor que si fuesen bestias, y naturalmente llegaban a convertirse en seres brutalizados y salvajes. Los esclavos domésticos recibían un trato más humano; algunos eran muy instruídos o bien estaban versados en medicina o en artes. Pero aun en esta forma más suave, la esclavitud ofrecía terribles tentaciones para la crueldad y la lujuria. Tanto la ley como la costumbre se habían esforzado en limitar el poder de los propietarios, pero tales restricciones parecen haber sido de poco uso en la práctica. Por cualquier pretexto vemos todavía casos en que los esclavos son brutalmente maltratados y asesinados con impunidad. Los esclavos que habían prestado buenos servicios eran frecuentemente puestos en libertad y tales libertos eran considerados entonces, casi en todas partes, en un plano de igualdad con los ciudadanos nacidos libres. No obstante, estaban excluídos de algunos cargos públicos. La provisión de esclavos tenía que ser siempre mantenida mediante la importación. Los jefes bárbaros de fuera del imperio vendían sus cautivos o súbditos a los comerciantes que los revendían en los grandes mercados de esclavos. Los rebeldes dentro del imperio eran a veces reducidos a esclavitud como castigo. **601i**

Infanticidio — A los paganos sus leyes les permitían dejar morir a un niño recién nacido si su madre no quería criarlo. En tiempos de Cristo o en los próximos a él, se registran con certeza varios casos, pero es imposible saber hasta qué punto estaba extendida tan horrible práctica. Si juzgamos por el tono de indiferencia con que se alude a ella, parecería que fué relativamente frecuente. **j**

El anfiteatro — Los juegos inhumanos del circo fueron uno de los peores borrones del mundo romano. Los etruscos fueron los primeros que se divirtieron haciendo pelear a los esclavos o prisioneros de guerra unos con otros hasta matarse. Esta práctica fué copiada por los romanos, y llegó a convertirse en uno de sus espectáculos nacionales. Los griegos, en general, miraban esto con aversión, y muchos romanos cultos lo detestaban, pero, aunque a disgusto, daban al populacho lo que le divertía. El anfiteatro fué inventado para los sanguinarios pasatiempos, y numerosas ruinas perpetúan la memoria de la brutalidad de los romanos. El juego se extendió a todas las partes del imperio, excepto Grecia. Las víctimas eran de diversas clases: esclavos comprados para esta finalidad, criminales que no eran ciudadanos romanos, rebeldes subyugados, prisioneros cogidos en las guerras con las tribus fronterizas, etc., y, algunas veces, voluntarios de entre los ciudadanos libres. Algunos de los esclavos (llamados «gladiadores») eran cuidadosamente adiestrados para la exhibición, pero muchos de los actores no recibían ningún entrenamiento especial. Después de una **k**

601k victoria, bien sobre tribus extranjeras bien sobre rebeldes, era costumbre exponer un gran número de prisioneros para que se matasen unos a otros en los anfiteatros. También había luchas entre hombres y animales, y matanzas de hombres inermes echados a las fieras. Los altos funcionarios romanos eran obligados por la costumbre a proporcionar tales esparcimientos y a presidirlos en persona. En Italia y en las provincias occidentales, no sólo los hombres, sino también las mujeres, e incluso las mismas vírgenes vestales podían y solían presenciar estas carnicerías. Se daban facilidades, con frecuencia, a grandes multitudes para poder deleitarse, sin riesgo personal, en la agonía de los demás: era un perfecto entrenamiento en la crueldad y en la cobardía, y una abundante cosecha de ambas se manifestó a su debido tiempo.

602a **Relaciones de ambos sexos** — En las provincias de Asia, prolongadas épocas de poligamia habían arrebatado a las mujeres el honor y el respeto que constituyen sus derechos naturales. La influencia europea había restablecido la monogamia, pero sin lograr restablecer a las mujeres en el puesto que por derecho les correspondía. Constituían una clase postergada incluso entre el sector más culto de la sociedad, o sea los griegos. En sus propios hogares participaban de derechos mermados y fuera de ellos contaban muy poco. La esposa tenía sus propias habitaciones en la casa y no se juntaba con los convidados de su marido, ni comía con ellos. Sin embargo, la tradición romana, que prevaleció en las provincias occidentales, daba a las mujeres alguna mayor libertad e importancia. Las hijas solteras no podían escoger sus maridos, pero después del matrimonio las mujeres vivían casi en un mismo plano con los hombres. La influencia de las mujeres en la historia romana es considerable.

b La ley romana permitía tanto al marido como a la esposa disolver el matrimonio a voluntad, con el único requisito de hacer simplemente una corta declaración delante de testigos. En las provincias orientales sólo el marido podía hacer uso de este método tan expedito, mientras la esposa sólo podía obtener el divorcio por un proceso legal. Las clases más ricas tanto en oriente como en occidente hacían mucho uso de estas facultades, y los matrimonios eran libremente hechos y deshechos. Los hijos de ordinario permanecían al cuidado de su padre, y soportaban, lo mejor que podían, las sucesivas madrastras. Había leyes que imponían severas penas por el adulterio de una mujer casada, pero parece que se cumplían raras veces. Si exceptuamos este caso, los actos contra la castidad en un hombre casado o soltero, eran considerados como una falta pequeña o nula. Podríamos esperar que los estoicos enseñasen una norma más elevada en lo referente a la moralidad del varón, pero no lo hicieron: un gran moralista estoico, Epicteto, se contenta con aconsejar moderación en la inmoralidad. La opinión griega a propósito de ciertas uniones incestuosas y del vicio de homosexualidad se había hundido en un estado de vergonzosa laxitud, poco mejor que el de los asiáticos. Los romanos aún miraban semejantes cosas con ojo severo, pero nunca emplearon su poder para intentar alguna reforma en las provincias orientales, y, por otra parte, su propio ideal moral estaba entonces declinando.

Finalmente, existía la prostitución sagrada en torno a muchos templos en Siria y en Asia Menor: los romanos no atajaron estas abominaciones, pero les pusieron coto con éxito, evitando que se introdujeran en occidente. **602b**

VIDA SOCIAL Y COSTUMBRES

Educación — Las escuelas durante los tiempos antiguos parecen haber sido siempre prácticamente escuelas privadas, no como las de tipo medieval y moderno, que son dirigidas o patrocinadas por alguna especie de corporación. Aunque sabemos que existían, especialmente en las provincias orientales, subvenciones municipales para las escuelas, el maestro dependía, al parecer en gran parte, de los honorarios de sus discípulos. El esclavo medio parece recibía muy poca educación, y, en cuanto a los hombres libres, la educación era enteramente voluntaria. La proporción de analfabetos parece haber sido mucho mayor que en la Europa occidental de hoy. Conocemos poco acerca de la educación de las mujeres, pero muchas mujeres romanas de la clase más alta estaban ciertamente muy educadas. **c**

La educación se daba en tres etapas, como entre nosotros. Después de la educación elemental, que solía durar hasta los doce años, un niño pasaba unos cuatro años en una escuela secundaria; aquí el estudio principal lo constituían las obras de los poetas, los poetas griegos en oriente, y los poetas griegos y latinos en occidente, donde la lengua griega figuraba como parte regular de una educación liberal. Se solían incluir incidentalmente, en la lectura de los poetas, otras materias (historia, geografía, mitología, astronomía, etc.). Los jóvenes griegos rara vez aprendían latín, pero recibían una considerable instrucción en atletismo y en música, materias que descuidaban las escuelas romanas. La etapa siguiente, para aquellos que lo deseaban, era un período dedicado al estudio de la retórica, supervivencia de la época democrática. Los estudiantes escribían discursos para ocasiones imaginarias y los pronunciaban con la entonación y las gesticulaciones prescritas. Con frecuencia se seguían los malos modelos, y el resultado frecuente era un estilo sofisticado y ampuloso. La práctica seguida en las clases nos explica por qué era tan natural para un griego o romano de tipo medio declamar o disputar como para nosotros la redacción literaria o el análisis. En los países griegos la filosofía podía ser sustituída por la retórica. Existían en varios lugares cátedras dotadas en ambas materias, y algunas ciudades griegas, especialmente Atenas, Alejandría, Tarso y Marsella, tenían una gran reputación literaria y atraían multitudes de estudiantes, aunque no se daba todavía la organización de la universidad moderna. **d**

Ocupaciones — Tanto los griegos como los romanos menospreciaban el trabajo manual (ARISTÓTELES, *Política* 3, 5; CICERÓN, *De Officiis* 1, 42). Los romanos consideraban ciertamente todo trabajo ejecutado por un salario o por una gratificación, como deshonroso. Acerca de las ganancias conseguidas mediante el comercio tenían menos escrúpulos, y fué la clase media romana la que llegó a desarrollar activida- **e**

602e des industriales y financieras hasta un grado antes jamás alcanzado. Empleaban muchos de los recursos de la moderna economía: letras de cambio, cheques bancarios, seguros y sociedades anónimas. Las minas, las fábricas y las grandes granjas eran explotadas diestramente y rígidamente administradas. Se empleaba el trabajo de los esclavos rigurosamente adiestrados y disciplinados. Su gran eficiencia y baratura hacían posible el producir muchos artículos, tan económicamente como en el mundo moderno con toda su maquinaria, y daban a la gran industria muchas ventajas sobre los pequeños industriales. Por eso, no hay duda de que los obreros libres, especialmente los poco adiestrados o los simples peones, estaban en una mala posición, puesto que tales individuos con dificultad eran empleados en grandes empresas o como sirvientes domésticos. Solían trabajar individualmente o en pequeños grupos. Tenían, por tanto, pocas probabilidades de formar las asociaciones mediante las cuales los trabajadores modernos han mejorado su condición, y además el gobierno prohibía toda asociación de este tipo excepto para rendir culto a los dioses o para el seguro mutuo. En una desgracia particular, el obrero no tenía a donde acudir si exceptuamos la caridad privada. Los hospitales públicos y el socorro para los pobres aún no existían. En algunas grandes ciudades se hacían distribuciones gratuitas de trigo o comidas, pero esto era todo.

f **Ciudades** — El primer siglo del imperio fué una de las grandes edades constructivas del mundo. Se fundaron muchas ciudades nuevas y algunas antiguas fueron adornadas con edificios modernos. La mayoría de las nuevas grandes construcciones eran destinadas a fines útiles, al bienestar o al lujo. Había teatros, anfiteatros, baños, casas para el gobierno de la ciudad, tribunales, edificios de los mercados y, en algunas ciudades cultas, bibliotecas públicas. Toda ciudad, de cualquier extensión que fuese, tenía sus baños públicos (con salas y paseos sombreados unidos con frecuencia a los baños), pues estaba entonces de moda en todas partes el bañarse frecuentemente. Se gastaban sumas inmensas para el aprovisionamiento de agua y para su desagüe. En cambio, no encontramos grandes escuelas, ni colegios, ni hospitales. Excepto en las áreas fronterizas, no existían o estaban descuidadas las murallas de las ciudades y las fortalezas. Antioquía era una poderosa plaza fuerte; Corinto, por el contrario, era una ciudad abierta. Un hombre moderno que visitase las ciudades de aquel tiempo quedaría en seguida sorprendido por la abundancia de pórticos o columnatas. Eran partes o anejos de otros edificios mayores y flanqueaban las plazas y calles principales, ofreciendo pasajes cubiertos a los transeúntes. Las ciudades antiguas, como Roma y Jerusalén, tenían muchos callejones; en cambio, las más modernas (Antioquía, Éfeso, Tróade, Tesalónica, Filipos, Cesarea, etc.) estaban mejor planeadas, con rectas y amplias calles. Las ciudades grandes tenían muchos lugares de esparcimiento, públicos y privados, en sus cercanías, con arboledas, grutas, juegos de agua y, por supuesto, columnatas. Se dice que Antioquía fué la única ciudad que tuvo alumbrado público, y acaso sólo Roma tuvo un servicio bien organizado de bomberos. Roma tenía más de un millón de habitantes; Antioquía y Alejandría, medio millón cada una, por lo menos; Jerusalén, quizá tuviese unos ciento cincuenta mil.

Casas — Se ve muy bien en esto el agudo contraste entre ricos y pobres. En las ciudades, el pobre vivía en edificios de madera o de ladrillos cocidos al sol, y los pueblos en muchas partes del imperio eran racimos de chozas miserables, redondas o cuadradas. Las casas de los ricos eran tan grandes y tan lujosas como las del siglo XVIII en Europa, pero de un estilo inferior. La belleza e incluso la grandiosidad eran sacrificadas al detalle ostentoso y a la comodidad atentatoria del buen gusto. Existía una carencia de orden y dignidad. Toda casa ciudadana de dimensiones moderadas estaba edificada alrededor de un pequeño atrio; las casas mayores comprendían varios atrios mucho más amplios. Las mejores habitaciones estaban en el primer piso, que era con frecuencia el más alto. La fachada que daba a la calle era sencilla. Las casas del campo *(villae)* tenían todavía menos unidad, y formaban desordenados grupos de espléndidas y lujosas dependencias. Los romanos amaban el campo mucho más que los griegos, y un romano rico tenía frecuentemente cinco o seis quintas de recreo en el campo o cerca del mar. En las grandes ciudades, especialmente en Roma, la clase media más pobre vivía en enormes casas de vecindad de seis o siete pisos. El mobiliario nos parecería escaso, excepción hecha del de las casas acomodadas, donde un abundante número de lechos, capaces para tres personas *(triclinia)*, solía ocupar la mayor parte de la habitación donde se tomaban las comidas. **602g**

Rutina cotidiana, comidas, etc. — Era costumbre levantarse muy temprano a fin de aprovechar las horas más frescas para el trabajo. Esto se compensaba con una siesta después de la comida. De ordinario había tres colaciones. El desayuno era una comida muy ligera, después había una comida sustanciosa hacia el mediodía, pero la comida más importante tenía lugar entre las cuatro y las siete de la tarde, generalmente después de un baño. Solía realizarse muy pausdaamente, y una vez terminada, por lo general, la gente solía acostarse. La tradición griega favorecía la sencillez y la moderación en la comida y en la bebida, pero los romanos eran menos abstemios y más ordinarios en sus gustos. Romanos y griegos solían mezclar el vino con dos o tres veces su volumen de agua, que casi siempre se añadía caliente. Se bebía cerveza en diversas regiones; en cambio, los licores eran desconocidos. La costumbre de tomar la cena echados se generalizó entre ricos y pobres. El comensal se apoyaba sobre el lado izquierdo, con los pies hacia fuera de la mesa, y cogía la comida con su mano derecha, empleando los dedos o una cuchara. Los lechos se usaban en las casas más ricas; en las pobres se empleaban cojines o alfombras. Las mujeres y los niños, si estaban presentes, se sentaban junto a los lechos o en alguna otra especie de asiento bajo. **h**

Vestido — El vestido en todo el imperio, tanto el del hombre como el de la mujer, constaba de dos prendas: (1) Una prenda parecida a una camisa, que llegaba hasta las rodillas en los hombres, y hasta los tobillos en las mujeres *(χιτών, tunica)*, fabricada ordinariamente con tela blanca o de color claro. Las mujeres usaban con ella un cinturón, y los hombres lo llevaban también con frecuencia. (2) Una amplia pieza de lana, de forma oblonga y más larga que una manta *(ἱμάτιον, pallium)*. Se enrollaba alrededor del cuerpo sobre el *χιτών*, a ma- **603a**

603a nera de chal, pero de un modo determinado. Las mujeres lo extendían sobre los hombros; los hombres, según norma, únicamente sobre el hombro izquierdo. Era ordinariamente colorado, más brillante para las mujeres que para los hombres, pero los ciudadanos romanos en ceremonias llevaban un voluminoso *ἱμάτιον* blanco, llamado toga. Los hombres ocupados en trabajos físicos vestían únicamente el *χιτών*, para tener los brazos libres. Las mujeres fuera de las casas ponían el *ἱμάτιον* sobre su cabeza formando una especie de caperuza. Los hombres andaban con la cabeza descubierta o bien llevaban una gorra o un sombrero plano de un borde al otro. La costumbre griega gustaba de las sandalias, pero los zapatos o botas eran de uso común en occidente. El afeitarse la barba estuvo de moda durante muchos siglos, y aún este uso era mantenido rígidamente por los romanos; en cambio, en oriente no era raro encontrar barbas. El pelo corto era norma universal entre los hombres.

b **Esparcimientos** — Los griegos tenían ya una gran pasión por los deportes atléticos (carreras, pugilato, luchas, etc.), que habían venido a ser parte esencial de toda educación liberal en las provincias orientales. En todas las fiestas se celebraban competiciones atléticas. Cada ciudad tenía un gimnasio público para el entrenamiento en estos deportes (no en lo que nosotros entendemos por gimnasia). La competición, por supuesto, era casi siempre individual: los juegos de pelota y otros deportes en equipo no llegaron nunca a desarrollarse mucho. Los deportes griegos fueron imitados en occidente, pero solamente uno de ellos, las carreras de carros, llegó a ser popular allí. La música, especialmente el canto coral, había sido intensamente cultivada por los griegos y todavía se conservaba, aunque con menos entusiasmo. Los romanos se ocuparon muy poco de ella. Las obras de los grandes dramaturgos eran aún representadas en los teatros griegos, pero el populacho romano ya no podía soportar tales espectáculos. En el teatro romano apenas se veía otra cosa que pantomimas, danzas de ballet y bufonadas. En las ciudades griegas, grandes multitudes acudían a admirar la habilidad de famosos profesores de retórica, que lucían su arte en discursos de aparato. La danza se dejaba para los niños y para las bailarinas profesionales, pues no era un pasatiempo adecuado para los adultos respetables. Sobre el anfiteatro ya hemos dicho bastante en otro lugar (§ 601*k*).

c **Viajes** — Las vías romanas, las primeras vías pavimentadas que se hicieron, aunque eran toscas y estrechas comparadas con las nuestras, se extendían por todo el imperio. Se construían o se mejoraban los puertos. Los bandidos y los piratas habían desaparecido. Los viajes iban resultando más cómodos y seguros, si bien los romanos no llegaron a alcanzar la rapidez de nuestros transportes en diligencia del siglo pasado. El viaje por mar era más rápido y, por lo tanto, más barato. Había abundancia de barcos que transportaban pasajeros y carga; éstos eran buques de vela; solamente los barcos de guerra eran impulsados por remos. No obstante, la navegación estaba todavía tan atrasada, que era necesario suspender toda salida de barcos entre noviembre y marzo. Durante este tiempo Roma estaba casi incomunicada con las provincias. Sin embargo, el viajar era más fácil que antes.

La desaparición de las fronteras nacionales contribuyó a la consecución del mismo resultado. Viajaba mucha gente por gusto, y entre los romanos más ricos sabemos de una clase de viajeros a quienes podemos llamar turistas; viajaban principalmente por Italia, Grecia y por la parte occidental de Asia Menor. En estas regiones existían confortables mesones; en otras partes sólo se encontraba hospedaje poco cómodo, y los viajeros procuraban residir en casas particulares siempre que era posible. Los romanos no tenían la pasión de los griegos por las exploraciones. Jamás se inquietaron por investigar la línea costera europea más allá de Dinamarca, y aunque sus ejércitos atravesaron con frecuencia los pasos alpinos, ningún romano intentó ni deseó, en cuanto se nos alcanza saber, escalar las cumbres. **603c**

LOS EVANGELIOS Y LA ALTA CRÍTICA NO CATÓLICA

Por E. GUTWENGER

604a La crítica bíblica es de varias especies: una de ellas afecta a la crítica textual; otra a la explicación exegética del texto de la Biblia; y la tercera, la alta crítica, a los orígenes de los libros bíblicos. Por consiguiente, la alta crítica de los Evangelios investiga la paternidad literaria de los mismos, la fecha de su composición y las fuentes que se relacionan con su contenido y su forma. De estas fuentes depende en gran parte la seguridad histórica de un libro.

Adviértase que en el estudio de los Evangelios la exégesis y la alta crítica suelen interferirse mutuamente con facilidad. En las *Vidas de Jesús* de los racionalistas, por ejemplo, los autores se esfuerzan por explicar los varios hechos y discursos registrados en los Evangelios; tal intento puede ser considerado como exégesis. Sin embargo, no se detienen aquí. Por el hecho de ser racionalistas, atribuyen los elementos sobrenaturales de la historia evangélica a la propensión humana a inventar mitos y leyendas, y de esta manera tienen que investigar necesariamente la historicidad de ciertos pasajes o de libros enteros. Tal es la labor que caracteriza la alta crítica. Teniendo en cuenta la celebridad de que gozaron algunas de las *Vidas de Jesús*, hemos pensado que es mejor no desatenderlas del todo en este artículo, en especial si tenemos en cuenta que la alta crítica estuvo profundamente influída por ellas.

b Los problemas de la alta crítica son tratados también, por supuesto, por los investigadores católicos. Sin embargo, estas páginas están dedicadas al estudio de la crítica que proviene de plumas de autores no católicos. Para evitar confusiones convendrá advertir que nuestra atención se dirigirá sobre todo a las tendencias que son hostiles al pensamiento de la tradición. Existen, y han existido, investigadores no católicos cuyas opiniones coinciden más o menos con las nuestras: como, por ejemplo, los nombres célebres del obispo Lightfoot, Theodor Zahn, etc. Por eso, escribir un ensayo sobre la alta crítica no católica y, en él, discutir únicamente opiniones radicales es un poco injusto. Como estas páginas son en parte un estudio crítico de la crítica y el espacio de que disponemos es muy limitado, nos contentaremos con ofrecer nuestro aplauso a los autores no católicos que defienden la base histórica del cristianismo. Aunque aquí, según todas las apariencias, no se distinguen de los que son más inclinados a atacar que a defender. Cuando en las páginas que siguen hablemos de la alta crítica, sin más explicación, queremos designar los puntos de vista y opiniones radicales.

Es imposible, por supuesto, dar en pocas páginas una descripción detallada de todos los ataques librados en contra de los Evangelios en el curso de dos siglos. Éste será sólo un esquema muy aproximado. El número de autores citados en el curso de nuestra exposición será pequeño, pues es imposible mencionarlos a todos, ya que sus nombres forman legión. **604b**

La alta crítica debe sus comienzos y su aparición a dos problemas diferentes, uno de ellos de naturaleza filosófica y el otro de índole literaria. El primer problema es el de **la posibilidad de los milagros.** Con el advenimiento del racionalismo se dió un gran cambio en la actitud respecto de lo sobrenatural. Se decía que los misterios estaban en contra de la autonomía del entendimiento humano y fueron relegados a un limbo oscurantista. Los milagros sobre todo eran mirados con desdén. Fueron los racionalistas ingleses, los deístas del siglo XVIII (John Toland, Thomas Woolston, etc.), los que les dedicaron atención especial. Defendían que las leyes físicas del universo habían sido impuestas una vez y por siempre a la naturaleza por el mismo Dios. Por consiguiente, debía respetarlas, tanto más cuanto que cualquier interferencia de su parte es imposible. Algunos de ellos afirmaban que existe un cuerpo de verdades que muestran la misma inviolable necesidad que la que concierne a las proposiciones matemáticas. Y las leyes físicas forman una parte de ese núcleo de verdades. De donde resulta imposible para Dios desviarse de ellas. Y puesto que los milagros son sucesos que no están en conformidad con las leyes físicas de la naturaleza, se llegó a considerar como principio cierto que los milagros no pueden acontecer. Pero en ese caso ¿qué debe pensarse de los milagros relatados en los Evangelios? Los deístas se esfuerzan por hacer de ellos algo semejante a sucesos naturales. La resurrección de los muertos se decía que era la curación de un sueño letárgico que tenía la apariencia de muerte. La resurrección de nuestro Señor era suprimida como una cosa fingida, y sus apariciones eran consideradas como visiones engañosas percibidas por soñadores altamente imaginativos. El deísmo inglés ejerció una influencia considerable sobre escritores franceses tales como Voltaire y los enciclopedistas, quienes, a su vez, se mostraron tan sarcásticos y violentos. El resultado fué que la confianza en los Evangelios quedó socavada. En adelante fueron tratados muy libremente y con poca reverencia. Aunque el fundamento racionalista acerca de la imposibilidad de los milagros cayó posteriormente en descrédito, cada una de las generaciones de la alta crítica que fueron sucediéndose repitieron sin cesar a manera de oráculo que los milagros no pueden suceder. **c**

Al lado del problema filosófico existía un nuevo interés literario en los Evangelios. Había tres hechos que agitaban las mentes de los críticos. Podríamos mencionar en primer lugar **la discrepancia de los evangelistas** en la narración de ciertos hechos. Que tal discrepancia era razón suficiente para desautorizar los Evangelios es lo que ya sostuvo, en 1752, CONYERS MIDDLETON, *Reflections on the Variations which are found among the Four Evangelists in their different Accounts of the same Facts*, 1752. Middleton se muestra disconforme con la regla exegética propugnada por San Agustín y San Jerónimo, según **d**

604d la cual, siempre que los evangelistas discrepan en el relato de algún suceso, más bien podríamos pensar que se trata de sucesos diferentes y semejantes entre sí, que habrían acaecido en diversas épocas y en diferentes circunstancias. Middleton se inclina a explicar las discrepancias de algunos relatos por inexactitud o falta de memoria (cf. R. H. LIGHTFOOT, *History and Interpretation in the Gospels*, 1935, p. 4). THOMAS PAINE, el vulgarizador de las ideas de Middleton, llega, en su folleto *The Age of Reason*, 1796, hasta el extremo de afirmar que los Evangelios pudieron no haber sido escritos por testigos oculares y que fueron erróneamente atribuídos a Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

e Otro punto al que también se prestó atención se conoce como **problema sinóptico.** Cuando alguien lea los tres primeros Evangelios percibirá en seguida que en cada uno de ellos se narran en gran parte los mismos hechos y dichos semejantes de nuestro Señor, que los escritores sinópticos siguen en gran parte el mismo orden y, al describir el mismo suceso, emplean con frecuencia el mismo vocabulario. La explicación más obvia, aunque no necesariamente verdadera, de este fenómeno parecía ser el admitir la dependencia mutua de los escritores sinópticos entre sí. De aquí surgió como cosa natural la pregunta: ¿Quien depende de quién? Ya en 1782, J. KOPPE defendía, en su *Marcus non epitomator Matthei*, la prioridad de Marcos, una teoría que posteriormente sería aceptada unánimemente como dogma por la alta crítica. Todavía antes de que eso sucediese, habían de ser ensayadas otras combinaciones. J. J. GRIESBACH, que a este propósito fué el primero en usar el término «Evangelios sinópticos», mantenía en su *Synopsis*, 1797, que Lucas dependía de Mateo, y Marcos, a la vez, de Mateo y de Lucas. Es importante señalar la facilidad con que los eruditos de aquella época se separaban de los argumentos históricos aportados por los documentos de la literatura cristiana primitiva. En total hay que decir que la alta crítica, tanto en sus orígenes como en su desarrollo posterior, ha errado de un modo notable en lo referente a los datos históricos externos acerca de la composición de los Evangelios. Desde un principio puso la confianza en su capacidad de análisis literario más bien que en una investigación más amplia que incluyese tanto el análisis como la tradición histórica.

f Las semejanzas entre los tres primeros Evangelios habían llevado al problema sinóptico; pues bien, de la misma manera la discrepancia entre los escritores sinópticos y San Juan condujo al **problema joánico.** Muy pronto se planteó la aguda cuestión de quién sería de mayor confianza como fuente de información histórica, los sinópticos o San Juan. Al recordar los sermones de nuestro Señor, San Juan muestra una propensión a la abstracción que es ajena a los sinópticos. A veces se entrega a especulaciones teológicas y emplea el término *λόγος* del cual habían hecho bastante uso la Estoa, Filón, los gnósticos y los neoplatónicos. Además, da mayor realce que los otros evangelistas a ciertos puntos de doctrina, tales como la divinidad de Cristo, la vida sobrenatural, etc. ¿Podemos suponer que el cuarto Evangelio ha sido escrito por un testigo ocular? Uno de los primeros en elevar su voz en contra del cuarto Evangelio como obra del apóstol Juan fué el teólogo anglicano E. EVANSON en su *Dissonance of the four*

commonly received Gospels, 1792. Poco tiempo estuvo solo. Pronto 604f
comenzaron los críticos alemanes a negar enconadamente el origen joánico del cuarto Evangelio. Un acontecimiento importante en la crítica radical fué la obra de C. G. Bretschneider, *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis Apostoli Indole et Origine*, 1820. Sin embargo, por cierto tiempo fué detenido el avance ulterior de las opiniones radicales por F. Schleiermacher, que defendía, por razones filosóficas, la autenticidad del cuarto Evangelio. Sostenía que el cristianismo permanecería inexplicable si sólo se admitía el retrato de Cristo tal como es pintado por los sinópticos. Comparaba los tres primeros Evangelios con el relato de Jenofonte sobre Sócrates, el cuarto Evangelio con la descripción de Platón, y de aquí deducía algunas conclusiones obvias. Pocas décadas después fué reemprendido el ataque por Strauss y desde entonces nunca ha cesado.

Después de mostrar las fuentes y la tentativa inicial de lo que ha 605a
dado en llamarse la alta crítica, vamos a hacer un breve esbozo de su desarrollo ulterior. El más fuerte impulso procedió de la doctrina de la filosofía racionalista, como se verá más claramente a medida que avancemos. El año 1778 tuvo una gran importancia, pues en él terminaba G. E. Lessing la edición de los *Wolfenbüttel Fragmente*. Lessing como bibliotecario de Wolfenbüttel había descubierto el ms. de Hermann Samuel **Reimarus,** que había sido profesor de lenguas orientales en Hamburgo (m. 1768). Además del voluminoso montón de notas dejado por Reimarus escogió y publicó cuatro secciones que se relacionaban con cuestiones bíblicas, la última de las cuales se titulaba *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger*. No es fácil expresar la enorme sensación que esta publicación produjo, pues Reimarus había aplicado los principios racionalistas sin preocuparse de las susceptibilidades del público.

Jesús, nos dice, debe ser despojado de todas las cualidades sobre- b
naturales. Su misión ha de ser interpretada por medio de las ideas mesiánicas que eran corrientes entre el pueblo judío de aquel tiempo. Esas ideas eran políticas. Por eso, Jesús no debe ser considerado ni como el Hijo de Dios ni como un profeta, sino como un Mesías judío decidido a establecer un reino terreno para librar a su pueblo del yugo romano. Nunca obró milagros; ya que los hechos milagrosos de los Evangelios no fueron sino curaciones ordinarias posteriormente agrandadas y narradas como sucesos sobrenaturales, o bien puras invenciones. Estos milagros sirvieron para presentarle tan grande como los profetas antiguos, a quienes había sido atribuído, por los escritores del Antiguo Testamento, el poder de obrar milagros. Que Jesús mismo se dió cuenta de que su misión política había fracasado, se ve por sus palabras: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» Fueron sus discípulos los que cambiaron su idea de un mesianismo terrenal y político por el de un mesianismo espiritual. Mas para conseguir esto con éxito tuvieron que echar mano del engaño en gran escala. Robaron su cuerpo del sepulcro y anunciaron que había resucitado de entre los muertos. Y para hacer desaparecer toda ignominia de su muerte, la consideraron como un suceso religioso y declararon que había sido la muerte de un redentor paciente y espi-

605b ritual. También son ellos, por supuesto, los inventores de los milagros de los Evangelios. Por eso, no fué Jesús, sino sus discípulos los que fundaron la religión cristiana. Como se podía esperar, el juicio definitivo que Reimarus hace del Evangelio no es favorable, sino que, según él, el Evangelio entero no es más que una hábil falsificación.

c Las objeciones contra la interpretación de Reimarus sobre la historia evangélica son bien obvias. La obra de éste se apoyaba en la afirmación de que los milagros son imposibles. Pero tal aserto se halla en flagrante oposición con toda sana filosofía, que, al admitir la omnipotencia de Dios, tiene que admitir de igual manera la posibilidad de los milagros. Por otra parte, la afirmación de que Jesús adoptó necesariamente las ideas corrientes de un mesías político, es un postulado que no tiene ningún fundamento. Reimarus aborda la cuestión del valor histórico de los Evangelios con muchos prejuicios, a saber, que Jesús no era un ser divino y que no pudo haber tenido otras ideas acerca del mesianismo que las que Reimarus le permite. Semejante método no explica nada, sino que hurta la dificultad. Por eso, no es de extrañar que Reimarus no logre explicar cómo fué posible este engaño en gran escala por parte de los discípulos.

Las tentativas de Reimarus por representar al Jesús histórico vinieron a constituir el modelo general según el cual fueron escritas la mayor parte de las *Vidas de Jesús* que aparecieron después. No discutimos aquí aquellos autores que llegaron hasta afirmar que Jesús nunca había existido. Pues el testimonio de los Evangelios, de San Pablo, de los Padres Apostólicos, del Talmud, de Flavio Josefo, de Tácito, de Suetonio y de Plinio es suficiente para disipar cualquier duda referente a la existencia de nuestro Señor. Ningún investigador serio y, en este asunto, ningún hombre de sano juicio prestará atención a libros en que el escepticismo aventaja al sentido común del autor.

d En nuestros días ofrecen algo más de interés los críticos de principios del siglo XIX, que fueron influídos por la doctrina de Kant, que entonces ganaba terreno en todas partes. En 1793 KANT publicaba su *Religion innerhalb der blossen Vernunft*, en la que establece la regla de que no deberíamos investigar lo que los evangelistas de hecho habían escrito, sino lo que habrían escrito en conformidad con las exigencias de una religión puramente natural. Semejante enfoque del problema, dice él, aun cuando hiciera violencia al texto sería mejor que una interpretación literal (ed. Cassirer, vol. 6, p. 255). Kant, fiel a sí mismo, repite el axioma de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas, y trata de moldear a Dios a imagen y semejanza del hombre. El resultado fué un gran número de *Vidas de Jesús* de tendencia racionalista y naturalista, en que Cristo era presentado como un sencillo y honrado ciudadano. Esto estaba en perfecto acuerdo con las ideas de Kant, pues él había enseñado que la moral del mundo era idéntica a la de la religión.

e Un nuevo suceso que afectó profundamente al estudio de los Evangelios fué la obra *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* de David Friedrich **Strauss**, publicada en dos volúmenes en 1835-1836. Su método puede ser resumido brevemente diciendo que reduce al mito todo

cuanto lleve la marca de lo extraordinario en los Evangelios. No fué él el iniciador del método mitológico, pues otros anteriores a él lo habían empleado ya, pero sin duda fué su más alto expositor. **605e**

Strauss distingue dos clases de mito evangélico, el mito puro y el mito histórico. La existencia del mito puro la atribuye a dos causas: una es la descripción profética del Mesías en los libros del Antiguo Testamento. Este retrato había sido minuciosamente elaborado durante los siglos comprendidos entre el destierro babilónico y los tiempos de Jesús. El paso decisivo que explica la existencia de los Evangelios tuvo lugar cuando la representación del Mesías fué proyectada sobre Jesús y se fué identificando progresivamente con Él. Entonces entró en juego la segunda causa, que consistía en la impresión ejercida por el carácter, hechos y destino de Jesús, y que modificó el retrato del Mesías del Antiguo Testamento en la imaginación popular. En oposición al mito puro, el mito histórico está basado en un hecho histórico embellecido en proporciones fabulosas mediante el uso de elementos tomados de la descripción mesiánica del Antiguo Testamento.

Para dar tiempo al desenvolvimiento del mito evangélico Strauss **f**
sostiene que los Evangelios actuales se originaron en una fecha muy posterior, e.d., a mediados del siglo II. En esto sigue a su maestro, F. C. Baur, del que vamos a hablar dentro de poco. Hay que tener en cuenta que el crecimiento del mito y de la leyenda que rodea a muchas personas históricas, requiere una considerable cantidad de tiempo. En el supuesto de que los Evangelios sinópticos hubiesen sido escritos dentro de las tres décadas que siguieron a la muerte de Cristo, la teoría mítica tendría que ser abandonada. Esto lo sabía muy bien Strauss, y, por eso, imagina una fecha posterior para los Evangelios.

Straus sostiene, en nombre de la historia, que debe ser expuesto el mito de Jesús, aunque expresamente afirma que no intenta terminar totalmente con el cristianismo. En la *Disertación final* de su *Vida de Jesús* se esfuerza por reedificar mediante la especulación filosófica lo que, según él, ha destruído mediante la crítica histórica. Para lograr su propósito, emplea el pensamiento de HEGEL expuesto en la *Phänomenologie des Geistes (Fenomenología del espíritu*, trad. esp. de X. Zubiri, Madrid 1935) y las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* de este último. La idea religiosa entendida en sentido hegeliano es independiente de los fenómenos históricos. El espíritu infinito de Dios y el espíritu finito del hombre son idénticos. El espíritu infinito es verdadero, pero no real, mientras que el espíritu finito es real, mas no verdadero. La existencia verdadera y real del espíritu es obtenida en la identidad del espíritu infinito y del finito, que se da en Dios-hombre. Dios-hombre designa a toda la raza humana; pero, sin embargo, queda una oposición entre lo finito e infinito que lleva a un conflicto, el del sufrimiento y muerte del Dios-hombre. Para lograr la unidad final, hay un camino que es volver de la muerte; y esto se logra en la resurrección y en la ascensión. Estas ideas difíciles de comprender deben ser expuestas a las inteligencias sencillas en una figura histórica a la que se atribuye por vía de mito lo que en el dominio de la filosofía se expresa en ideas abstractas.

605g Se ve claro que Strauss está bajo un prejuicio en lo referente a los hechos sobrenaturales, debido a una tradición filosófica poco firme. Al aceptar una fecha tan tardía como el 150 para el origen de los Evangelios se pone en franca oposición con los hechos, como se verá claro en el curso de este artículo. Entre la muerte de Cristo y la composición de los Evangelios no había realmente tiempo para el desarrollo del mito. Además, Strauss según sus propias suposiciones no puede dar una explicación satisfactoria de por qué Jesús fué identificado con la figura mesiánica del Antiguo Testamento en la creencia del pueblo. Había habido otros hombres que pretendieron ser Mesías, como por ejemplo, en la época de la segunda guerra judía (132-5) en que Bar Koseba fué proclamado Mesías por el rabí Akiba, uno de los más famosos rabinos de todos los tiempos, y gozó del completo apoyo de los fariseos. Sin embargo, la posteridad no le coronó con la guirnalda de los mitos mesiánicos. Con toda seguridad que debió haber algo de sobrenatural en el carácter y en la vida de Jesús para mover al pueblo a identificarlo con el Mesías que había sido predicho por los profetas antiguos.

606a Debemos fijar ahora nuestra atención sobre el maestro de D. F. Strauss, Ferdinand Christian **Baur,** fundador de la escuela protestante de Tubinga. Entre los muchos libros que escribió debemos mencionar aquí su *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien,* 1847. Mientras Strauss se había servido principalmente de la filosofía de la religión de Hegel, Baur hace amplio uso tanto de la filosofía de la religión de Hegel como de su filosofía de la historia. Según los filósofos idealistas alemanes, los procesos históricos siguen el ritmo de tesis, antítesis y síntesis, es decir, un hecho histórico en el cual una cierta tendencia encuentra su incorporación (tesis) y reclama su opuesto (antítesis) a la existencia. Y el conflicto que sobreviene entre ambos lleva por fin a una más alta unidad (síntesis), en donde los dos se armonizan mutuamente. Baur aplica esta doctrina a su explicación del desenvolvimiento del cristianismo. Y nos dice que existía un profundo antagonismo entre los secuaces de San Pedro, que eran particularistas judaizantes, y los discípulos de San Pablo, siempre universalistas antijudaizantes. En la época en que el conflicto alcanzó su punto culminante la facción petrina dió a luz el Apocalipsis, la Epístola de Santiago y el Evangelio arameo según los Hebreos. Pablo, el jefe de la facción opuesta, escribió cuatro epístolas (Gál, 1 y 2 Cor, Rom), que son las únicas auténticas. Los Evangelios en su forma actual no presentan ya la misma marcada oposición que encontramos en los documentos mencionados. Por eso, tenemos que suponer que pertenecen a una fecha posterior. Baur fija como fecha de composición de los Evangelios los años 130-70, cuando las tendencias opuestas de las facciones petrina y paulina se neutralizaron y se llegó a una especie de compromiso. Según Baur el orden cronológico de los Evangelios es Mateo, Lucas, Marcos, Juan. Las razones que aconsejan la revisión del orden tradicional serían las siguientes: Mateo todavía manifiesta algunos rasgos de la tendencia judaizante; por el contrario, Lucas lleva el sello del paulinismo. Marcos es neutral y, por tanto, debió haber sido escrito después de Mateo y Lucas. El último Evan-

gelio es el que se llamó después de San Juan, que es neutral y más **606a** avanzado doctrinalmente que Marcos. La atribución de una fecha tan tardía, implica, por supuesto, que los Evangelios hayan sido compuestos por escritores desconocidos y no por aquellos cuyos nombres llevan.

Baur tuvo un éxito enorme. Y aunque abandonado por un sector **b** muy amplio con el advenimiento de la escuela histórico-crítica, sus ideas se mantuvieron vivas hasta el mismo siglo XX por obra de algunos críticos alemanes.

El método histórico de Baur está también muy influído por el pensamiento hegeliano. El mirar a todas partes para ver si se verifica el proceso dialéctico de la tesis a la antítesis y la síntesis nos lleva finalmente a la construcción de situaciones que no necesitan haber existido jamás. En efecto, no hay ninguna prueba documental que demuestre la oposición entre una facción petrina y otra paulina como afirma Baur. Los Evangelios no sólo no revelan ninguna huella de esto, sino que, como ha apuntado exactamente Harnack, muestran todos los signos de la primitiva tradición cristiana, hecho que Baur había pasado por alto. Hace también poquísimo caso de las pruebas aportadas por los escritores cristianos primitivos, que son perfectamente claras y francas. No sólo los Padres Apostólicos han aludido a nuestros Evangelios canónicos, sino que Papías, hacia el año 120, refiere las palabras de Juan el presbítero, que casi con certeza debe identificarse con el apóstol Juan. Se nos dice que Mateo escribió en hebreo (= arameo) y que Marcos, el intérprete de Pedro, puso después por escrito lo que Pedro había predicado en Roma acerca de Jesús. Para una exacta información sobre Papías puede el lector consultar la obra de Dom CHAPMAN, *John the Presbyter and the Fourth Gospel*, 1911. Pero nuestro principal testimonio es San Ireneo, que conocía la tradición del Asia Menor, de donde él procedía, y la de Roma y las Galias. Además, estaba versado en los escritos de Papías, y en su juventud había escuchado a San Policarpo, discípulo del apóstol Juan. También él testifica, hacia 185, la autenticidad de los Evangelios y el orden en que fueron escritos, que es el tradicional. Y está apoyado en todo esto por la tradición de Italia, África y Alejandría en cuanto representadas por San Justino († hacia 165), los antiguos prólogos latinos, el fragmento de Muratori (hacia 180), Tertuliano († 220), Clemente de Alejandría († hacia 215) y Orígenes († 253).

Acerca de las fechas de los Evangelios, Baur está totalmente equi- **c** vocado. Por el final de los Hechos de los Apóstoles podemos deducir que fueron escritos antes de que San Pablo fuese libertado de su larga cautividad en el año 63. Y en los versículos introductorios a los Hechos, San Lucas se refiere a su Evangelio como ya escrito. De aquí que sea el año 60 la fecha aproximada de su composición. El segundo Evangelio fué compuesto cuando Pedro predicaba en Roma, e.d., entre los años 55 y 58. Mateo, el primer evangelista, escribió antes de esa fecha. Por lo que se refiere al Evangelio de Juan, el año 90 indica aproximadamente la fecha de su origen (cf. §§ 678*a*, 725*d*, 744*f*, 777-9).

Los discípulos de Baur vieron la posición unilateral de su maestro en lo referente al problema evangélico, y comenzaron lentamente

606c a tomar en consideración las pruebas proporcionadas por los escritores cristianos primitivos.

d Es éste el lugar apropiado para dar una breve referencia de la *Vie de Jésus*, 1863, de **Ernest Renan,** no ciertamente porque los méritos científicos de Renan sean sobresalientes, sino más bien porque su *Vida de Jesús* gozó de una popularidad sin rival, y aún hoy día es muy leída. Renan poseía temperamento artístico; y, por eso, su libro considerado desde el punto de vista literario tiene pasajes de gran belleza, aunque a veces quede ésta desfigurada por la empalagosa melosidad de ciertas estampas devotas.

Renan se sirvió de una crítica más avanzada. Los Evangelios, piensa él, eran auténticos en su totalidad, al menos los discursos en Mt fueron escritos por San Mateo, y las anécdotas de Mc provienen de la pluma del mismo San Marcos. Tampoco duda de la autenticidad del tercer Evangelio. San Juan es culpado de haber introducido oscuras ideas metafísicas en sustitución de las sencillas palabras de Jesús.

En sus líneas generales, la *Vida de Jesús* revela la influencia de Strauss, como el mismo Renan sinceramente confiesa. Pero en lugar del mito mesiánico de Strauss, Renan introduce la leyenda piadosa para explicar lo sobrenatural en los relatos evangélicos. «Que los Evangelios son en parte legendarios es evidente, puesto que están llenos de milagros y de lo sobrenatural». El principio racionalista de que los milagros no pueden tener lugar es de inextinguible vitalidad. En manos de Renan, Jesús es igualmente despojado de todo lo que pertenece a la esfera de lo sobrenatural y extraordinario, para quedar reducido a «*l'homme idéal*».

e Para la alta crítica fué de la mayor importancia el advenimiento de la llamada **escuela histórico-crítica** que tuvo su origen en los círculos del protestantismo liberal. Tal vez sea útil bosquejar el fundamento filosófico de esa especie de protestantismo para facilitar al lector una mejor apreciación de una actitud de pensamiento que a veces parece más bien atrevida. A principios del siglo XIX, Friedrich Schleiermacher había intentado salvar la religión en la revolución filosófica que entonces se desarrollaba. Creyó que era un imperativo llegar a un compromiso con la filosofía kantiana. Kant había desterrado la religión de la esfera del conocimiento teórico. Schleiermacher aceptó el veredicto, identificó la religión con el «misticismo» y la convirtió en una función del sentimiento. En Inglaterra, esta doctrina fué desarrollada por S. T. Coleridge, F. D. Maurice y Matthew Arnold.

f En Alemania Albrecht Ritschl vino a ser el campeón del sentimiento religioso. Como él es el fundador del protestantismo liberal, influyó naturalmente en la teología de la escuela histórico-crítica. En el sistema de Ritschl los «juicios de valor» ocupan una posición central. Sostiene Ritschl que los juicios religiosos son juicios de valor independientes, basados exclusivamente en los sentimientos de aprobación o desaprobación. Estos sentimientos son deducidos de concepciones religiosas que son aprobadas o desaprobadas según que las concepciones estén en relación con el más elevado bien, el reino de Dios, o no lo estén. Las concepciones religiosas que despiertan el sentimiento de aprobación tienen valor religioso y son dignas de llegar a ser objetos de fe. La cuestión de si

tienen realidad objetiva no tiene importancia ni hay posibilidad de solucionarla. Al considerar la base doctrinal del protestantismo liberal comprende uno la famosa distinción entre el Cristo de la historia y el Cristo de la fe, distinción que es expresada dondequiera que la alta crítica se haya establecido. La consecuencia que se deduce de esta distinción es la siguiente: Si Cristo desde el punto de vista de la investigación histórica ha de ser reducido a proporciones insignificantes, su importancia, no obstante, permanece intacta desde el punto de vista del valor religioso. No es, pues, de extrañar que los protestantes liberales tratasen los Evangelios y al Cristo de la historia a veces de una manera muy atrevida. Al fin y al cabo, en opinión de ellos, ningún daño se podía hacer a la religión, puesto que no estaba basada en la historia. **606f**

Dentro de los círculos del protestantismo liberal, la llamada escuela histórico-crítica llegó a distinguirse en el terreno de la alta crítica. Mientras hasta entonces las *Vidas de Jesús* habían ocupado lugar de honor en la actividad literaria de la crítica, ahora ocurrió un cambio notable, el interés se desvió hacia problemas más literarios. El más grande representante de la escuela histórico-crítica fué **Adolpn von Harnack** († 1930), cuya reputación llegó a ser internacional. El estudio intenso de los aspectos literarios comenzó aproximadamente hacia 1870. Los críticos ingleses tuvieron una participación activa y los nombres de muchos de ellos llegaron a ser conocidos en el extranjero. Sin embargo, con unas pocas excepciones, sería erróneo asignarlos a alguna escuela definida, como, por ejemplo, a la escuela histórico-crítica, puesto que o se abstuvieron de suscribir cualquiera de los sistemas filosóficos que formaban la espina dorsal de las escuelas corrientes, o bien permanecieron más independientes y conservadores en su crítica. Es digno de mención el hecho de que Harnack sometió las fechas de los Evangelios a una nueva investigación. Asignó la composición de Lucas al año 60 y la de Marcos a la década precedente; la de Mateo se inclinaba a colocarla después del año 70. Su autoridad fué tan grande, que sus resultados fueron aceptados por muchos. No obstante, otros se opusieron apoyándose en que las profecías de la destrucción de Jerusalén en Marcos y en Lucas obligaban a asignar dichos Evangelios a un tiempo posterior a la destrucción; de acuerdo con las premisas racionalistas, en efecto, las profecías no se cumplen. La opinión de Harnack coincidía con este principio racionalista, pero creía posible que, en el tiempo en que fueron compuestos Marcos y Lucas, la destrucción de Jerusalén ya no caía fuera de los límites de una inteligente conjetura. **g**

En lo que sigue nos proponemos esbozar lo tratado por la alta crítica sobre ciertas cuestiones literarias, de tal modo que el lector pueda conocer las opiniones que ahora son corrientes. **607a**

En relación con **el problema sinóptico**, se suscitaron acaloradas discusiones sobre qué Evangelio era cronológicamente el primero. Como vimos al principio de este artículo, la prioridad de Marcos tuvo sus defensores ya desde una fecha tan lejana como el siglo XVIII. Sin embargo, fué Christian Hermann Weisse, en 1838, quien se esforzó por encontrar una base más sólida para dicha hipótesis. Sus argumen-

607a tos fueron perfeccionados por Heinrich J. HOLTZMANN en su obra *Die synoptischen Evangelien*, 1863. Harnack y su escuela le siguieron. La buena acogida que dieron a la prioridad de Marcos hombres como F. C. Burkitt, John Hawkins, W. Sanday y B. H. Streeter hicieron la hipótesis popular en Inglaterra. Hoy día es considerada la prioridad de Marcos como un hecho establecido por la alta crítica. Indicaremos aquí los argumentos principales en favor de la prioridad de Marcos y sugeriremos su inconsistencia en cada caso.

b *Primer argumento* (considerado por Holtzmann como el argumento principal): Casi la totalidad del material relatado en Marcos se encuentra también en Mateo, y la mitad aproximadamente de Marcos es incluída en Lucas. Esto demuestra que tanto Mateo como Lucas bebieron de Marcos, lo que exige la prioridad de Marcos.

Pero Marcos pudo igualmente haber bebido de Mateo, puesto que casi la totalidad del Evangelio de Marcos está contenida en Mateo. La descripción más detallada de ciertos hechos en Marcos se explica por la información que Marcos recibió de San Pedro.

Segundo argumento: El orden de los hechos en Marcos es en su mayor parte el mismo que en Mateo y Lucas. Cuando Mateo difiere de Marcos, éste es sostenido por Lucas, y viceversa, cuando Lucas difiere de Marcos, éste es sostenido por Mateo. Esto demuestra de nuevo que Marcos fué usado como modelo por Mateo y por Lucas.

Pero Marcos pudo haber seguido a Mateo y haber hecho algunos cambios en el orden de los hechos por razones particulares. Por otra parte Lucas, en lugar de seguir a Mateo, pudo haber seguido a Marcos donde el último difiere de Mateo. Algunas veces Lucas no sigue ni a Mateo ni a Marcos.

c *Tercer argumento*: Suponiendo la prioridad de Marcos, se puede casi siempre explicar por qué algún hecho no es mencionado ni en Mateo ni en Lucas. Mas si se niega la prioridad de Marcos y se supone que Marcos ha utilizado a Mateo, no se puede dar ninguna razón satisfactoria a la omisión de ciertos hechos en Marcos.

Nadie osará afirmar que San Marcos, el intérprete de San Pedro, anotó en su Evangelio todos los hechos de que tenía conocimiento. Por eso, aun suponiendo la prioridad de Marcos, debe existir alguna razón que explique por qué omitió ciertos hechos. Y que esa razón sea una razón satisfactoria para la explicación de las omisiones, aun en el caso en que la prioridad de Marcos sea negada.

Cuarto argumento: El estilo de Marcos es más bien tosco, en cambio el de Mateo y Lucas es más pulido. Por lo cual, es muy probable que Mateo y Lucas hayan mejorado el estilo de Marcos, pues algunas palabras arameas, que se encuentran en Marcos, son omitidas casi siempre en Mateo y en Lucas. Además, Mateo y Lucas muestran mayor cortesía de expresión que Marcos, cuando se refieren a Cristo o a los apóstoles.

d Estos y otros detalles semejantes de estilo en Marcos se explican satisfactoriamente si tenemos en cuenta que Marcos fué el intérprete de Pedro. Marcos pudo haber usado el Evangelio según San Mateo y al mismo tiempo relatar ciertos hechos tal como los había oído a San Pedro. Es arbitrario suponer que cualquiera que copie de otro

escritor tenga que mejorar necesariamente el estilo del último; ya que **607d**
puede suceder todo lo contrario. Sin embargo, no hay pruebas para demostrar que nuestra traducción griega de Mateo existiese ya entonces Tal vez Marcos haya usado el original arameo. Por consiguiente, nada se puede deducir de su tosco griego.

Existen algunos otros argumentos de menor importancia en favor de la prioridad de Marcos. Pero se puede decir, sin mentir, que siguen las mismas líneas que los ya mencionados. Refiriéndose de un modo particular al último argumento basado en el estilo de Marcos, el canónigo Streeter declara que es incapaz de comprender cómo alguien puede tener la más ligera duda acerca del carácter original y primitivo de Marcos. No obstante, si el canónigo Streeter y, en esta materia, los demás críticos examinasen los Evangelios sinópticos con mentalidad más amplia, pronto descubrirían la poca consistencia de sus pruebas. Existen claramente dos posibilidades diferentes para explicar los hechos que la alta crítica trata de aprovechar. La cuestión de cuál de los Evangelios es el más antiguo, es una cuestión histórica. La elección entre las dos posibilidades podría ser dirigida por el testimonio histórico que la literatura cristiana primitiva suministra con bastante amplitud. Ahora bien, el testimonio histórico está en favor de la prioridad de Mateo.

La alta crítica supone que un sinóptico ha debido copiar de otro; **e**
que en el siglo I el pueblo debió de haber tenido sus ojos pegados a los libros, y que las semejanzas se pueden explicar y deben explicarse de una manera exhaustiva en relación con los textos escritos existentes entonces. Como quiera que sea, es lógico pensar que los tres escritores sinópticos pudieron haber bebido de la tradición oral transmitida en formas más o menos rígidas, o de documentos perdidos que contenían la catequesis primitiva de la Iglesia. No sólo existen semejanzas, sino también desemejanzas en las partes que son comunes a los tres Evangelios sinópticos. Y estas diferencias no se pueden explicar satisfactoriamente si la solución es basada exclusivamente en la mutua dependencia de los evangelistas. Los críticos se sienten inclinados a tratar los Evangelios sinópticos como un compuesto químico en el que distinguen: el relato de Marcos, la colección de los dichos del Señor (*λόγια*, Q), con la cual tratan de explicar los discursos que se encuentran en Mateo y en Lucas, mas no en Marcos, y, finalmente, una fuente especial para Mateo y otra para Lucas, con las cuales explican aquellas partes que se encuentran únicamente, bien sea en Mateo, bien en Lucas. Otros se contentan con derivar el material de Lucas y de Mateo únicamente de Marcos y de Q (esta última es una fuente hipotética). Tal procedimiento puede estar de acuerdo con las exigencias de la navaja de Occam; pero, cuando se escribieron los Evangelios, ¿se adaptaron los evangelistas a la navaja de Occam tal como la entienden estos críticos? Para hallar la respuesta exacta en materias como ésta es de mayor valor una mínima porción de pruebas externas que todas las especulaciones construídas únicamente sobre argumentos internos, cf. §§ 610-5.

Debemos añadir aquí algunas palabras acerca de los **logia** (*λόγια*), **f**
documento hipotético frecuentemente designado simplemente como la

607f fuente Q. Se ha supuesto que los logia son una colección de sentencias de Jesús, y que San Mateo habría sido su compilador. En el primer Evangelio se habría incorporado una parte notable de los *logia* de Mateo, como sostienen muchos críticos. Ésta seria la razón de por qué el primer Evangelio es llamado el Evangelio según San Mateo, si bien, tal como lo poseemos hoy día, no fué escrito por San Mateo, sino por una persona o personas desconocidas. El iniciador de la teoría de los logia fué Schleiermacher, que basó su prueba en el fragmento de Papías referente a Mateo: «Mateo compuso los logia en lengua hebrea, y cada uno los interpretó como pudo». Schleiermacher, sostenía que Papías se refería a una colección de sentencias de Jesús. Su teoría ganó muchos adeptos y hasta una época muy reciente se apoyaba sobre fundamentos lexicográficos, e.d., sobre el supuesto de que los «dichos» de Papías eran traducción exacta del término griego *λόγια*. Pero ésto no es exacto. Fr. John Donovan, en efecto, ha expuesto el resultado de su investigación acerca del significado de *λόγια* con estas palabras: «De aquí se deduce la inevitable conclusión de que Papías utilizaba un término que era ya de uso corriente, y que lo emplea precisamente con el significado concreto antedicho de "revelación cristiana contenida en los Evangelios" *(The Logia in Ancient and Recent Literature*, 1924, p. 37). El escriturista protestante Gerhard Kittel en su *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1938, se refiere en la página 145 a las teorías acerca de los *logia* y afirma que el recurso al fragmento de Papías debe desecharse. Por supuesto que, aun acatando esta juiciosa recomendación, la antigua teoría seguirá gozando de cierto predicamento, si se aceptan las modernas soluciones del problema sinóptico que suponen Mateo y Lucas basados en Marcos y en Q. Desde luego, si alguien, además de aceptar la prioridad de Marcos, supone que existió una colección de los dichos o *logia* de Jesús, antes de que los Evangelios fueran escritos, está autorizado para hacerlo. Mas si sostiene que San Mateo sólo compiló aquellos dichos y no compuso el Evangelio, entonces está en contradicción con lo que la historia misma inequívocamente atestigua.

g Sin embargo, muchos críticos, con el fin de defender su teoría, sostienen que el actual Evangelio según San Mateo presenta todas las características de ser de origen helenístico, y, por lo tanto, nunca pudo haber existido como original arameo. Semejante pretensión no se ajusta a los hechos, pues los rasgos judíos abundan en el Evangelio de Mateo. En su plan y en la fraseología, hace uso del Antiguo Testamento, y el fondo general manifiesta claramente que fué escrito para lectores judíos (cf. Rev. C. LATTEY, *Introduction to The Gospel according to St Matthew*, WV, 1928). De donde se concluye que no hay razón alguna para cambiar la opinión tradicional que afirma que Mateo fué escrito originariamente en arameo. Al contrario, esa opinión tradicional está sostenida por pruebas internas.

En los escritos populares tal vez alguien pueda llegar a la proposición de que el Mateo arameo era idéntico al apócrifo *Evangelio según los Hebreos*. Sin embargo, los pocos fragmentos que han sido conservados de este libro apócrifo revelan una notable divergencia respecto de nuestro Mateo. Parece, no obstante, que existía bastante semejanza

entre los dos para hacer pensar a San Jerónimo, al menos por un tiempo, que se trataba del Mateo original. En nuestros días el *Evangelio según los Hebreos* es generalmente considerado como un documento secundario que era usado por una secta judeocristiana que se llamaba de los nazarenos (cf. M. R. JAMES, *Apocryphal New Testament*, 1926, p. 1). Por consiguiente, no hay razón para sostener la opinión de que nuestro Mateo griego es obra original de algún escritor desconocido, que hizo uso con mucha libertad del *Evangelio arameo según los Hebreos*. **607g**

Por lo que se refiere a la **cuestión joánica**, la crítica contemporánea está interesada no tanto en la fecha de composición del cuarto Evangelio cuanto en la cuestión de la paternidad literaria y de la historicidad. Al fin y al cabo, la datación se seguirá automáticamente si se establece la paternidad literaria de San Juan. La alta crítica considera la cuestión joánica como no resuelta aún. Los críticos radicales alemanes han emprendido violentos y repetidos ataques contra la paternidad literaria joánica y la historicidad del cuarto Evangelio, con Harnack a la cabeza. Si los ataques se han deshecho o, en otras palabras, si la negación de la paternidad literaria joánica y de la historicidad del cuarto Evangelio no ha llegado a ser comúnmente aceptada por la crítica no católica, ello es debido a un grupo de hábiles defensores ingleses; J. B. Lightfoot, J. Drummond, V. H. Stanton y W. Sandy. Resulta todavía muy instructivo leer las publicaciones de ambas partes, y observar en un lado el olvido de toda prueba que estuviera en pugna con el esquema preconcebido, y la exageración de cuanto le era favorable, mientras que en el otro bando la discusión es mantenida pesando cuidadosamente toda prueba utilizable. **h**

Los críticos radicales hacían hincapié sobre todo en el hecho de que la literatura cristiana de la primera mitad del siglo II, y particularmente San Justino, muestran sólo escasas alusiones al cuarto Evangelio. Si el apóstol Juan hubiera sido su autor, argüían ellos, aludirían a él con la misma frecuencia que a los demás Evangelios. De lo cual se concluye que durante el período a que nos referimos no pudo haber sido considerado como de origen apostólico. A esto daba Drummond una respuesta eficaz: **i**

«Pero ¿por qué entonces —se puede preguntar— Justino no ha citado el cuarto Evangelio al menos con tanta frecuencia como los otros tres? Yo no lo sé explicar, cualquiera mejor que yo puede decir por qué jamás nombra los supuestos autores de sus Memorias (= Evangelios), por qué tan solo menciona una de las parábolas o no hace alusión alguna al apóstol Pablo, o no cita en ninguna parte el Apocalipsis, aunque lo considerase como obra apostólica y profética. Su silencio puede ser debido a simple accidente, o quizá el libro le pudo parecer menos adaptado a sus fines apologéticos; mas teniendo en cuenta las muchas cosas sobre las que guarda silencio, no podemos admitir que el *argumentum a silentio* tenga algún valor en este caso» *(Inquiry into the Character and Authorship of the Fourth Gospel*, 1903, p. 157).

Del período anterior a San Justino es San Ignacio de Antioquía (+ hacia 110), cuyo pensamiento y estilo están empapados del Evan- **j**

607j gelio de San Juan. Merece mencionarse aquí que en 1935 se publicó el fragmento de un papiro que contenía Jn 18, 31-33 y 37-38. Esto demuestra que el Evangelio de San Juan circulaba por el Egipto Medio ya en la primera mitad del siglo II (C. H. ROBERTS, *An unpublished Fragment of the Fourth Gospel)*. El mero hecho de haberse encontrado el papiro en aquella parte del mundo sugiere que debió ser tenido en gran reputación desde una época muy primitiva. Incidentalmente también echa por tierra las teorías que proponían una fecha tardía para el cuarto Evangelio. En relación con esto se podrían mencionar a Taciano e Ireneo. Taciano, discípulo de San Justino, escribió hacia 170 una armonía evangélica, el *Diatésaron*, en el que hace amplio uso del cuarto Evangelio, y de esta manera testifica su origen apostólico. San Ireneo, que tenía un conocimiento tan grande de la primitiva tradición cristiana, afirma claramente la paternidad literaria del cuarto Evangelio atribuyéndolo a San Juan. Por desgracia, al mencionar su testimonio, con frecuencia lo tratan como si el autor hubiese nacido el mismo año en que escribía, o como si el libro de Papías y un breve intercambio en sus primeros años con Policarpo hubiesen sido sus únicas fuentes. «Esto hace pensar en Nerón, que deseaba que Roma tuviese un solo cuello, para poder cortarlo de un solo tajo», escribe el Dr. Sanday.

k En contra de la paternidad literaria de San Juan, los críticos citan el fragmento de Boor (siglo VII u VIII), que es probablemente un extracto de la crónica de Felipe de Sido, que floreció en el siglo V. El fragmento reza: «Papías dice en el libro segundo que Juan el teólogo y su hermano Santiago fueron muertos por los judíos». Jorge Hamartolos (siglo IX) repite la historia de la muerte violenta de Juan, pero la coloca bajo el reinado de Nerva después que Juan ya había escrito su Evangelio. El fragmento de Boor no afirma que Juan y Santiago muriesen en la misma fecha. Tal vez Papías dijese eso al comentar las palabras de Jesús a los hijos del Zebedeo de que beberían el cáliz que él mismo había de beber. Santiago murió como mártir, y San Juan había de ser convertido también de alguna manera en mártir. Bien puede ser que Papías quisiese decir únicamente que su muerte fué apresurada por la persecución de los judíos. Sea lo que fuere de la explicación del fragmento de Boor, es cierto que San Juan no murió junto con su hermano Santiago (en el año 42). La muerte prematura de San Juan era desconocida para Ireneo, Victoriano y Eusebio, que conocían bien la obra de Papías, y es claramente contradicha por Act 12, 2, Gál 2, 9, y por Polícrates. Este último, obispo de Éfeso, escribió hacia 180 al papa Víctor, reivindicando a Juan como una de las grandes lumbreras de Asia, el cual había muerto allí: «Juan que estuvo recostado en el pecho del Señor, que llegó a ser sacerdote llevando la lámina [de oro; véase 179*g* y Éx 28, 32 ss] y fué testigo y maestro». Los críticos radicales acuden también a un martirologio siríaco del siglo V, que conmemora en el 27 de diciembre: «Los apóstoles Juan y Santiago, en Jerusalén». Sin embargo, ha llegado a demostrarse que el martirologio siríaco es un compendio y una traducción bastante descuidada de un martirologio griego del siglo IV que nada dice a este propósito (V. H. STANTON, *The Gospels as Historical Documents*,

vol. 3, pp. 113-7, también JOHN DONOVAN, S. I., *The Authorship of St John's Gospel*, 1936). 607k

Por supuesto, los críticos radicales también encuentran argumentos en consideraciones acerca de la prueba interna. No obstante, del empleo de la idea del logos nada se puede deducir que vaya en contra de la paternidad literaria de San Juan, pues la teoría del logos tiene sus raíces no sólo en la filosofía griega, sino también en la literatura rabínica, que, basándose en los libros sapienciales, ha desarrollado la hipóstasis de un *memra*. Por eso, le fué fácil a Filón hacer una síntesis del pensamiento judío y griego sobre dicha materia. Los gnósticos recogieron la idea del logos y hablaban de la primera emanación de la divina sustancia. En una palabra, la atmósfera estaba cargada con la especulación acerca del logos. Por lo cual no hay que extrañarse de que San Juan en el prólogo a su Evangelio corrigiese estas ideas y expusiese una doctrina cristiana sobre el logos. l

Mucho se ha hablado y escrito acerca del estilo del cuarto Evangelio, que parece fundamentalmente diferente de los sencillos relatos de los demás evangelistas. Pero no debemos olvidar que el cuarto Evangelio es una obra de vejez. Durante muchos años, el autor ha estado meditando las palabras de Jesús, particularmente las referentes a su divinidad y a la vida sobrenatural. De entre los discursos de nuestro Señor escogió aquellos que le servían para su propósito, que era probar la divinidad de su Maestro. Y los refiere de tal manera que se ve que está más atento a la estructura doctrinal de los discursos que a las palabras originales en que fueron pronunciados.

No obstante, los críticos radicales sostienen que el cuarto Evangelio no es el relato de un testigo ocular. Harnack, J. Moffat, B. W. Bacon, etc., confieren el honor de la paternidad literaria a Juan el presbítero, de quien afirman que es una persona distinta de Juan el apóstol. Otros siguen a Alfred Loisy, que siendo un alegorista perfecto, niega que el cuarto Evangelio presente una historia verdadera; ni siquiera el discípulo amado es una persona histórica, aunque el Evangelio le proclame su autor. «Es la joven Iglesia, a quien había sido confiada la herencia del judaísmo y del cristianismo judío». Según Loisy el autor verdadero es desconocido, si bien debió ser alguno de los convertidos del helenismo judío en Éfeso o en Antioquía. Su teoría es fantástica. Pero la teoría más fantástica de todas es tal vez la propuesta por ROBERT EISLER en su obra *The Enigma of the Fourth Gospel*, 1938. Sostiene que el autor del cuarto Evangelio es idéntico al Johanán, que en el año 37 fué nombrado sumo sacerdote por el gobernador romano Vitelio. Durante la revolución del 66, Johanán mandaba uno de los cinco ejércitos judíos que ocuparon Gofnitis y Acrabatene. Sin embargo, después de la destrucción de Jerusalén se estableció en Éfeso, adoptó una especie de cristianismo y compuso el cuarto Evangelio, teniendo a Marción (el Lutero del siglo II) como secretario suyo. Pero, las arriesgadas hipótesis del Dr. Eisler distan mucho de los postulados de la crítica sana. m

No podemos pasar por alto el hecho de que, al presente, parece existir una creciente tendencia a admitir un origen alejandrino para el cuarto Evangelio.

608a Ahora vamos a dar una breve relación de la **hipótesis del Proto-Lucas,** al menos cómo tuvo su origen en Inglaterra. El canónigo B. H. STREETER fué el primero en proponerla en un artículo en el «Hibbert Journal» de octubre de 1921. Fué expuesta de un modo más completo en su *The Four Gospels: A Study of Origins*, 1924, y en el libro del Dr. VINCENT TAYLOR, *Behind the Third Gospel*, 1926.

El canónigo Streeter afirma que en Lucas encontramos un número de secciones que son independientes de Marcos y, por lo tanto, deben ser derivadas de otras fuentes. Las secciones son Lc 3, 1–4, 30; 6, 20–8, 3; 9, 51–18, 14; 19, 1-27; y los relatos de la última cena, de la pasión, de la resurrección y de las apariciones. Streeter sostiene que todas estas secciones tomadas en conjunto forman un Evangelio completo, el Proto-Lucas, y se inclina a reconocer a San Lucas como su autor. «Las secciones que no dependen de Marcos representan un documento único, que fué el armazón en el que Lucas insertó, en lugares convenientes, los extractos tomados de Marcos». Los capítulos 1 y 2 fueron tomados de una fuente especial. Hasta aquí su hipótesis es una brillante obra maestra, aunque permanezca en el reino de las meras probabilidades. En la elaboración de la teoría de Streeter, el Dr. Taylor asigna el Proto-Lucas a los años 60-65, y coloca la composición de Marcos hacia el año 68. De esta manera, la composición final del Evangelio de San Lucas habría que colocarla en la octava década del siglo I. De hecho, el canónigo Streeter la pone en el año 80. Estas fechas son demasiado tardías, como se puede colegir de lo que hemos dicho más arriba sobre la datación de los Evangelios.

b Debemos volver ahora a los comienzos de este siglo para recordar ciertos hechos importantes que todavía no han sido mencionados. Al ser aceptada la prioridad de Marcos a causa de las luminosas directrices de la alta crítica y también por el prurito de ponerse a la altura y a tono con las últimas novedades, pareció abrirse una nueva perspectiva a los escritores de las *Vidas de Jesús*. Si Marcos era la fuente de otros Evangelios sinópticos —se dijo— debe ser el más próximo a la verdad histórica, y en consecuencia toda *Vida de Jesús* que se escriba en el futuro tendrá que basarse necesariamente en él. Los autores más antiguos se hicieron al mismo tiempo anticuados desde el punto de vista crítico, porque también ellos habían bebido de otros Evangelios. Pero como los hechos llegaron a demostrar, ni siquiera Marcos pudo escapar de la quema. W. WREDE en su obra *Das Messias-Geheimnis in den Evangelien*, 1901, criticaba el método racionalista; pues esto había inducido al pueblo a considerar como histórico en las narraciones evangélicas únicamente lo que podía entender, y a rechazar lo que llevaba el sello de lo sobrenatural. Distinción que ni el mismo Marcos hizo, como así lo sostenía Wrede. De aquí se seguía que todo pasaje podría ser controvertido desde el punto de vista de la verdad histórica. Wrede no niega que Marcos tuviese material histórico en su Evangelio, sino que afirma que, cuando Marcos escribió, la figura de Jesús había sido ya idealizada y alterada por la comunidad cristiana primitiva. Marcos entonces dispuso e interpretó el material que había recogido en conformidad con sus propias ideas teológicas y con las creencias de la comunidad cristiana. En ade-

lante, en la crítica sería necesario distinguir cuidadosamente entre el material histórico que había sido transformado por las creencias de la comunidad, y en conformidad con ellas, y la redacción del evangelista que había sido guiada por las ideas teológicas. El lector advertirá cómo comienza a reaparecer de una manera velada el mito evangélico de Strauss. **608b**

J. Wellhausen dió un paso más. Su teoría es como sigue. El Evangelio de Marcos consta de pequeñas narraciones que habían sido escritas independientemente unas de otras. La narración más antigua es la que menos ha sufrido en su contenido histórico de la transformación por parte de la comunidad, y es la más cercana a la verdad histórica. Marcos reunió las narraciones y las aglutinó íntimamente mediante pasajes que son de su propia invención. Pero esto no es todo. Su obra fué revisada repetidas veces, de tal manera que en nuestro Evangelio actual ya no poseemos el Ur-Marcos, el Marcos primitivo. Por eso, es necesario distinguir en el Evangelio las siguientes partes: los estratos antiguos y los estratos nuevos de la tradición, y los diversos estratos de enlace, colocados en redacciones editoriales posteriores. Hasta aquí muy bien; pero ¿quién sería capaz de desenredar la verdad de la ficción, la historia de la teología? La vía que parecía llevar a la certeza histórica desembocó en aturdimiento y en escepticismo. Por supuesto, es completamente arbitrario afirmar que Marcos, en su Evangelio, únicamente escribió en torno a las ideas de la primitiva comunidad cristiana, y no acerca del Cristo histórico; y todavía es más arbitrario suponer que los primeros cristianos habían perdido interés por la figura histórica de su Maestro. En efecto, Marcos escribió, como ya hemos visto, las memorias de San Pedro, el cual había sido testigo ocular, precisamente para satisfacer el interés histórico de los cristianos. De todos modos, Wrede y Wellhausen condujeron a un desarrollo que alcanzó su cumbre en la escuela escatológica (en cuanto representada por Albert Schweitzer) y en la escuela de la llamada crítica formal. **c**

Junto con los estudios críticos que acabamos de esbozar se hicieron investigaciones acerca del significado del reino de Dios. El sistema de Ritschl había llegado a ser muy popular, y la idea del reino tenía una parte muy importante en él. Por eso no es de extrañar que durante las dos últimas décadas del siglo XIX se hubiesen publicado cierto número de monografías en torno a la significación exegética del reino de Dios. Algunos sabios basaron su investigación en el supuesto de que Cristo en sus ideas mesiánicas no pudo diferenciarse del resto del pueblo judío. En esto volvieron a tomar un principio de Reimarus. Además, suponían que las ideas mesiánicas corrientes en tiempo de Jesús deben ser buscadas en los escritos apócrifos judíos. En conformidad con esto, se sostenía que Jesús imaginó el reino de Dios como una nueva era que sería llevada a efecto mediante un cataclismo en que sería destruído el mundo presente. Él nunca se consideró Mesías de un reino terreno, sino de un reino escatológico. **d**

Albert Schweitzer, en su libro *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906 (1933[5]; trad. inglesa 1926[2]), sintetizaba la interpretación escatológica y la crítica avanzada de Wrede y Wellhausen. El mensaje que da es **e**

608e un mensaje de escepticismo. No existe esperanza alguna, proclama Schweitzer, de que podamos descubrir alguna vez el Cristo histórico en los pasajes contradictorios de Marcos. Lo único que sabemos es que Jesús predicó el reino de Dios escatológico que al principio pensó se realizaría durante su vida; después fué asomando en él la convicción de que debía sufrir por los demás, a fin de que pudiese venir el reino. La ética predicada por Jesús fué un código provisional para el corto intervalo de tiempo que separaba al mundo de su destrucción. De este modo, mediante un uso peculiar de las pruebas externas, Schweitzer convierte el reino de Dios en un sueño escatológico; y por una particular negligencia de los datos externos niega la verdad histórica en Marcos. El camino por el que Schweitzer se esfuerza en dar a Jesús un lugar en la vida religiosa del hombre, pertenece a los misterios de una filosofía cuya manifiesta finalidad es abolir los misterios. Schweitzer termina su libro diciendo: «Él [Jesús], manda. Y a los que le obedezcan sean sabios o gente sencilla, Él se les revelará en los trabajos, en las luchas, en los sufrimientos que han de pasar por su causa y en su seguimiento, y, como un inefable misterio, conocerán en su propia experiencia quién es Él».

609a Una línea directa nos conduce de los experimentos analíticos de Wellhausen a la **crítica formal** *(Formkritik)* o historia de las formas literarias *(Formgeschichte)*, cuyos principales representantes son Martin Dibelius y Robert Bultmann. Cf. § 33*k* ss. En Inglaterra la crítica formal ha encontrado un seguidor en el Prof. ROBERT HENRY LIGHTFOOT *(History and Interpretation in the Gospels*, Bampton Lectures, 1934). La teoría de la crítica formal acepta la tesis de que no sólo Marcos, sino todos los Evangelios sinópticos, están formados por unidades independientes artificialmente encadenadas entre sí. Las mismas unidades se consideran como transmitidas por vía de tradición oral hasta que fueron confiadas al papel. Y así como la fe de los primeros cristianos «se desarrolló», así también las unidades sufrieron una transformación que marchó a la par con el crecimiento de las ideas de la comunidad. En realidad, el que estudie estas unidades no se encontrará directamente con el Jesús histórico, sino con opiniones que prevalecían entre los primeros cristianos. Lo primero que hay que hacer es sacar esas unidades del marco evangélico y clasificarlas en diferentes categorías según lo exija su forma literaria.

b Son importantes las siguientes categorías: el paradigma (Dibelius), el apotegma (Bultmann), la narración breve (Dibelius) o el relato milagroso (Bultmann), parénesis y leyenda. El paradigma o apotegma es una narración que conduce a una palabra de Jesús de tal modo que el dicho de Cristo es claramente lo más importante, Mc 2, 1-12; 3, 1-6. La narración breve *(Novelle)* o relato milagroso narra un acto de poder; el suceso mismo constituye el asunto principal de la narración, Mc 1, 40-45; 4, 35-41. La parénesis se refiere a palabras aisladas de Jesús pronunciadas para instruir al pueblo, como el sermón de la montaña y las parábolas. Las leyendas no tienen, por supuesto, ningún valor histórico, sean las que fueren. Se encuentran en los relatos de la infancia de Jesús, de la resurrección, etc. Ahora bien, se supone que para estudiar la forma de una narración, es posible llegar a des-

cubrir su contenido primitivo y a descortezarla de las añadiduras posteriores. Pues se sostiene como principio que la expresión literaria primitiva está formada según una de las categorías ha poco descritas. El crítico de las formas debe, pues, esforzarse por establecer la forma típica de cada categoría. Por medio de la comparación llegará a reconocer qué elementos en una narración se ajustan a su tipo y los considerará como partes del relato original, aun cuando quitará ciertos elementos que son ajenos al tipo puro. Una vez hecho esto, la crítica formal busca el *Sitz im Leben*, la inserción de las diferentes categorías en la vida o el ambiente. *Sitz im Leben* quizá esté mejor interpretado considerándolo como una situación permanente de la comunidad cristiana, condicionada por aspiraciones especiales que están incorporadas en la actividad misionera y catequética, en el culto del héroe religioso o en la defensa apologética. **609b**

Dibelius concede que los dichos de Jesús fueron transmitidos por tradición oral, mientras que Bultmann parece defender que en los comienzos de la comunidad cristiana se elaboró una colección de dichos edificantes con fines didácticos, que sólo posteriormente fueron puestos en boca de Jesús. Según Dibelius, la historicidad del paradigma depende del saber y de la intención del predicador. Si bien el paradigma pertenece claramente a la época de la predicación primitiva, esto no quiere necesariamente decir que represente la verdad objetiva. Al fin y al cabo, el predicador tenía que persuadir a su auditorio, y esto le forzaba a adaptar los relatos a su propósito y a excluir la objetividad neutral. Bultmann deriva sus apotegmas principalmente de las discusiones de la comunidad cristiana de Palestina. Después de analizar los apotegmas se convence de que muchos de ellos fueron originariamente dichos aislados y sólo posteriormente se colocaron dentro de un marco ficticio. Solamente cuando las palabras no puedan ser entendidas sin el auxilio de un escenario hemos de considerarlas como una completa invención. Dibelius, refiriéndose a las *Novelle*, asigna su *Sitz im Leben* a una tendencia a mostrar la superioridad de Jesús en relación con los dioses paganos; pues también se creía que habían ejecutado curaciones milagrosas. Sobre la historicidad de las *Novelle* sólo dice que están más lejos de la verdad histórica que los paradigmas. En esto concuerda Bultmann. También él piensa que los relatos milagrosos son de origen helenístico y debieron penetrar posteriormente en la tradición cristiana. **c**

La crítica formal ha mostrado gran sutileza en la descripción de la forma literaria de las unidades evangélicas. Pero en las conclusiones su arbitrariedad llega hasta el dominio de lo absurdo. Toda la teoría de Dibelius y Bultmann está construída sobre el supuesto de que los primeros cristianos no tenían ningún interés biográfico respecto de la vida de Jesús y que se operó una extraña transformación de la figura de Jesús en un tiempo en que aún vivían muchos testigos oculares. *Sic volo, sic iubeo.* Los argumentos externos son completamente olvidados por la crítica formal. En cambio nos encontramos con un revoltijo de hipótesis infundadas, propuestas como hechos demostrados con una candidez pasmosa (cf. LAURENCE J. MCGINLEY, S. I., *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives*, 1944). **d**

609e Aquí ha terminado nuestro apresurado viaje a lo largo de las sendas y caminos de la alta crítica. La crítica literaria de los Evangelios es un estudio útil si se lleva a cabo con espíritu recto y es guiado por sanos principios, pues nos permite ver o, al menos, conjeturar cómo se pusieron a la obra los evangelistas, cuándo compusieron los libros que han sido la inspiración y el consuelo de incalculables cristianos. Semejante estudio, que es completamente natural, lleva consigo un enorme peso de responsabilidades y no debería ser considerado como el terreno más propicio para levantar teorías sensacionalistas pero sin fundamento. La alta crítica no ha logrado ser guiada por los sanos principios de la investigación, sino que extrae su vida de las anticuadas especulaciones de una era racionalista y se adhiere desesperadamente a su dogma de la imposibilidad de los milagros. Procediendo de semejante apriorismo filosófico, su método histórico necesariamente carece de base. Desecha del todo las pruebas externas cuando advierte que llevan a conclusiones contrarias a los dogmas del racionalismo. Por el contrario, si alguna prueba oscura y dudosa puede convertirse en soporte de las opiniones radicales, es escogida con preferencia a las expresiones claras de escritores venerables y dignos de confianza. La alta crítica ha perdido mucho terreno con tales métodos arbitrarios. No se puede alcanzar ningún resultado duradero en el campo histórico, si la investigación no está guiada por principios seguros. Ello explica el flujo incesante de opiniones divergentes que se advierte en la alta crítica. Ésta se propuso destruir la confianza en los Evangelios, pero si nos fijamos objetivamente en los resultados, lo único que ha conseguido es destruir la confianza en ella misma.

EL PROBLEMA SINÓPTICO

Por B. C. Butler

Bibliografía — *J. Hawkins, *Horae Synopticae*, 1909²; *F. C. Burkitt, *The Gospel History and its Transmission*, 1906; *W. Sanday (ed.), *Oxford Studies in the Synoptic Problem*, 1911; *H. G. Jameson, *The Origin of the Synoptic Gospels*, 1922; *B. H. Streeter, *The Four Gospels, a Study of Origins*, 1924; H. J. Chapman, *Matthew, Mark and Luke*, 1937; B. C. Butler, *The Originality of St Matthew*, *Cambridge* 1951; *A. Huck, *Synopse der drei Ersten Evangelien*, Tubinga 1922⁶. Véanse también las Introducciones de Lagrange a sus comentarios sobre los Evangelios de San Mateo y San Lucas; C. Lattey, *The Synoptic Problem* (Apéndice 2, *The Synoptic Gospels*, WV 1938); L. Vaganay, *Le Problème Synoptique*, 1955. 610a

El problema sinóptico se nos plantea a causa de las semejanzas entre los tres primeros Evangelios y nos lleva a investigar si se debe suponer que cualquier dependencia, sea ésta la que fuere, literaria u oral, directa o indirecta, entre estos Evangelios o entre dos de ellos cualesquiera que sean, ha dado lugar a alguna de estas semejanzas. Los hechos se pueden resumir del modo siguiente: b

A. En un total de unos 200 versículos, que contienen principalmente discursos y se encuentran esparcidos en varias partes de los Evangelios, existe una gran semejanza, e incluso identidad virtual, entre Mt y Lc en cuanto a contenido, presentación y lenguaje, pero no se encuentran paralelos de la mayor parte de estos versículos en Mc. Constituyen lo que llamaremos documentos Q o pasajes Q.

B. (1) Mc contiene 673 versículos. La sustancia de más de 600 de estos versículos se encuentra también en Mt, y alrededor de unos 350 de ellos, en Lc. c

(2) Cuando una sección de Mc tiene paralelos a la vez en Mt y en Lc, la mayoría de las palabras griegas de Mc se encuentran ordinariamente tanto en Mt como en Lc, o al menos en uno de ellos. Y cuando una sección de Mc ofrece paralelo sólo con uno de los otros dos, todavía queda en ella un marcado paralelismo de dicción y fraseología entre Mc y el Evangelio paralelo. Este paralelismo de dicción y contenido corre parejas con la semejanza en la manera de tratar los hechos, que acusa un contraste todavía mayor con la forma enteramente personal con que San Juan se ocupa de los mismos hechos.

(3) El orden de las secciones o incidentes de Mc se encuentra también generalmente en Mt o en Lc, o bien en ambos.

(4) Cuando los tres Evangelios son paralelos, existe con frecuencia acuerdo de los tres en la dicción, etc. También existe frecuente conformidad de Mt y Mc con desacuerdo de Lc, y de Mc y Lc con desacuerdo

610c de Mt. Por el contrario, las coincidencias de Mt y Lc con disconformidad de Mc son rarísimas.

Por lo que se refiere al precedente resumen me he servido en gran parte de B. H. STREETER, *The Four Gospels, a Study of Origins.*

d El verdadero alcance de estos datos solamente se puede apreciar cuando se estudia cuidadosamente el texto griego original de los tres Evangelios distribuídos, si es posible, en columnas paralelas, con Mc en la columna central. El grado de semejanza es demasiado grande para poder explicarlo por identidad de propósito y una simple coincidencia. Por eso se impone una hipótesis que postule una conexión, la cual puede ser directa o indirecta. Si hay conexión entre los documentos X o Y, la razón puede ser o bien que el autor del uno utilizó el otro, o bien que X o Y fueron empleados en la enseñanza oral por alguna persona desconocida, cuya enseñanza oral se convirtió luego en la fuente de Y o X. Y fácilmente puede también suceder que el eslabón perdido no fuese la enseñanza oral, sino un documento Z, copiado de X o Y, y él mismo copiado a su vez por Y o X. O incluso puede acaecer que la enseñanza oral indicada o el documento Z sean la fuente común de X e Y.

Debería adoptarse como principio de crítica textual científica que no hay que postular fuentes conjeturales no existentes, cuando una hipótesis de conexión directa satisface, sin violencia, la prueba interna. Así, por ejemplo, en una etapa del estudio del problema sinóptico se sugirió que los casos, relativamente pocos, en que Mt y Lc, si bien paralelos con Mc, acusan coincidencias entre sí en contra de Mc podían en parte explicarse por la hipótesis de una segunda edición perdida de Mc. Pero la diferencia entre las dos ediciones habría sido pequeña, por lo cual esta hipótesis es ahora generalmente descartada, aunque estas coincidencias quedan todavía por explicar o eliminar. En cambio, la conjetura de que los pasajes Q han de ser explicados recurriendo a un texto conjetural perdido ha encontrado amplio favor y de ella nos ocuparemos en la próxima sección.

e Una teoría puramente oral difícilmente podrá dar razón del carácter y alcance de los paralelos y de las semejanzas, y entraña necesariamente una tradición griega oral más rígidamente establecida de lo que nosotros tenemos derecho a admitir. Por otra parte, esta teoría es equivalente, críticamente hablando, a la hipótesis de que los tres Evangelios derivan, en sus secciones dependientes de Marcos, de un *Ur-Evangelium*, un supuesto Evangelio original perdido. Ahora bien, puede demostrarse que tal *Ur-Evangelium*, a la postre, no se distinguirá en nada de Mt, de Mc o de Lc.

f Porque el examen cuidadoso de los hechos registrados en B(4) demuestra que Mt y Lc, aunque están en conexión en los pasajes en que ambos son paralelos con Mc, no están directamente enlazados uno con otro, sino indirectamente, mediante un texto o la enseñanza oral, prácticamente idéntica con Mc. De otro modo no podríamos explicar por qué las coincidencias de Mt y Lc, en contra de Mc, son menos frecuentes que las de cada uno de ellos con Mc, en contra del otro. En realidad, el conjunto anterior de coincidencias es relativamente tan pequeño, que investigadores prestigiosos han tratado de elimi-

narlas negándolas o explicándolas. Una dependencia indirecta por medio de un texto o la enseñanza oral prácticamente idéntica a Mc significa o bien que tanto Mt como Lc usaron dicha fuente, o bien que semejante texto se sirvió de Mt o Lc (o de algo indistinguible de aquéllos) y él mismo fué usado por el Evangelio restante de los tres. De este modo seríamos conducidos a sostener que la tradición oral usada por los tres evangelistas era prácticamente indistinguible de uno de ellos, e.d., que uno de los evangelistas consiguió conservar la tradición exactamente, y cada uno de los otros, solamente con considerables modificaciones. Semejante fuente, fundada en tales conjeturas, es una hipótesis injustificable y sin valor desde el punto de vista crítico. La mayor parte de los eruditos que se tomen la molestia de examinar los hechos en detalle convendrán además en que no los pone a contribución de un modo adecuado. **610f**

Soluciones — Hemos visto que las semejanzas entre los tres prime- **g**
ros Evangelios pueden ser debidas bien a una catequesis oral común o bien a documentos escritos, bien a la dependencia de dos de ellos respecto del tercero o bien a una mezcla de todos estos factores. Las principales soluciones son las siguientes:

(1) **La solución tradicional,** según la cual Marcos depende de Mateo en lo principal, y el orden cronológico de composición fué Mateo, Marcos, Lucas; cf. Aug. *De Cons. Evang.*, 1, 2, 4 (PL 34, 1044). Ésta es la solución defendida en el curso del presente artículo contra sus principales contradictores.

(2) **La hipótesis de los «dos documentos»**, que es sostenida en sustancia por la mayor parte de los investigadores no católicos hoy día (aunque con algunas dudas en cuanto a la naturaleza unitaria de Q), y su elaboración en la hipótesis de los cuatro documentos de Streeter (o. c.) y de V. Taylor; cf. también §§ 604*e*, 607*a-g*.

(3) Otras soluciones recientes (basadas en los grados variables de **h**
dependencia literaria y de tradición oral), que merecen mención en cuanto que han encontrado acogida entre muchos investigadores católicos deseosos de reconciliar la prioridad de Mt (§ 679*a-f*) con la hipótesis de los «dos documentos», son las siguientes:

(a) Mc y Lc dependen de un Mt arameo; Mc también depende de la enseñanza catequética de San Pedro, lo mismo que Lc de Mt (Vannutelli); *(b)* Mt, Mc y Lc dependen de una catequesis oral más o menos fija (Lattey y otros); *(c)* Mt arameo y Mc dependen de la catequesis oral; dependencia de Mt respecto de Mc; y de Lc respecto de Mc y partes de Mt (Vosté y otros; una dependencia parcial de Mc respecto del Mt arameo es admitida como posible por Simon-Dorado y otros, y una dependencia total es considerada posible por Merk y otros). Se puede encontrar una relación del problema sinóptico y un examen de las soluciones propuestas, en Cornely-Merk, *Compendium Introductionis:* sin embargo, se podría advertir que los modernos investigadores ingleses no católicos se vuelven hacia Lachman (1835) considerándole como la figura decisiva en la historia del problema, que no es discutido por los Padres, si exceptuamos una afirmación de San Agustín (o. c.) en la que sostiene que Mc es una abreviación de Mateo.

610i Quizá sea oportuno observar que, exceptuando la hipótesis de los «dos documentos», con sus descendientes, y la solución tradicional tal como se expone en este artículo (sobre esto mismo, véase también JAMESON y CHAPMAN, o. c.), pocas de las soluciones propuestas consideran debidamente el hecho decisivo del desacuerdo relativo de Mt y Lc «contra Mc» en el cuerpo principal del material común a los tres evangelistas. Es lo relativo a este desacuerdo lo que hace extremadamente difícil negar la dependencia entre Mt y Mc. Los errores de la hipótesis de los «dos documentos» son debidos al hecho de que, además de que no interpreta bien este dato decisivo, no lleva lo suficientemente lejos la comparación detallada de Mt y Lc en los pasajes Q y de Mt y Mc y, en consecuencia, obtiene conclusiones que son incompatibles con las pruebas externas.

Al aceptar la solución tradicional, una dificultad inicial surge de la hipótesis referente a la existencia de la fuente Q. Si Q no existe o se puede demostrar que es idéntico a Mt, el camino para probar la dependencia de Mc respecto de Mt queda despejado. Por eso, el tema será tratado en este orden.

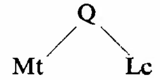
I. LOS LLAMADOS PASAJES Q

611a La mayor parte de los investigadores modernos ajenos a la Iglesia adoptan la hipótesis de los «dos documentos» como la solución fundamental del problema sinóptico. Esta hipótesis explica los hechos resumidos en § 610*c* suponiendo que Mc es el más antiguo de los Evangelios existentes y que fué copiado independientemente por los autores de Mt y Lc. Esta suposición se puede expresar, mediante un diagrama, como sigue:

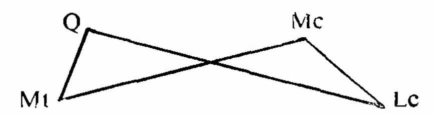
Como antes se ha indicado, la relativa ausencia de coincidencias de Mt y Lc contra Mc en todas las secciones en que los tres Evangelios corren paralelos nos lleva a aceptar o bien la conexión expresada en el diagrama anterior o bien una de las dos siguientes:

En otras palabras, Mc debe ser el lazo de unión entre Mt y Lc en lo que podemos llamar sus secciones provenientes de Marcos. Mas las alternativas *(a)*, *(b)* y *(c)* son todas igualmente probables como se ve por las pruebas hasta aquí expuestas.

La hipótesis de los «dos documentos» pasa luego a explicar el material Q, suponiendo que Mt y Lc dependen separadamente de un documento, que se conjetura, pero que no se sabe que haya existido y que es llamado ordinariamente Q; este documento contendría principalmente dichos y discursos de nuestro Señor, y debe de haber sido un documento griego, pues la dicción de los pasajes Q en Mt y en Lc es con frecuencia idéntica o de tan estrecha semejanza, que no puede admitirse se trata de dos versiones independientes de un original no griego. En conformidad con lo dicho podríamos establecer el siguiente diagrama de parentesco por lo que se refiere a los pasajes Q: 611b



y por lo que se refiere a toda la hipótesis de los «dos documentos»:



Sin embargo, ya hemos observado que un documento no existente conviene que no sea conjeturado si los datos pueden ser explicados satisfactoriamente sin recurrir a él. Por eso vamos a preguntarnos si tanto Mt como Lc pueden no depender directamente de los pasajes Q, y, en efecto, los argumentos que damos a continuación tienden a demostrar que de hecho Lc depende directamente de Mt. c

(1) Si Q existió, una parte de los temas o asuntos tratados por Q se superpone a los de Mc. Pues hay cinco pasajes en los que los tres Evangelios están en conexión, pero donde las concordancias entre Mt y Lc contra Mc son demasiado numerosas para ser tenidas como coincidencias, de modo que la dependencia a través de Mc no explicaría satisfactoriamente los datos: *(a)* Mc 4, 30-32, cf. Mt 13, 31-33, y Lc 13, 18-21; *(b)* Mc 9, 42, cf. Mt 18, 6-7, y Lc 17, 1*b*-2; *(c)* Mc 3, 23-30, cf. Mt 12, 25-32, y Lc 11, 17-23; 12, 10; *(d)* Mc 6, 8-11, cf. Mt 10, 9-14, y Lc 10, 4-11; *(e)* Mc 12, 28-34, cf. Mt 22, 34-40, y Lc 10, 25-28.

Los fenómenos que han de ser explicados en estos pasajes son: coincidencias entre los tres Evangelios; coincidencias entre Mt y Lc contra Mc, y entre Mt y Mc contra Lc; ausencia relativa de coincidencias entre Mc y Lc contra Mt; y el hecho de que los pasajes en Lc no están en el mismo contexto de Marcos, mientras se observa que donde Mc y Lc están directamente en conexión, siguen casi siempre el mismo orden de incidencias.

Ahora bien, tal como hemos visto en los pasajes aludidos (§ 610*c*), la ausencia relativa de coincidencias entre Mt y Lc frente a Mc nos fuerza a suponer que, en *aquellos* pasajes, Mt y Lc están en conexión no directamente, sino por medio de Mc o una fuente indistinguible de Mc. Por eso al estudiar *estos* pasajes concluiremos naturalmente que la d

611d ausencia relativa de coincidencias entre Mc y Lc frente a Mt, unida a la diferencia de contexto en Lc respecto a Mc, es debida al hecho de que Mc y Lc no están aquí en conexión directa, sino indirecta, por medio de un documento indistinguible de Mt. En otras palabras, en estos pasajes, o bien Lc es fuente de Mt o viceversa.

e B. H. STREETER, partidario de la hipótesis de los «dos documentos», llega a la conclusión de que, en dichos pasajes, Mc y Q «se superponían», e.d., relataban la misma historia, cada uno con sus palabras propias —STREETER no cree que uno copiase al otro—, y que Lc se servía de Q para estos pasajes, mientras Mt «fundía» a Q y Mc. Mas, sobre el pasaje *(a)*, comenta: las diferencias entre las versiones que dan Mc y Q de la parábola «no tienen ninguna importancia... nadie habría esperado anteriormente que Mateo se hubiera preocupado de combinar las dos versiones». Por lo que respecta al pasaje *(d)* señala «el cuidado casi meticuloso con que Mateo funde a Marcos y Q—las únicas adiciones reales que tiene que hacer son las palabras "oro" y "Gomorra"». En otras palabras, la hipótesis Q nos lleva aquí a complicaciones que son innecesarias y absurdas.

f (2) El sermón de Lc 6, 20-49, es claramente el mismo que el sermón de la montaña (Mt 5-7). Ambos comienzan con bienaventuranzas y terminan con la comparación de las dos casas; y difícilmente existirá algo (los ayes y unos tres versículos bastante largos) en el sermón de Lc que no tenga su paralelo en el de Mt. El sermón de Mt es mucho más largo que el de Lc, y un efecto de que lo mucho que se encuentra en Mt no esté en Lc es que el de Lc carece casi enteramente de ambientación judía y pierde significación, apareciendo como un discurso de alabanza a la caridad con respecto al prójimo. Ya hemos visto, en § 611*d*, que Mt y Lc están probablemente en conexión directa, y si nos preguntamos quién de los dos evangelistas ha copiado del otro este sermón, se nos plantea el siguiente dilema: o bien *(a)* nuestro Señor predicó un sermón de significación universal, no particular, que Mt amplió en extensión, pero redujo en alcance, circunscribiéndolo al mundo y al pensamiento judío, haciéndolo utilizable en las controversias palestinenses, y transformándolo, de esta manera, en un manifiesto cristiano, casi enteramente original, dirigido a los judíos coetáneos de nuestro Señor (y ello a pesar del hecho de que el Evangelio está escrito en buen griego); o bien *(b)* Lc ha transformado un sermón de este último tipo en uno más corto acerca de un tema más general Una investigación más minuciosa confirma la suposición de que Lc es el prestatario:

g El lenguaje de Lc manifiesta rasgos propios del de Mt (6, 23, *μισθός*, «recompensa»; 6, 24, *ἀπέχετε*, «tenéis»; 6, 27, *ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν*, «yo os digo a vosotros que me escucháis», cf. Mt 5, 43 y 44). Algunos pasajes que en Mt se encuentran en el sermón aparecen en otros contextos en Lc 11, 33; 16, 18; 12, 33 s; 12, 22-31, y estos pasajes en Lc parecen secundarios cuando se comparan con los pasajes correspondientes en el sermón de Mt. Finalmente, al término de su sermón, Lc dice: «cuando hubo acabado de pronunciar estos discursos», que corresponde a Mt 7, 28. Es ésta una fórmula que emplea Mt en otras cuatro ocasiones en su Evangelio.

(3) Una fórmula similar de Mt (aparece 6 veces en Mt) se encuentra en el paralelo de Lc (13, 28 s) con Mt 8, 11 s. Igualmente Lc 9, 57 – 10, 24, parece mostrar una redacción hecha por Lucas a base de material tomado de Mt 8, 19-22; 11, 21-23, y 25-27; 13, 16 s. 611g

(4) Las divergencias de Lc respecto de Mt, en sus pasajes Q. están casi siempre relacionadas con el estilo típico de Lucas, o sea, que aparentemente son menos primitivos esos pasajes que sus equivalentes en Mt. El criterio de la forma poética llevó a *C. F. BURNEY *(The Poetry of Our Lord*, O. U. P., p. 7) a la conclusión de que, en la mayoría de los casos Q («aunque no en todos»), Mt conserva la forma más original de las frases de nuestro Señor. 612a

Después de todo lo dicho, podemos concluir que la hipótesis de la dependencia directa de Lc respecto de Mt en los pasajes Q es una cosa que no solamente explica, sino que es requerida por los datos, y, por tanto, el documento Q conjeturado constituye una hipótesis innecesaria y poco satisfactoria. Es dudoso si esta hipótesis habría estado tan de moda entre los críticos modernos si no hubiese sido aceptada como un corolario de la dependencia de Mt y Lc respecto de Mc. Pues si Mc es tenido como el original, Mt tiene muchas adiciones en los pasajes propios de Marcos que pueden ser convenientemente derivados de Q; pero si Mt no depende de Mc, no hay necesidad de buscar una fuente, para estas «adiciones», distinta de aquella de la cual el autor (o traductor) de Mt obtuvo los contextos en cuestión.

II. DEPENDENCIA DE MC RESPECTO DE MT

Los críticos que admiten una conexión literaria entre los tres primeros Evangelios convienen casi todos en que Lc depende de Mc, no viceversa. Los estudiosos que deseen comprobar esta dependencia pueden tomar nota de Lc 4, 38 s; cf. Mc 1, 29-31 (nuestro Señor en casa de Simón; Mc ya ha relatado la vocación de Pedro, en cambio en Lc no se menciona este llamamiento hasta el capítulo siguiente); Lc 4, 23, donde la gente de Nazaret se entera del ministerio de nuestro Señor en Cafarnaúm, descrito por primera vez por Lc en 4, 31 ss; Lc 20, 38-40, que, al parecer, sigue de lejos a Mc 12, 28-34 (Lc 10, 28, también parece tomado de Mc 12, 34). En términos más generales puede afirmarse que donde Lc no mantiene su paralelismo con Mc, carece de un claro perfil histórico y la individualidad de los apóstoles se desdibuja hasta quedar éstos reducidos a meras figuras de fondo. Observamos que en el prólogo de Lc se hace referencia a otros relatos escritos acerca de los orígenes cristianos, y es muy natural suponer que Mc sea uno de éstos, y que el autor de Lc lo haya visto. b

Una vez aceptada la dependencia de Lc respecto de Mt en los pasajes Q, y respecto de Mc donde Mc y Lc son paralelos, trataremos ahora de descubrir si, donde Mt y Mc son paralelos, Mt depende de Mc o viceversa. En esta investigación no tenemos un tercer documento que nos ayude. c

Hay que notar que mientras Mt presenta (aparte de los dos primeros capítulos y de unos pocos versículos del final de su Evangelio)

612c pocas incidencias que no se encuentren también en Mc, tiene, por el contrario, una gran porción de enseñanzas y discursos que no se encuentran en Mc, o están insuficientemente representados en él. Mc por su parte tiene muy pocas enseñanzas y muy pocas incidencias que no tengan paralelo en Mt. Un examen de los pasajes paralelos y de los contextos en los casos en que Mt presenta una larga sección de discursos y Mc una sección corta, no proporciona razones decisivas para concluir que Mc depende de Mt.

d (1) Mc 12, 38-40, cf. Mt 23, 1-36, ofrecen auténtico paralelismo, como se demuestra por la identidad de contexto y por las frases idénticas «saludos en las plazas», «los primeros asientos en las sinagogas» y «los primeros puestos en los banquetes» (Mt 23, 14 [cf. Mc 12, 40] es omitido por Huck; pero tiene firme apoyo en Lc 20, 47, ya que Lc depende de Mt 23 en este contexto). Sin embargo, tal vez no haya inventado Mt «ensanchan sus filacterias y alargan los flecos» en lugar de la frase de Mc «gustan de pasearse con rozagantes túnicas». Las filacterias y los flecos son de «color local» auténticamente judío y el paralelismo rítmico en Mt es semítico. Mc, que escribía probablemente para gentes no palestinenses y en su vasta mayoría cristianos no judíos, la sustituye por la extraña frase «pasear con rozagantes túnicas». Además, en lugar del «gustar» de Mt, que Mc omite, ha dejado torpemente el verbo «desear» rigiendo primeramente un infinitivo y después una serie de substantivos en acusativo. Finalmente, como Mc lo que hace es extractar de un discurso más largo, comienza su breve extracto con la frase: «Y en su enseñanza les decía»; cf. un fenómeno similar en Mc 4, 2, que es igualmente debido al hecho de que el autor resume a Mateo.

e (2) Mc 13, 33-37, cf. Mt 24, 37—25, 46. La identidad del contexto muestra de nuevo que el paralelismo es auténtico. Casi todo lo que se encuentra en estos cinco versículos de Mc es explicable por referencia a los dos capítulos paralelos de Mt, si bien los paralelos se encuentran dispersos, a través de 61 versículos de Mt, tal como sigue: Mt 25, 13, 14 y 15; 24, 45; 25, 15 s; 24, 45 (el siervo fiel puesto al frente de la casa, e.d., San Pedro o sus sucesores, e.d., acaso el portero, o el que guarda las llaves de Mc 13, 34*b)*; 24, 42, 43 y 50; 25, 5 y 32. Es absurdo sugerir que Mt consiguió alargar los cinco versículos de Mc en 61 versículos propios; y es exagerado poner en duda la conexión real entre ambos Evangelios; en cambio resulta fácil reconocer cómo Mc pudo seguir de lejos y abreviar en cinco versículos el largo discurso de Mt.

f Este proceso de abreviación, que prescinde necesariamente de detalles, conduce a un resultado incongruente: en Mt hallamos el símil de un ladrón que viene a una hora intempestiva de la noche, y se advierte a los apóstoles que el Hijo del hombre vendrá del mismo modo en un momento inesperado, y, por tanto, deben estar preparados para recibirle en cualquier momento que venga, de lo contrario puede encontrar a los que gobiernan su Iglesia abusando de su autoridad. Mt también nos da el símil de un amo ausente que vuelve a su casa, no a una hora inesperada de la noche, pues no hay razón para que el viajero vuelva al hogar después de entrada la noche, sino mucho

tiempo después. Su llegada no causa sorpresa a sus siervos, a los que inmediatamente toma cuentas. En cambio Mc, resumiendo de un modo expeditivo y aproximado, ha refundido estos dos símiles dispares. Nos presenta un amo ausente (cuya ausencia se preveía que había de ser larga, por lo que había señalado a cada uno de sus siervos un trabajo) y un encargo al portero para «que velase», porque no sabía «a qué hora de la noche» volvería su amo; «no sea que viniendo de repente os encuentre dormidos». El portero ¿ha de vigilar *todas* las noches? ¿y si suponemos que el amo regresa de día? La refundición del símil del ladrón y del amo ausente es manifiesta y realmente no puede ser puesta en duda. **612f**

(3) Mal 3, 1, es citado en Mc 1, 2*b*, en un contexto que parece sugerir que está tomado de Is. También es citado (en la misma traducción griega distinta de la de los LXX) en Mt 11, 10, donde está íntegramente en su contexto, una pieza altamente elaborada de las enseñanzas de nuestro Señor. Es tan claro que Mc lo ha tomado de Mt y lo ha sacado de su verdadero contexto, que los partidarios de la hipótesis de los «dos documentos» se ven forzados a sugerir o que ambos evangelistas lo tomaron de una supuesta fuente escrita (la pésima práctica antigua de inventar fuentes para escapar de las dificultades en que les colocan sus teorías) o que la mitad del versículo de Mc no es auténtica; pero no existe ningún ms. que autorice la escisión, y esto equivale a confesar que el versículo se debe encontrar en su marco original en Mt y no en Mc, e.d., que Mc depende de Mateo. **g**

(4) Mc 4, 21-25, es una colección de dichos cortos que tiene sus paralelos, para cada uno de los temas tratados, en Mt (Mt 5, 15; 10, 26; 7, 2, cf. 6, 33; 25, 29). El obispo Rawlinson piensa que los contextos de Mt parecen en general más apropiados que los de Marcos. Y nota que si bien Mc 4, 24*a*, es paralelo a Mt 7, 2, Mc 4, 24*b* (no muy bien colocado en Mc) se encuentra en Mt tres o cuatro versículos antes de 7, 2 (6, 33) en un contexto al que sin duda pertenece. Esto no puede ser coincidencia, y la conclusión en favor de la pioridad de Mt es inevitable, a menos que (con algunos mss.) cortemos la frase de Mc; pero ni Rawlinson, ni Huck, ni Souter recurren a esta operación; la omisión es probablemente debida a homeoteleuton. **613a**

(5) Mc 8, 27-33, cf. Mt 16, 13-23: confesión de fe de San Pedro. Mc omite la alabanza de nuestro Señor a San Pedro y el «Tú eres Pedro», etc. Al hacer esto destruye las antítesis de Mt («Tú eres el Cristo... Tú eres Pedro»; «Bienaventurado eres tú... Satán»; «la carne y la sangre no te han revelado eso, sino mi Padre que está en los cielos... Tú no sientes las cosas de Dios, sino las de los hombres»; «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia... Tú eres para mí un escándalo»), aunque en cada caso conserva un miembro de la antítesis, ordinariamente el segundo. Es absurdo sugerir que Mt tomó el pasaje de Mc y sirviéndose de él elaboró su propia estructura altamente simétrica y semítica en todos los detalles, por la adición de los miembros, que faltaban de las antítesis, ordinariamente *delante* de la frase o palabra de Marcos con la que están puestos en contraste. **b**

(6) Mc 13, 9-13, cf. Mt 10, 17-22; 24, 9-14. El pasaje de Marcos está en el mismo contexto que Mt 24, 9-14; mas su verdadero paralelo

613c es Mt 10, 17-22. Burney (p. 118-120) afirma que esta sección de Mc se distingue por su ritmo del resto del capítulo en que se encuentra, y que aunque Mc 13, considerado como un todo, es escatológico, esta sección no lo es, sino que se adhiere a su contenido dentro del marco que se le da en Mt 10. Burney es un partidario de la hipótesis de los «dos documentos» y se ve obligado a sugerir, aquí y en otras partes, la dependencia de Mc respecto de Q. Pero los datos sugieren claramente que Mc ha tomado un pasaje de Mt y lo ha puesto en un contexto en que no le conviene realmente ni el ritmo ni el asunto de que trata.

d (7) En vista de los argumentos precedentes, no es sorprendente que Mc 4, 1-34, colección de tres parábolas, dos de las cuales se encuentran en Mt 13, 1-50, juntamente con otras cinco parábolas que no son referidas por Mc, muestre, al principio y al fin, indicios de ser reproducción incompleta de una colección de parábolas: «Les enseñaba muchas cosas en parábolas, y les decía *en su enseñanza...* Y *con muchas parábolas como éstas* les proponía la palabra».

e Mt 13 contiene siete parábolas, seis de las cuales se encuentran dispuestas en tres grupos de dos, quedando la parábola del sembrador sin pareja. Mc 4 tiene la parábola del sembrador y la del grano de mostaza (acoplada en Mt con la parábola de la levadura); Mc 4 también contiene la parábola de la semilla que germina y crece, parábola que falta en Mt. Parece probable que sea ésta la pareja que falta a la parábola del sembrador, y de esta manera tendríamos una colección de ocho parábolas en cuatro partes. Mt relata todas las de la colección excepto una, que acaso había sido olvidada por el relator original de este sermón de nuestro Señor, y recordada en substancia por un informador oral de Marcos.

f Un pequeño detalle de esta sección confirma el punto de vista de que Mc en este lugar extracta de Mt: Mc 4, 13 y 21, se refiere a los discípulos como «les» (*αὐτοῖς*); en cambio en 34*a* el mismo pronombre, aunque naturalmente se podría tomar como refiriéndose a las mismas personas, designa a las turbas. Este descuido es debido a que Mc copia y omite de Mt, en el cual no existe la ambigüedad, puesto que Mt menciona las muchedumbres, antes de referirse a ellas con el pronombre, en 13, 34, cf. Mc 4, 34*a*.

g (8) Mc 11, 20-25, cf. Mt 21, 20-22. Después de haberse secado la higuera, los dos Evangelios ponen en boca de nuestro Señor una pequeña exhortación a la fe. A esta exhortación añade Mc el v 25: «Cuando os pusiereis en pie para orar, si tenéis alguna cosa contra alguien, perdonadlo primero, para que vuestro Padre, que está en los cielos, os perdone a vosotros vuestros pecados». El paralelo de este versículo en Mt se encuentra en Mt 6, 14 s, que es un comentario sobre el padrenuestro (ibid. vv 9-13): «Porque si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial. Pero si no perdonáis a los hombres sus faltas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados». El versículo parece estar fuera de su contexto en Mc, mientras que en Mt se encuentra en su verdadero lugar. Ésta es la única ocasión en que Mc emplea «vuestro (o mi) Padre que está en los cielos» en lugar de Dios; Mt emplea esta frase

trece veces, y en otros siete lugares tiene «vuestro (o mi) Padre celestial»; y como ya hemos observado es ésta una expresión típicamente judía. **613g**

La prueba final de la dependencia de Mc respecto de Mt en este lugar se halla en los siguientes paralelismos de lenguaje: **h**

(a) «Cuando os pusiereis en pie para orar, si tenéis alguna cosa contra alguien», cf. Mt 6, 5, «Cuando oráis... gustan de orar en pie en las sinagogas», y especialmente Mt 5, 23, «si vas a presentar una ofrenda ante el altar, y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti...» Se puede observar que la limitación del mandato de perdonar, por parte de Mc, en las ocasiones en que uno «se pone en pie para orar» es, por lo menos, rara; Mt, l.c., considera la situación de un hombre que está a punto de tomar parte en un solemne acto religioso y en aquel momento se acuerda de que está en discordia con otro.

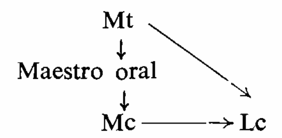
(b) La expresión «vuestro Padre que está en los cielos» de Mc no es estrictamente paralela con Mt 6, 14, de donde procede el resto de la frase, sino con las palabras que inician la oración del Señor («Padre nuestro, que estás en los cielos»), unos cuantos versículos antes en Mt. Todos estos fenómenos se explican fácilmente por medio de la teoría de la dependencia de Mc; en la teoría contraria no se pueden explicar de manera adecuada. El obispo Rawlinson parece pensar que Mc está aquí en dependencia de la oración del Señor, tal como era conocida corrientemente entre los cristianos; mas esto no explica los lazos de Mc con Mt 6, 14 y 5; 5, 23. Y, por otra parte, del solo testimonio de Mateo no cabe inferir que la oración del Señor fuese de uso corriente en su tiempo. **614a**

(9) Mt está lleno de arameísmos, tanto en los lugares en que es paralelo con Mc como en los que Mc no tiene paralelo, y muchos de estos arameísmos están ausentes de los pasajes correspondientes en Mc. «Cielos», p.e., es hebreo-arameo, no griego, y Mt lo emplea 55 veces —32 veces en la expresión «reino de los cielos»—, fórmula que Mc evita en absoluto; y, con todo, 11 de estos casos en Mt se encuentran en pasajes donde Mc corre paralelo con él. Mt usa continuamente *τοτε*, «entonces», 89 veces, de las cuales 51 se hallan en pasajes con los que Mc tiene paralelos, y, sin embargo, éste evita 45 de estos casos. Ahora bien, *τότε*, es la traducción ordinaria en los LXX del arameo *'eḏayin* o *bê'ḏayin*. Es difícil concebir que Mt añadiese 45 veces esta traducción griega de un arameísmo a un texto griego copiado de Mc. La explicación más razonable de estos arameísmos en Mt es que son debidos a la fuente aramea (oral o escrita) que está traduciendo. **b**

La fuerza convergente de las pruebas arriba indicadas es lo suficientemente fuerte para obligarnos a admitir la dependencia de Mc respecto de Mt. Falta sugerir una explicación del tono conversacional propio de Mc comparado con el tono acabado y cuidadosamente literario de Mt. Podríamos imaginar como si detrás de Mc existiese un maestro oral que basara sus lecciones en el texto de Mt. Este maestro hubiera prescindido de todo el material ajeno al objeto de un testigo ocular del ministerio público de nuestro Señor y de sus conversaciones privadas con sus apóstoles; habría también omitido la **c**

614c mayor parte de los discursos, considerándolos como materia que un individuo no podría confiar a la memoria en todos sus detalles, y finalmente habría añadido algo de sus propios recuerdos a lo que encontró en Mt. Es notable que este maestro oral haya omitido todo lo que en Mt podía redundar en favor de San Pedro; en cambio ha tenido sumo cuidado en recoger cualquier cosa que resultase en su descrédito.

d Por consiguiente el esquema de dependencia, tomando en consideración los hechos consignados en A y B, es el siguiente:



No obstante, no desearíamos excluir la posibilidad de que el autor de Mc revisara su redacción de los dicursos del maestro oral por medio de una confrontación directa con Mateo.

Mt, el más antiguo de los Evangelios, es también, naturalmente, el más profundamente enraizado en el ambiente palestinense, contemporáneo de nuestro Señor y de los primeros tiempos de la Iglesia en Judea; su griego es también de tal género, que se puede suponer con seguridad que fué traducido de un original arameo. En cambio Mc y Lc tienen tendencia a desfigurar un tanto el colorido judío-palestinense, que era poco familiar y chocaba con las ideas de sus lectores de lengua griega, gentiles en su mayor parte. Mc refiere únicamente el ministerio público de nuestro Señor, y las principales incidencias, no los discursos, porque éste era el material que el maestro oral podía confirmar valiéndose de su propia memoria. Lc hace de Mc la espina dorsal de su Evangelio, tal vez por respeto al maestro oral del cual sabía que dependía. Sin embargo, añade un relato del nacimiento de San Juan Bautista y de nuestro Señor, y de la infancia de este último —relato recibido, probablemente, de labios de nuestra Señora—, y otras narraciones provenientes, en parte, del círculo de la corte de Herodes, y en parte, de fuentes palestinenses que pudo encontrar durante los dos años de la cautividad de San Pablo en Cesarea. También se debió procurar una copia de Mt y así pudo añadir muy considerable material a las enseñanzas de nuestro Señor que ya había recogido de Mc y otras fuentes; pero no estropeará su relato del nacimiento de nuestro Señor fundiéndole con la narración de Mt, que parece proceder en última instancia de San José. Lc es el más helenístico y al mismo tiempo el menos «tridimensional» de los Evangelios sinópticos.

615a **Conclusión** — Toda la investigación precedente ha sido desarrollada sin recurrir a los argumentos externos (cf. §§ 677-8, 724, 744-5). Sólo resta señalar que nuestra solución confirma el orden tradicional de los Evangelios y deja abierta la posibilidad de que Mt sea, como la tradición sugiere, traducción de un original semítico; hace entonces más fácil la atribución tradicional de un original semítico de Mt a San Mateo apóstol. Corrobora la afirmación tradicional

de que Mc contiene un resumen de las enseñanzas de San Pedro en Roma. Permite además tomar en consideración la prueba aducida en favor de una dependencia de Gál respecto de Mt 16 (H. J. CHAPMAN, R Bn, 1912) y de 1 y 2 Tes respecto de Mt (J. B. ORCHARD, Bi, enero 1938). De esta forma contribuye de una manera muy considerable a resolver el problema de las fechas de composición de los tres primeros Evangelios. Mt será anterior a Gál y a 1 y 2 Tes, y su original arameo, si lo hubo, será todavía anterior. Con ello caen por su base gran número de teorías inconsistentes que propugnan un largo período de transmisión oral de la historia de los orígenes cristianos, y resulta posible abarcar la historia del mensaje evangélico cristiano en su evolución efectiva desde la Iglesia palestinense a la helenística, evolución que, según hemos visto, no corresponde a un proceso de deterioración por acrecentamiento, sino de universalización por omisión. **615a**

LA PERSONA Y LA ENSEÑANZA DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO

Por A. GRAHAM

616a **Bibliografía** — Los autores de los que nos hemos servido secundariamente en este estudio son citados en el texto. Entre otras muchas obras excelentes accesibles a nuestros lectores citaremos: L. C. FILLION, *La vie de N. S. Jésus-Christ*, 3 vols., París 1925[11] (tr. esp., 4 vols., Madrid 1942); L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jésus Christ, sa personne, son message, ses preuves*, 2 vols., París 1931[14] (trad. esp., Barcelona 1932); M.-J. LAGRANGE, *L'évangile de N. S. Jésus-Christ*, París 1928 (trad. esp., Barcelona 1942); J. LEBRETON, *La vie et l'enseignement de Jésus Christ N. S.*, 2 vols., París 1931[5] (trad. esp., Madrid 1942[2]); J. RICIOTTI, *Vita di Gesù*, Roma 1941 (trad. esp., Barcelona 1954[5]); F. M. WILLAM, *Das Leben Jesu im Land und Volke Israel*, Friburgo de Brisgovia 1955[9] (trad. esp., *La vida de Jesús en el pueblo y país de Israel*, Madrid 1953[3]); J. PÉREZ DE URBEL, *Vida de Cristo*, Madrid 1949; B. M.ª XIBERTA, O. C., *El Yo de Jesucristo*, Barcelona 1954. Para una bibliografía más extensa, véase DTC 8, 1408-11. Se podrá encontrar una relación de obras no católicas en PEAKE, *Commentary on the Bible*, 670-1.

b El tema será tratado con arreglo a los siguientes títulos:

I. Método y punto de vista.
II. Plan general de la vida de nuestro Señor.
III. Jesús: el Mesías y el Hijo de Dios.
IV. La enseñanza.
V. Algunos puntos especiales:
  (a) El reino de Dios.
  (b) Las parábolas.
  (c) Los milagros.
  (d) El conocimiento de nuestro Señor.
VI. El misterio de Jesús.

I. Método y punto de vista — ¿Con qué espíritu hemos de abordar el estudio de lo que significa nuestro Señor Jesucristo? ¿Adoptaremos una actitud de estricta objetividad científica, registrando a conciencia los resultados recientes de la crítica contemporánea, no sin antes someterlos a riguroso examen, o bien daremos prueba de nuestra lealtad, ciñéndonos a los aspectos meramente devotos y edificantes de los Evangelios? Tal vez no sea necesario plantear el dilema de una manera tan tajante; pues, si bien es difícil, no resulta imposible hermanar una actitud científicamente crítica con la sincera sumisión de la voluntad. La crítica moderna presenta con frecuencia un retrato de Jesús que difícilmente se puede conciliar con la ortodoxia católica;

pero esto tiene poco que ver con la cuestión de la crítica en cuanto tal, que se esfuerza en alcanzar la verdad objetiva a la luz de las pruebas y contra la que la Iglesia no muestra ninguna hostilidad; es debido más bien a que los críticos están imbuídos de racionalismo o, cuando menos, han aceptado sin darse cuenta, con demasiada frecuencia, los postulados de una filosofía racionalista que no pueden tener cabida en el ámbito de los misterios del orden sobrenatural, divinamente revelados. El idealismo hegeliano y el escepticismo positivista (aberraciones contra las cuales el crítico y el exegeta, absorbidos como están por las minucias de la investigación, han de estar continuamente en guardia) que, hasta hace poco, llenaban la teología sistemática protestante, imponen muchas más limitaciones entorpecedoras a la mente que intenta descubrir la esencia del mensaje de Cristo que las que se supone imponen los dogmas de la Iglesia. **616b**

Un ejemplo típico de esta estrechez de miras nos lo ofrece una obra contemporánea que pretende ser una «exposición de los Evangelios a la luz de la investigación moderna» (*MAJOR, MANSON, WRIGHT, *The Mission and Message of Jesus*, Macmillan, Londres 1940). Los autores nos dicen, con aire de gran imparcialidad, que «no pretenden hacer afirmar a los Evangelios las declaraciones de los credos tradicionales ni enseñar la doctrina tradicional de salvación» e invocan la autoridad del arzobispo anglicano Frederick Temple: «Si se prescriben conclusiones, se excluye la investigación». Este aserto sólo es admisible hasta cierto punto, pues se apoya en un presupuesto que, al parecer, no han advertido quienes tan confiadamente recurren a él. Se da por supuesto, en efecto, que la esencia íntima del cristianismo puede captarse con la «investigación», o al menos con la investigación *moderna*. En otras palabras, los que estudian los orígenes cristianos con este espíritu incurren en una *petitio principii* más grave que la por ellos imputada a la ortodoxia tradicional. La Iglesia jamás ha sostenido que su enseñanza acerca de Cristo, tal como fué formulada en el credo niceno y en la definición del concilio de Calcedonia, pueda ser lógicamente deducida de los Evangelios escritos, como puede serlo, por ejemplo, de los escritos de Platón y Jenofonte, el carácter de Sócrates. **c**

La fe en Cristo profesada por la Iglesia, aunque fielmente, si bien inadecuadamente, expresada en el *verbum Dei scriptum vel traditum* (Dz 1792), tiene como objeto propio los más profundos repliegues de la personalidad de Cristo, que rebasan el alcance de todo testimonio humano y escapan a cualquier análisis racional. Por eso, en cierto sentido resulta exacto afirmar que los Evangelios son resultado y no causa de la fe cristiana. Es ésta una posición, desde luego, filosóficamente impugnable, y los teólogos católicos lo saben bien, pero que permanece intacta ante los embates de quienes imaginan que pueden reconstruir el «Jesús histórico» tomando como única base la crítica moderna. Las investigaciones del siglo pasado fueron fructíferas en muchos aspectos, pero es evidente que no alcanzaron ningún resultado acerca de la significación de Jesús, y necesariamente, por su misma naturaleza, debían fracasar. La reacción en favor de la teología tradicional de la encarnación representada por pensadores tan **d**

616d prestigiosos como Barth y Brunner, aunque levanta un conjunto de dificultades de índole diferente, constituye una prueba impresionante de la insuficiencia de los esfuerzos de los protestantes liberales por descubrir la esencia del mensaje cristiano.

e Los teólogos escolásticos usaban un axioma que, aunque de aplicación universal, es especialmente a propósito en nuestro caso presente: *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis* (el objeto conocido está en la mente del que lo conoce según la medida de la mente de éste). Por consiguiente, mucho depende del punto de vista, de la manera como nos acerquemos al objeto de nuestro estudio. El saber, reconozcámoslo desde ahora, constituye una condición previa esencial, pero no la única. *SANDAY, en su obra *Outlines of the Life of Christ* (p. 240), expresa bien esta idea: «Huelga decir que la vida de Cristo sólo puede ser escrita por un creyente. Renan tenía todas las dotes literarias: una *curiosa felicitas* de estilo, apreciación estética del asunto tratado y buen sentido común que temperaba su crítica; pero, incluso desde un punto de vista literario, su obra queda desfigurada por la actitud autosuficiente y displicente del autor, cuya erudición, por otra parte, dejaba algo que desear». El mismo escritor manifiesta que no conoce ninguna *Vida* que posea «tal equilibrio y combinación de cualidades, que alcance la categoría de un clásico». Y añade significativamente: «Lo que se necesita es un Newman, con ciencia y adecuado conocimiento».

f Aunque la Iglesia defiende determinado punto de vista acerca de la persona y la obra de nuestro Señor, no se opone de ninguna manera a la investigación científica de los orígenes cristianos. Al contrario, como lo demuestran los documentos de los últimos papas (p.e. Pío XII, *Divino afflante Spiritu)*, la Iglesia alienta calurosamente estas investigaciones, con tal de que sean conducidas con la debida consideración a las exigencias de su objeto. En realidad, su constante repulsa de cualquier «doble criterio» de verdad, ya sea en la disputa del siglo XIII, de que lo que es verdadero en teología no necesita absolutamente ser verdadero en filosofía, ya sea la oposición modernista entre el «Cristo de la fe» y el «Cristo de la historia», supone una sumisión mucho más radical al testimonio histórico que la que pueden reclamar aquellos críticos que, guiados en su estudio por teorías preconcebidas y categorías *a priori*, acomodan a éstas sus hallazgos.

g Como ya hemos escrito en otra parte, «la revelación histórica del cristianismo puede ser considerada desde un doble punto de vista. Podemos mirarla desde el exterior, como una serie de hechos y verdades de interés peculiar, pero, sin embargo, como simples sucesos particulares en la historia general de nuestra raza. Ahora bien, habiendo recibido el don de la fe, podemos estudiarlos desde el interior y ver que son realidades de significación eterna» *(Love of God*, 78). El investigador católico es libre, si así le place, de adoptar la primera actitud —de hecho la apología se mueve principalmente en este plan—, mediante la cual prescinde del acto de fe sin abandonarlo por ello. Además, la insistencia de la Iglesia en la unidad de toda verdad, el principio de que un hecho revelado no puede estar en pugna con un hecho de la historia humana, excluye la manipulación de pruebas

para lograr la deseada conclusión. Un dogma estrictamente revelado, **616g**
enseña Santo Tomás (ST 2-2, q. 1, art, 5), no puede en modo alguno ser demostrado por argumentos puramente racionales, de la misma manera que no puede afirmarse que una verdad accesible a la razón constituya un objeto de fe.

Por consiguiente, aunque la investigación histórica y la reflexión **h**
individual puedan decirnos mucho acerca de Cristo nuestro Señor y puedan —y, según entendemos, debieran— disponer la inteligencia a aceptar la fe de la Iglesia referente a Él, no pueden pronunciarse de una manera decisiva ni en pro ni en contra de la verdad del contenido interno de esa fe. Éste es un misterio revelado cuya inherente posibilidad, y mucho menos el hecho, no pueden ser demostrados de modo racional. Al hablar de los motivos de credibilidad que llevan a la fe en Cristo, Santo Tomás añade estas significativas palabras: «Pero cuando un hombre, guiado por estos motivos, hace un acto de fe, aun entonces puede decirse que no cree por ninguno de estos motivos: ni por la razón natural, ni por el testimonio de la ley, ni por la predicación de otros, sino únicamente a causa de la verdad misma, *propter ipsam veritatem tantum*» (*Comm. in Ioh*, cap. IV, lect. V, 2). No sólo San Pedro (cf. Mt 16, 17), sino cada uno de los fieles, porque el Padre se lo ha revelado, confiesa que Cristo es el Hijo del Dios vivo.

La creencia católica referente a la persona de nuestro Señor recibió **i**
la formulación final el año 451 d.C., en el concilio de Calcedonia (Dz 148). En él, se definió la doctrina de las dos naturalezas en una persona divina, o sea que Jesucristo es «consubstancial con el Padre según su divinidad, y consubstancial con nosotros según su humanidad... tal como el Señor nos lo enseñó y el símbolo [niceno] de los Padres nos lo transmitió». Todo el que participe de las convicciones del autor de estas líneas estará persuadido de que el estudio de los textos del NT ha de conducirle siempre «a una mejor apreciación de la definición de Calcedonia» (*LOWTHER CLARKE, *Divine Humanity*, p. V). Pero sea esto aceptado o no, falta todavía demostrar que el punto de vista sostenido supone una distorsión de los relatos escriturísticos. Los Padres del concilio mantenían en el siglo V, como la Iglesia mantiene hoy día, que redactaban un artículo de fe que hacía justicia a la tradición oral y escrita sobre nuestro Señor. No se preocuparon de nada más que de esto. Por eso, quienes los juzgan equivocados acaso convendría que vieran si no son ellos los que prejuzgan la conclusión, aunque partiendo de premisas diferentes, por el mismo proceso que echan en cara a los teólogos ortodoxos. Aquellos, en efecto, que tratan de acomodar a Jesús a la comprensión de la mentalidad de nuestro tiempo, rechazan por anticipado la posibilidad de toda intervención divina en los asuntos humanos tal como implica la doctrina católica de la encarnación; o niegan *a priori* la posibilidad de los milagros; o admiten, sin más, que antigüedad significa oscurantismo, y modernismo, ilustración; cuantos, en fin, adopten tales posiciones total o parcialmente no cabe duda de que en el terreno de la objetividad acusarán su impacto pernicioso sobre su inteligencia, que en vano se esforzará por alcanzar una comprensión real de los Evangelios.

617a Escribiendo Sanday, unos cuarenta años atrás, acerca de la obra cristológica realizada por los primeros concilios de la Iglesia, observa: «Las decisiones en cuestión fueron el resultado de un largo proceso, y cada paso que se daba era profundamente debatido por inteligencias de gran perspicacia y poder científicos, que a decir verdad estaban mucho mejor preparadas para semejantes discusiones que el promedio de las inteligencias angloamericanas de nuestros días» (o. c., 226). Este juicio, que pudo también haber incluído el promedio de las inteligencias germanas, aún no ha perdido nada de su veracidad. Sin embargo, no hay que pensar que el estudioso católico apoyado en ese juicio quede en libertad para ignorar los resultados positivos de la ciencia moderna. Al contrario, debe asimilárselos, pues a menos que la enseñanza dogmática de la Iglesia sobre el Verbo encarnado sea, como lo fué, completada e ilustrada por la parte narrativa del NT, considerada en su sentido literal y concreto, estaría en peligro de formar una noción abstracta y completamente irreal de la personalidad de nuestro Señor. De la misma manera, aunque la doctrina oficial católica jamás ha dejado de dar un reconocimiento pleno a la humanidad completa de Jesús, no se puede decir lo mismo de los conceptos y elaboraciones de esa doctrina, efectuadas por los teólogos, considerados como individuos particulares, y, no obstante, éstos han tenido mucha influencia sobre las inteligencias de los creyentes. La siguiente crítica formulada a la cristología de Pedro Lombardo es interesante no sólo por sí misma, sino porque puede sugerir reflexiones de aplicación más general: «Su opinión refleja la tendencia general de la teología griega posterior, la cual sigue él generalmente, que asigna a la divinidad un excesivo predominio en Cristo; tendencia que proviene de un método de razonamiento *a priori* respecto de la encarnación, y que deduce conclusiones no del relato de los Evangelios, sino de las condiciones probables bajo las cuales se puede suponer que haya acaecido una encarnación de la divinidad» (*OTTLEY, *The Doctrine of the Incarnation*, 521).

b Las fórmulas dogmáticas, por preciosas que sean en cuanto a proveer a la inteligencia de un anclaje, no nos excusan de la tarea de reconsiderar los Evangelios por nosotros mismos bajo la dirección de la Iglesia. Nuestra inteligencia e imaginación deberán evitar toda desviación de la verdad central para no caer en ninguno de los errores contradictorios en que los hombres forzosamente se sumergen cuando pierden su equilibrio sobre el filo cortante de la ortodoxia. De una parte, el docetismo (del cual es una forma el monofisismo), que considera la encarnación como una teofanía, y la naturaleza humana de Cristo como una mera apariencia, o a lo sumo como un velo de la divinidad; de donde se sigue que Jesús no es verdadero hombre. Por otra parte, el adopcionismo (que se apoya en la raíz del nestorianismo), prototipo del cristianismo humanitario, que sostiene que la humanidad fué de alguna manera divinizada al ser elevada a la unión con la divinidad; de donde se deduce que Jesús no es verdadero Dios. Nosotros nos podremos preservar de estos dos errores si retornamos al testimonio evangélico, donde encontraremos que se nos revela el Jesús de la historia que es también el Cristo de la fe.

II. Bosquejo de la vida de nuestro Señor — Según San Mateo (2, 1) y San Lucas (2, 4), nuestro Señor nació en Belén, ciudad de Judea, unos 8 km. al S. de Jerusalén. La fecha sólo puede ser calculada aproximadamente. Cuando en el siglo VI Dionisio el Exiguo estableció el año 754 de Roma como el primero d.C., se equivocó en algunos años. Mt (2, 1) nos refiere que el nacimiento de Jesús tuvo lugar «en los días del rey Herodes», y sabemos por JOSEFO (*Ant.* 17, 8, 1) que Herodes murió en la primavera del año correspondiente al 4 a.C. Además hay que tener en cuenta el tiempo que pasó el niño en Belén antes de la matanza de los inocentes, seguida de la huída y de la permanencia en Egipto, que terminó con la muerte de Herodes. La estimación del intervalo que medió entre la natividad y ese último suceso ha variado mucho, desde un período de tres años, hasta unas pocas semanas. Se puede ver una exposición más amplia de este punto en el art. *Cronología de los tiempos del NT*, §§ 674-6. Con todo, es seguro que nuestro Señor no pudo nacer después de los primeros meses del año 4 a.C. **617c**

d Sabemos por Lucas que escribió su Evangelio «después de informarse exactamente de todo desde los orígenes» (1, 3), que los pastores vinieron a adorar al niño recién nacido y que «un ejército de ángeles» entonó el himno de alabanza: «Gloria a Dios en las alturas» (2, 13). Al octavo día (cf. Lev 12, 2-4) el niño fué circuncidado y se le impuso el nombre de Jesús. Transcurridos los cuarenta días prescritos, Jesús fué llevado por su madre María al templo de Jerusalén para la purificación de ella «conforme a la ley de Moisés» (Lc 2, 22; cf. Lev 12). Al mismo tiempo presentó su hijo a Dios (cf. Éx 13, 2) y, no pudiendo ofrecer un cordero de un año como holocausto, se le permitió sustituirlo por dos pichones (Lc 2, 24; cf. Lev 12, 8). La purificación, aunque está unida a la presentación en Lc, como también en nuestra fiesta litúrgica (2 de febrero), originariamente no tenía conexión alguna con ella.

El anciano Simeón, fiel cumplidor de la ley y hombre de piedad personal muy profunda, se encontraba en el templo en esta ocasión, juntamente con Ana, «una profetisa». Eran dos auténticos representantes de aquel grupo que aguardaba, en esperanza y santo temor, la llegada de «la consolación de Israel» (Lc 2, 25). Simeón, por inspiración divina, reconoce en el niño al Mesías tan largamente esperado; vió en Él no sólo al Salvador prometido de su pueblo, sino también al que había de llevar la luz de la revelación a los gentiles. En un lenguaje velado predice el porvenir del niño: su misión mesiánica no será ningún triunfo popular; no todos le recibirán, si bien todos serán afectados por Él. La respuesta que den los hombres a su mensaje será la prueba de la sinceridad de los más íntimos pensamientos de ellos. Tropezará con la oposición y el desprecio, y una espada de angustia traspasará el corazón de su madre.

e San Mateo empieza ahora la historia con materiales que le son propios. Nos habla de la visita de los «magos de oriente» (2, 1), de su entrevista con Herodes, que fué el preludio para la matanza de los inocentes, de su viaje a Belén, guiados por la estrella, y del homenaje que rindieron allí al niño recién nacido (2, 11). El NT no nos habla

617e más de ellos, excepto para decirnos que, evitando volver a Jerusalén y ver a Herodes, «regresaron a su tierra por otro camino» (v 12). Una vez que partieron, José, advertido en sueños por un ángel, tomó al niño y a su madre, de noche, y huyó a Egipto, donde permaneció hasta la muerte de Herodes. Después de este último suceso, la sagrada familia vuelve a Nazaret en Galilea, ciudad septentrional con la que el nombre de Jesús habría de estar en adelante asociado y desde donde María y José habían salido para Belén.

f Sólo San Lucas, si bien por breve espacio de tiempo, levanta el velo que cubre los años de la «vida oculta». Advierte, como buen médico, que «el niño crecía y se fortalecía» (2, 40), que estaba «lleno de sabiduría», y que su desarrollo mental y físico le ganó estimación ante Dios y ante los hombres (v 52). En una palabra, pasó por las etapas normales de la infancia y de la juventud con el fin de deleitar a todos aquellos que se pusieran en contacto con Él. De José aprendería el oficio de carpintero, de María muchas de las artes domésticas; pero sobre todo su ánimo se aplicaría a los estudios en la escuela de la sinagoga de Nazaret. En efecto, después del retorno de los judíos del destierro babilónico, y del desarrollo del sistema de las sinagogas, toda comunidad judía, cualquiera que fuese su importancia, estaba provista de una escuela aneja a la sinagoga, en la que todos los niños varones aprendían la ley. En consecuencia, el nivel de educación del pueblo en el judaísmo del tiempo de nuestro Señor era, dentro de sus límites, intelectual, moral y espiritualmente más elevado que el de cualquier otra civilización coetánea. Aparte de las fuentes de conocimiento que serán discutidas más tarde, Jesús se familiarizó con los libros santos del AT mediante el proceso del todo humano de estudiarlos y aprenderlos de memoria. A juzgar por las normas de su propio tiempo y país, nuestro Señor estaba bien educado; se expresaría normalmente en arameo, la lengua de uso común, pero sin duda también hablaba, cuando lo exigía la ocasión, en griego y en hebreo. El vituperio de que «no ha recibido instrucción» (Jn 7, 15) era el indigno escarnio con que sus contrarios, derrotados, querían desacreditar al adversario. Pero esto tenía, de hecho, poca importancia.

g San Lucas ha mencionado un incidente de la infancia de nuestro Señor. Un niño judío comenzaba a estar obligado al cumplimiento de sus deberes religiosos, que como judío circuncidado pesaban sobre él, a la edad de doce años. Entonces adquiría el estado legal de «hijo de la ley». En conformidad con esto encontramos a Jesús en Jerusalén, en la fiesta de Pascua, con María y José. Un niño oriental, a la edad de doce años, puede ya muy bien cuidar de sí mismo; sin duda los conocimientos de que hemos hecho mérito y tal vez cierta confusión en la organización de la caravana de regreso, motivó que sus padres perdiesen contacto con Él por algún tiempo. Su hallazgo en el templo evoca una escena tan significativa como encantadora. Era ésta posiblemente la primera vez, si exceptuamos aquella en que vino en brazos de su madre, que nuestro Señor se hallaba dentro de sus muros, y le duele marcharse. Considera el templo como la casa de su Padre (Lc 2, 49); tiene plena conciencia de su filiación única con Dios, tal como lo atestiguan las primeras palabras suyas que registran los

evangelistas. Advirtamos que «en medio de los doctores» (v 46), con toda seguridad, no desempeña el poco grato papel del maestro joven que corrige y suple la ignorancia de los más ancianos. Jesús más bien, tal como correspondía a su edad, se mostraría como el que trata de aprender. Sumido enteramente en pensamientos religiosos, cabe imaginar que, con infantil modestia, plantearía a aquellos sabios de Jerusalén las cuestiones que posiblemente no habían sido capaces de solucionar sus maestros de la sinagoga de Nazaret. Aquéllos, a su vez, averiguarían las razones que tenía para preguntar, examinando cariñosamente lo que sabía y ponderando hasta qué punto merecía una respuesta. En las respuestas a las preguntas que le formulaban se manifestaría precisamente el joven doctor: «estaban maravillados de su inteligencia y sus respuestas» (v 47). Ahora vuelve a descender el telón y no se levantará de nuevo durante unos dieciocho años o más. **617g**

El ministerio público — Juan, hijo de Zacarías y pariente de Jesús, **618a**
comenzó a bautizar y a predicar penitencia en las riberas del Jordán, no lejos de Jericó, posiblemente en otoño del año 27 d.C., que sería la fecha indicada por Lc 3, 1. Israel, que se había guiado durante siglos por la ley escrita, sin un profeta que encendiese sus corazones en el fervor (Sal 73, 9), vuelve a escuchar de nuevo la voz de un profeta. Juan llevaba el famoso vestido de pelos de camello (Mc 1, 6; Mt 3, 4), indumento tradicional de los profetas (Zac 13, 4), que quizá ninguno de los que vivían había visto antes. Su misión, como puede colegirse de Josefo tanto como de los Evangelios, levantó una inmensa conmoción popular, que, por lo que se refiere a sus efectos externos e inmediatos, pudo muy bien haber sido más impresionante que la del mismo Jesús. El contenido de su mensaje, predicado con gran ascetismo personal y con presentimientos de una inminente revelación de Dios, era: «Arrepentíos, porque el reino de los cielos está cerca» (Mt 3, 2). Pedía incondicionalmente lo que los profetas anteriores a él habían exigido: un cambio de corazón, mayor atención a aquello que sus oyentes sabían constituía sus obligaciones religiosas; sin embargo, su enseñanza no presuponía ninguna crítica radical del orden existente, ni contenía ninguna otra cosa fundamentalmente nueva. Juan se consideraba a sí mismo como el precursor del Mesías; pero Cristo no fué propiamente el continuador de su obra. Sin dejar de comprender y apreciar a Juan, insiste en la superioridad de su propia misión inspirada y en su significado vital.

No obstante, «Jesús vino desde Nazaret de Galilea y fué bautizado **b**
por Juan» (Mc 1, 9); y aunque no tenía pecado (Heb 4, 15), quería identificarse con el pueblo pecador. Juan vacila, consciente al menos de una santidad que hacía dicho bautismo inoportuno; pero Jesús insiste, puesto que Él debe, según frase característica de Mateo, «cumplir toda justicia» (3, 15). La voz del Padre y la venida del Espíritu Santo, que acompañaron el bautismo, constituyeron una manifestación de que Aquél era el Mesías de Israel, y acaso también, aunque no exclusivamente, una experiencia que consolara y fortaleciera al mismo Jesús (Mc 1, 11; Mt 3, 17; Lc 3, 22). Juan el Bautista tuvo, hasta cierto punto, conciencia de lo que estaba ocurriendo (Jn 1, 32 s), aunque ello no excluye la impaciencia posterior, que, al parecer, mues-

618b tra ante la aparente tardanza del Mesías en establecer su reino (Mt 11, 3). No existe ninguna prueba de que esta teofanía, tan sorprendente como era, causase alguna impresión, o fuera ejecutada para impresionar a los circunstantes. Antes de empezar su misión mesiánica, de la cual siempre había tenido plena conciencia, nuestro Señor, «llevado por el Espíritu» (Lc 4, 1), arrostra la tentación en el desierto.

c Estas tentaciones son un conmovedor testimonio del parentesco de Jesús con nosotros (Heb 4, 15). ¿Cuál fué su naturaleza y finalidad? Estrictamente hablando fueron un preludio, más bien que una parte, del ministerio público. Tuvieron lugar cuando Jesús estaba solo, y probablemente no sabríamos nada de ellas si no le hubiese parecido conveniente referir la experiencia a sus discípulos. Se nos ofrece, en efecto, una dramática ejemplaridad en estas tentacioones particulares surgidas en tales circunstancias. Nuestro Señor acababa de oir la voz del Padre y había recibido una efusión de fortaleza del Espíritu Santo, que le sirvieron para estimular su naturaleza humana —que, por el hecho mismo de que era humana, podía sentir estremecimiento al pensar en una misión tan llena de sufrimientos y de peligros— para que siguiese adelante en la tarea, que le había encomendado el Padre, de llevar la salvación a Israel. ¿No era, pues, de esperar que las fuerzas del mal (cf. Ef 6, 12) conspirasen para oponerse a la obra proyectada, si no con ataques directos, al menos corrompiendo sus motivos y pervirtiendo su fin? Si no era posible frustrar la obra buena, ¿no podría la maldad asegurarse un triunfo más sutil logrando que esta obra buena fuese realizada por un motivo malo? Satán estaba decidido a impedir que Jesús, el ungido del Señor, llevase a cabo la obra para la que había sido llamado. Nuestro Señor fué tentado, en el sentido literal de la frase, para que abandonase su vocación.

d Podemos suponer que Jesús, durante los días de retiro en el desierto, se representó por anticipado en su mente *todo* lo que estaba implicado en la obra que iba a comenzar. Poseería la luz de un conocimiento derivado de la unión de su naturaleza humana con la divinidad, e incluso en cuanto hombre su inteligencia gozaría, en virtud de su santidad única, de una iluminación divina que nadie ha poseído; pero seguramente esto no excluye un examen de lo que se ofrecía ante Él, cosa natural en cualquier hombre que se encontrara en semejante situación, aun cuando tuviera siempre en la mente el plan preordenado *ab aeterno* por el Padre. En medio de estas reflexiones viene Satán a interponerse con sus consejos.

La primera tentación invita a nuestro Señor a que, para satisfacer sus necesidades personales, haga uso del poder que le había dado su Padre. Ha estado ayunando y tiene hambre; ¿por qué, pues, no convierte estas piedras en pan? (Mt 4, 3). Algunos han visto en esta sugestión un significado más amplio. Jesús es tentado a fin de que emplee su función mesiánica como medio de asegurar la ayuda económica a mucha gente de Palestina que vivía en grandísima pobreza, y de esta manera ganar popularidad y buena acogida entre ellos. Sea como fuere, su respuesta, invocación de Dt 8, 3, no autoriza ningún concepto de Mesías que entrañe una noción materialista de

prosperidad temporal. La segunda tentación es una cruda exhortación a hacer uso de sus poderes taumatúrgicos; que haga alguna manifestación espectacular, como, por ejemplo, arrojarse desde el pináculo del templo de Jerusalén, para ganarse adeptos dando pábulo al anhelo de emociones fuertes que tiene el pueblo. Jesús obrará, como sabemos, muchos milagros, pero ninguno de ellos con esta intención; no hace nunca concesiones a quienes buscan lo maravilloso como espectáculo (cf. Mt 16, 4), y la exhibición personal, que directamente tienta a Dios, constituye para Él un acto abominable. De nuevo recurre a la Escritura (Dt 6, 16). La última tentación tal vez sugiera una exhortación a servirse de medios políticos, a dar una respuesta a las esperanzas de los fanáticos zelotas que consideraban al Mesías como el que había de derribar el poder de los romanos y de Herodes. El tentador es despedido con la invocación del primero y más grande de los mandamientos: «Al Señor tu Dios adorarás y a Él solo darás culto» (Mt 4, 10; cf. Dt 6, 13). **618d**

Hoy día se admite en general que es imposible asignar una sucesión cronológica precisa al ministerio público. No se sabe cuánto tiempo estuvo Jesús en Judea antes de empezar a predicar en Galilea. San Juan nos da algunos detalles de lo sucedido: un extraordinario testimonio del Bautista (1, 29 ss); el llamamiento preliminar de los primeros discípulos (v 38 ss); la expulsión de los mercaderes del templo (2, 14 ss); la discusión con Nicodemo (3, 1 ss), a menos que ésta tuviese lugar, como parece probable, en la última fiesta de la pascua (§§ 771*a*, 736*c*, 765*d*). También se encuentra en este período el primer milagro, la primera «señal» en Caná de Galilea (2, 1 ss), la conversión del agua en vino, antes de que lleguemos a los pasajes claramente paralelos de los sinópticos. Mas si el relato de San Juan es realmente cronológico, hay que dejar lugar para la visita a Jerusalén a la que ya se ha aludido (2, 13 ss), para el testimonio final del Bautista (3, 23 ss) «en Enón cerca de Salim», y la conversación con la samaritana (4, 6, ss) antes de iniciar el ministerio en Galilea, que constituye la preocupación de los tres primeros evangelistas (Mc 1, 14; Mt 4, 12; Lc 4, 14; cf. Jn 4, 45). **e**

Jesús comenzó a enseñar primero en las sinagogas (Lc 4, 15), y sólo posteriormente al aire libre. San Lucas nos da un vivo relato de su primera predicación en Nazaret. El Maestro toma como texto el famoso pasaje de Isaías (61, 1-2), que habla de la misión salvadora del servidor de Yahvé, y afirma que ya se está cumpliendo; que es lo mismo que decir, en lenguaje velado, que reclama para sí la dignidad mesiánica. A continuación le encontramos en Cafarnaúm, donde produce honda impresión por el nuevo método de su enseñanza. Su procedimiento era muy original; en lugar de citar autoridades y doctos comentaristas, como hacían los escribas, pronunciaba su mensaje directamente y bajo su propia responsabilidad: «Habéis oído lo que se dijo a los antiguos... Pero yo os digo...» (Mt 5, 21). En Cafarnaúm arroja a un diablo que da testimonio de que Jesús es el Mesías, cuya fama se extiende por toda Galilea. En este mismo lugar cura a la suegra de Simón y a muchos otros que le traían después de la puesta del sol del sábado. Allí tuvo lugar la notable curación del le- **f**

618f proso, al pedírselo éste, hecho que produjo tan gran emoción en el pueblo, que la demanda popular habría obligado a Jesús a cambiar su obra de predicación en una misión puramente curativa. Por este motivo, alejándose de las ciudades, «se retiraba a lugares solitarios y se entregaba a la oración» (Lc, 5, 16). Es posible que entonces visitara nuestro Señor las sinagogas de Galilea, antes de tornar a su base temporal de Cafarnaúm. Su creciente fama atrajo sobre él la atención del judaísmo observante, representado por el partido fariseo. La curación del paralítico (Mc 2, 1-12; Mt 9, 2-8; Lc 5, 17-26), en la que, después de declarar perdonados los pecados del enfermo, por primera vez en los evangelios se da a sí mismo el título de «Hijo del hombre», produce una impresión desfavorable en las mentes de los fariseos que la presenciaron. El llamamiento de Leví (Mt 9, 9-10), con el banquete que le sigue, en que vemos al Señor alternando con los publicanos y no observantes, ocasiona un segundo choque. Con la disputa acerca del ayuno y los dos conflictos sobre la observancia del sábado, en los que Jesús claramente sitúa la observancia de la ley en un plano inferior a la ordinaria atención de las necesidades humanas más importantes, la actitud de los fariseos se convierte en una inflexible hostilidad. Consultan con los herodianos para ver cómo desembarazarse de Él, pues el quebrantamiento del sábado es un crimen capital. Esta coalición del poder eclesiástico y político, que tuvo su origen en la disputa sobre el sábado, sería la que había de malograr finalmente el ministerio del Salvador en Galilea (Mc 7, 24; Mt 15, 21).

619a Mientras tanto, la popularidad de nuestro Señor seguía creciendo entre el pueblo sencillo. Las multitudes son tan grandes que, para conseguir algún alivio, y posiblemente también a fin de evitar que sus enemigos le pudieran detener por sorpresa, acude al recurso de predicar junto a la orilla del lago desde una barca, que era la de Simón Pedro (Lc 5, 3). Y ahora llegamos a uno de los puntos claves de su ministerio, o sea, la elección de los apóstoles después de una noche pasada en la oración (Lc 6, 12). Sabiendo que su obra no alcanzaría el éxito final sino después de su muerte, Jesús elige a doce, por un acto deliberado de su voluntad (Mc 3, 13), a los que Él mismo instruiría de modo especial (v 14). Del mismo modo que Jesús cumplía un mandamiento del Padre, así ellos a su vez continuarían la misión de Jesús (cf. Jn 17, 18). El nombre de Simón Pedro es el primero en la lista de los tres sinópticos (Mc 3, 16 ss; Mt 10, 2 ss; Lc 6, 14 ss; cf. Act 1, 13). Habiendo reunido a los doce en torno a su persona, nuestro Señor dirigió a ellos en particular, pero también a todos los que después se llamarían a sí mismos sus imitadores, la enseñanza contenida en el sermón de la montaña, que se ha denominado «programa del reino de Dios» (Mt 5-7; Lc 6, 17-49).

b Si seguimos el orden de San Lucas, tendremos que considerar la curación del siervo del centurión de Cafarnaúm y la resurrección del hijo de la viuda de Naím como los hechos más importantes que se suceden en el ministerio galileo. Este último milagro fué ejecutado por pura compasión, pues no precedió ninguna súplica por parte de la madre, ni se exigió ningún acto de fe. Los espectadores se sintieron profundamente conmovidos; y la fama de Jesús se extendió por toda

Palestina, y llegó hasta Maqueronte, sobre las montañas de Moab que miran al mar Muerto, donde Juan el Bautista estaba encarcelado. Posiblemente para desechar una tentación de duda, o acaso también para tranquilizar a sus propios discípulos, Juan envía a preguntar a Jesús si Él es el Mesías prometido (Lc 7, 20). Nuestro Señor no contesta con una afirmación directa, sino recurriendo a sus obras, dejando a Juan el deducir la consecuencia, como fácilmente lo podía hacer (Is 29, 18 ss; 35, 5-6), de que en Jesús se cumplía, al menos en parte, la función mesiánica. Poco después de esto, mientras aún estaba en Galilea, pudo haber tenido lugar la unción de los pies de Jesús por la pecadora, en cuyo relato encontramos la «áurea sentencia»: «Le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho» (Lc 7, 47). **619b**

A partir de este momento nuestro Señor comienza a predicar el reino de Dios, no ya de una manera directa como en el sermón de la montaña, sino en figuras, en semejanzas metafóricas, llamadas parábolas. Nos encontramos aquí con una cuestión muy discutida —véase § 625*g*—, ya que las razones que le movieron a adoptar este método son oscuras. Será suficiente sugerir en este lugar que, deseando, en el poco tiempo de que disponía, dedicarse a la formación de un grupo escogido, Jesús dirigía su atención a reunir en torno de Él a aquellos de sus oyentes que eran más constantes y reflexivos. Este modo de ver puede apoyarse, cuando menos, en la parábola del sembrador (Mt 13, 3 ss; Lc 8, 5 ss). Una vez que terminaba el día instruyendo por medio de parábolas, en lugar de apearse de la barca que le servía de púlpito y para librarse, sin duda, de ser estrujado por la multitud, cruza el lago en dirección a la ribera oriental. Durante este viaje calma la tempestad súbitamente desencadenada y llena a sus discípulos de espanto al ver su poder sobre los elementos. Llegado a la otra orilla, a «la región de los gerasenos», nuestro Señor cura a un infeliz endemoniado, el cual, una vez libre del demonio, desea convertirse en discípulo, pero Jesús le dice que es mejor que se vaya y refiera a sus amigos el beneficio que ha recibido. Enviado de esta forma con una especie de misión apostólica entre los gentiles —pues procede de la Decápolis—, el feliz geraseno comienza a publicar por el mundo «cuán grandes cosas le había hecho Jesús» (Mc 5, 20). Después de regresar una vez más a la orilla occidental del lago, el Señor devuelve la vida a la hija de Jairo y, mientras se dirigía a la casa, cura a la hemorroísa en premio a su gran fe. Esta vez encarga con insistencia que nadie hable de ello. **c**

Luego visita Nazaret, y, si es lícito seguir a Lagrange que admite dos visitas en Lc 4 (la primera en los vv 16-22*a*; la segunda en los vv 22*b*-30, que tienen sus paralelos en Mc 6, 1-6; Mt 13, 54-58; cf. Jn 4, 44; 6, 42), en esta ocasión, Jesús es desdeñosamente rechazado por sus paisanos; el profeta no es bien recibido en su patria. Después del fracaso de Nazaret, sigue una tercera etapa muy significativa en el ministerio de nuestro Señor (del mismo tipo que el llamamiento de los discípulos, y el cambio de la enseñanza popular en parabólica): reúne a los doce en torno suyo, los reviste de poder efectivo (*δύναμις*) y autoridad (*ἐξουσία*), les encomienda una misión y los envía a predicar el reino de Dios por la tetrarquía de Herodes Antipas. En aquel **d**

619d tiempo ya había sido decapitado el Bautista, y Herodes, temeroso y supersticioso, al enterarse de la actividad de Jesús, piensa por un momento que acaso Juan haya resucitado de entre los muertos. La posibilidad de una acción hostil por parte de Herodes obliga a Jesús a retirarse de las ciudades populosas junto con sus discípulos; pero las gentes le siguen incluso a las regiones más apartadas. En una de estas ocasiones alimentó con solo cinco panes de cebada y dos peces a una multitud no inferior a cinco mil personas, movido a compasión por la idea de que tendrían hambre, milagro que narran los cuatro evangelistas (Mc 6, 30-34; Mt 14, 13-21; Lc 9, 10-17; Jn 6, 1-15). Tan grande fué el entusiasmo, que los zelotas presentes entre la multitud, pensando que habían hallado el jefe que necesitaban para su revolución política, quisieron proclamarle rey. Pero Jesús se apartó de ellos y se ocultó (Jn 6, 15). En aquella misma noche demuestra de nuevo su poder sobre la naturaleza andando sobre las aguas para juntarse con sus discípulos. El día siguiente, muy oportunamente, después de curar a muchos enfermos a la orilla del lago (Mc 6, 53-54; Mt 14, 34-35), predica el sermón sobre el Pan de vida (Jn 6, 22 ss), en el que promete dar su cuerpo y su sangre a los hombres en comida y bebida. A pesar de la anterior demostración de poder sobrenatural, muchos se escandalizaron y se apartaron de Él (Jn 6, 67).

e Si realmente el Evangelio de San Juan pretende observar una sucesión cronológica en el relato (de acuerdo con las antiguas concordias evangélicas, invertimos el orden de los capítulos 5 y 6), sería razonable colocar aquí una visita a Jerusalén, con la curación del paralítico en día de sábado en la piscina de Betesda, antes de los tres ataques dirigidos por Jesús contra el legalismo farisaico y la casuística rabínica (Mc 7, 1-23; Mt 15, 1-20). Inmediatamente después se retiró, en busca de refugio, «a las costas de Tiro y Sidón» (Mc 7, 24), donde curó a la hija de la mujer sirofenicia. Dirigiéndose al sudeste, pero evitando pasar por el territorio de Herodes Antipas, entra en la Decápolis. Junto a la orilla del lago le presentan un sordomudo, al cual cura ante la admiración y pasmo de la muchedumbre; en las proximidades de Betsaida alimenta a cuatro mil personas con siete panes y algunos peces —milagro que Mc 8, 19, distingue cuidadosamente de la anterior multiplicación (6, 30 ss)— y después cruza el lago hacia la orilla occidental. Aquí se le presentan los hostiles fariseos y, sin tener en cuenta sus curaciones milagrosas, le piden «una señal del cielo» como prueba de su condición de Mesías. Jesús, que no trató nunca de obligar a creer mediante una pura ostentación de lo maravilloso, rechaza su petición: «no se le dará ninguna señal a esta generación» (Mc 8, 12). Mientras cruzaban el lago previene a sus discípulos contra el fermento de los fariseos y de los herodianos. Y como para reprender su lentitud en comprender el significado, al llegar a Betsaida da vista a un ciego —curación que ejecuta en privado y, como la curación del sordomudo, tambien peculiar de Mc 7, 32 ss— sin exigir la fe del enfermo.

f Llegamos ahora a lo que es en muchos aspectos el punto central del ministerio público, el reconocimiento de Jesús como Mesías por Simón Pedro en Cesarea de Filipo, junto con la felicitación y promesa

por parte del Maestro del primado de la Iglesia (Mt 16, 13-20; cf. **619f**
Mc 8, 27-30; Lc 9, 18-21). Jesús mismo, después de orar durante el viaje, escoge el momento para obtener el acto supremo de fe de su discípulo; pero no permitirá que el «secreto mesiánico» (como parece considerarlo Mc) se difunda al exterior: «Y les encargó encarecidamente que a nadie dijeran esto de Él» (Mc 8, 30). Luego comienza a instruir a sus discípulos sobre el verdadero significado de su función mesiánica: «es preciso que el Hijo del hombre padezca mucho» (Mc 8, 31). El generoso, aunque muy impresionable, Pedro se horroriza con tal perspectiva y quisiera apartar tales pensamientos de la mente de su Maestro; pero Jesús le responde con palabras de reproche que nos sorprenden tanto como las de aprobación que poco antes le había dirigido. La función de Mesías, contrariamente a las esperanzas populares, no presupone triunfo temporal, sino repulsa por parte de la nación y muerte vergonzosa. Los que le sigan deben tomar también sobre sí su cruz. Habrá algún día una gloriosa resurrección, pero únicamente para aquellos «que pierdan su vida por mi causa» (Mt 16, 25). Una semana después, quizá para hacer desaparecer la depresión y desaliento de los discípulos, toma aparte a Pedro, a Santiago y a Juan, y se transfigura ante ellos. Están presentes Moisés, representando la ley, y Elías, a los profetas. «En esta escena todo lo que había de más divino en el pasado de Israel tributa homenaje al nuevo profeta y corrobora lo que Él había predicho acerca del escándalo de su muerte.» (LAGRANGE, p. 257). Mientras bajaban del monte ordena a sus tres discípulos predilectos que guarden silencio sobre lo que han visto. En respuesta a las preguntas que le dirigen llenos de asombro sobre la enseñanza de la Escritura, les dice que Elías ya ha venido en la persona del Bautista.

A continuación, nuestro Señor cura al joven epiléptico. Su ense- **620a**
ñanza a los discípulos insiste ahora constantemente sobre el tema de la futura pasión, y les dice que el que quiera ser grande entre ellos debe ser el siervo de todos. No deben rechazar la cooperación de otros que obran el bien en nombre de Jesús. Les exhorta a amar al prójimo y a disciplinarse a sí mismos, para evitar el peligro de escándalo. Se aclara el método de la corrección fraterna invocando la autoridad de la Iglesia (Mt 18, 15-18), y se hace resaltar, ilustrándola con una parábola, la necesidad de perdonar (Mt 18, 23 ss). Vuelto a Cafarnaúm, el Señor paga tributo al templo (Mt 17, 23 ss) al mismo tiempo que da una lección a Simón Pedro. El ministerio en Galilea ha llegado a su fin, que es un trágico fracaso. Jesús se lamenta de la suerte de las ciudades de las riberas del lago, Cafarnaúm, Corozaím, Betsaida, donde ha predicado en vano, y «se dirige resueltamente a Jerusalén» (Lc 9, 51). Le hallamos allí en la fiesta de los tabernáculos (Jn 7, 10 ss). Su enseñanza en el recinto del templo da lugar a un complot para prenderle. Luego cura al ciego de nacimiento mandándole ir a lavarse en la piscina de Siloé, milagro que confirma su carácter de «luz del mundo» (Jn 9, 5). En esta misma ocasión se revela a sí mismo como el buen pastor que da su vida por las ovejas (Jn 10, 14-15).

Gran parte de lo que se encuentra narrado en Lc 9, 51—18, 14, **b**
tal vez pudiera colocarse después del relato de San Juan sobre la visita

620b a Jerusalén en la fiesta de los tabernáculos. En estos pasajes hallamos a nuestro Señor tratando con los que aspiraban a ser sus discípulos, la misión de los setenta y dos y el sublime aserto, joánico por su acento, de la íntima relación entre Cristo y el Padre (Mt 11, 25 ss; Lc 10, 21 ss), que críticos como Harnack y Wellhausen, yendo en contra del testimonio de los manuscritos, rechazan arbitrariamente como interpolación muy antigua. Se registran, en estrecha sucesión, la más grande de las parábolas, la del buen samaritano (Lc 10, 30 ss), el encantador encuentro con las dos hermanas Marta y María —que los padres de la Iglesia han alegorizado considerándolas como el modelo de las «dos vidas», la activa y la contemplativa— y la enseñanza de Jesús a los discípulos para que sepan cómo han de orar. Hace otras dos curaciones, que los malvados fariseos atribuyen al poder de la magia negra. Esta crasa calumnia, que los judíos han repetido durante siglos (*KLAUSNER, *Jesus of Nazareth*, pp. 18-54), da testimonio de la siempre creciente hostilidad de los fariseos. En su culpable ceguera están pecando contra la luz.

c Abandonando la tentativa de convencer a los fariseos, nuestro Señor instruye a sus discípulos sobre cómo han de predicar el Evangelio; hace resaltar el valor del alma humana y la necesidad de estar siempre vigilantes. Su mirada se fija más y más en el futuro, en la pasión, bautismo con el que ha de ser bautizado; y la urgencia del Evangelio domina su pensamiento. La curación de la mujer encorvada en día de sábado (Lc 13, 10-17) no sirve sino para ahondar más el abismo entre Jesús y el judaísmo oficial. De nuevo le hallamos en Jerusalén para la fiesta invernal de la dedicación (Jn 10, 22 ss): era ésta la última fiesta grande anterior a la funesta pascua de la primavera siguiente. Habla de sí mismo claramente presentándose como el Hijo de Dios, uno con el Padre, llamado únicamente a suscitar hostilidad y contradicción (Jn 10, 30 ss). Después de esto se retira a Perea, al este del Jordán. En su enseñanza comienza a hablar ahora de la condenación que aguarda a los que han rehusado recibirle y de que su puesto será ocupado por muchos venidos «de oriente y de occidente, del septentrión y del mediodía» (Lc 13, 29). No le asusta un aviso de Herodes, y Jesús continúa su misión salvadora hasta que llegue la hora señalada en Jerusalén. Aún come con algunos fariseos, y todavía insiste, sin atenuaciones, en las exigencias del reino, invitándoles a que lo piensen bien antes de hacerse discípulos suyos. Sin embargo, su mensaje es suavizado con la maravillosa revelación de su divina misericordia, manifestada por medio de las parábolas de la oveja perdida y del hijo pródigo (Lc 15).

d Quizá la enseñanza de nuestro Señor referente a los ricos y al trato justo del pobre, lo mismo que la advertencia de que incluso los más fieles de sus discípulos deben reconocer que no tienen nada de qué gloriarse, haya sido dada poco antes de aproximarse por última vez a Jerusalén (Lc 17, 11). Durante el viaje cura a los diez leprosos, enseña al pueblo que el reino de Dios ha llegado ya, les advierte que el Hijo del hombre vendrá a juzgar y les ruega que perseveren en la oración. La parábola del fariseo y del publicano, la enseñanza sobre el matrimonio y el divorcio, la conmovedora bienvenida de Jesús a los niños,

su admonición contra el amor a las riquezas, la manifestación de la completa gratuidad del don divino mediante la parábola de los viñadores, es lo que precede a la resurrección de Lázaro en Betania (Jn 11). Este milagro da ocasión a que Caifás, junto con los jefes del Sanedrín, se resuelva a deshacerse de Él. Así lo exigen las conveniencias políticas. Por eso, Jesús es ya desde ahora un proscrito de su propia nación, y está virtualmente sentenciado a muerte. **620d**

e Nuestro Señor previene por tercera vez a sus discípulos de lo que le aguarda, mientras que por otra parte les alienta prediciéndoles su resurrección (Mc 10, 32 ss; Mt 20, 17 ss; Lc 18, 31 ss); mas ellos, temerosos y perplejos, no comprenden su significado. Se detiene un poco en las cercanías de la parte norte de Jerusalén, predicando y enseñando, antes de ir a Jerusalén a celebrar la trascendental pascua. Todavía reprende a Santiago y a Juan por su ambición mundana, y recuerda a sus discípulos que la precedencia en el reino no depende del prestigio terreno, sino de la medida de buena voluntad para servir. Consideren las consecuencias que se deducen del hecho de que «el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida para redención de muchos» (Mc 10, 45). Cerca de Jericó cura al ciego Bartimeo en circunstancias dramáticas. En la misma ciudad encontramos la animada, atractiva y medio humorística escena de la visita del Señor a la casa del colector de tributos Zaqueo. Aquí, en una atmósfera tensa con la expectación de la inminente llegada del reino —¿el avance de Jesús hacia Jerusalén no ha sugerido un golpe de Estado político?—, narra a su auditorio compuesto de recaudadores de impuestos la parábola de las minas y de los talentos; su triunfo externo aún no ha tenido lugar, pero hace ver a sus enemigos lo que implica el que lo rechacen. Después viene la unción en Betania, donde la defensa que el Maestro hizo de la acción de María, tachada de extravagante, determinó a Judas a traicionarle, antes de la entrada mesiánica en Jerusalén el domingo de ramos. Cuando se acerca a la ciudad y la contempla, llora sobre ella, al ver que se precipitaba hacia su ruina.

f A esta altura, como fácilmente se puede comprender, las palabras de nuestro Señor adquieren una grandeza e intensidad insuperables (cf. Jn 12, 20-36); e incluso los mismos gentiles dentro del recinto del templo desean verle. Los sucesos de la semana santa incluyen la maldición de la higuera estéril (parábola en acto que simboliza el enfado del Señor contra Israel, cuya religión florecía exteriormente, pero no daba buenos frutos) y la reivindicación ante los agentes del Sanedrín de que su autoridad procedía de la misma fuente que la de Juan el Bautista. Su enseñanza tiene como tema principal la repulsa del Mesías por parte de los judíos: abarca las parábolas de los dos hijos (Mt 21, 28 ss), la de los agricultores perversos (en parte una alegoría y la prueba más admirable de la reivindicación de la filiación divina única por parte de Jesús), la parábola escatológica de las vírgenes prudentes y necias (Mt 25, 1-13), lo mismo que los dos discursos sobre la destrucción del templo y la venida del Hijo del hombre a juicio. Defiende la resurrección de los muertos contra los saduceos y demás adversarios, con gran vigor y habilidad dialéctica, e interviene

620f en la polémica de los representantes del Sanedrín y los fariseos, para confusión de sus enemigos y entusiástica admiración de sus amigos. No fué cogido en el dilema de elegir entre los derechos aparentemente contrarios de Dios y del César; desafía, a su vez, a sus interrogadores a darle una explicación del salmo mesiánico de David (Sal 109; Mc 12, 35 ss). La habilidad dialéctica del Maestro no deja de producir su impresión: cuando menos con uno de sus doctos interlocutores logra elevar la controversia al plano religioso más sublime (Mc 12, 28 ss). Impávido hasta el fin, denuncia la hipocresía de los escribas y fariseos en su propia ciudadela de Jerusalén y los zahiere ponderando el valor del óbolo de la viuda, echado en el tesoro del templo (Mc 12, 41 ss).

g La culminación de todo está ya al alcance de la mano. El miércoles de la semana santa, Judas Iscariote conviene con los príncipes de los sacerdotes en traicionar a su Maestro por dinero. En la noche del jueves santo, el Señor celebra la cena pascual e instituye la Eucaristía (Mc 14, 22-24; Mt 26, 26-28; Lc 22, 19-20); y en esta misma ocasión lava los pies de los discípulos, les recomienda la necesidad de la humildad, y pronuncia el memorable discurso referido en Jn 13, 31—14, 31 (véase también Jn 15-17). Ninguna paráfrasis o sumario puede expresar de una manera adecuada el sublime nivel en que ahora se está moviendo la más grande de las tragedias. Desde el momento de la reunión en el cenáculo, pasando luego por Getsemaní, hasta que la última palabra fué pronunciada en la cruz, nuestros ojos están fijos, mirando con espanto y admiración al «héroe del Calvario». Cada sentencia de la narración evangélica podría ser considerada como una luz que se proyecta sobre las veinte horas más importantes en la historia del mundo y que terminan, según San Juan, con estas significativas palabras de Jesús: «Todo está cumplido»; a las que se añade: «e inclinó la cabeza y entregó el espíritu» (19, 30).

h Sobre los sucesos del día de la resurrección no tenemos espacio para detenernos. Pues, como observa Lagrange (o.c., p. 582): «Refieren los cuatro evangelistas, cada uno a su manera, cómo se encontró la tumba de Jesús vacía, con gran asombro de los amigos de Cristo... La dificultad de armonizar los cuatro relatos ha sido muy exagerada. Nada es más fácil con tal de que no nos aferremos a detalles sin importancia, y con tal de que pongamos atención al modo particular en que cada Evangelio fué compuesto». El Señor resucitado se aparece a María Magdalena, a los dos discípulos que iban a Emaús, a Pedro y luego a los demás apóstoles (1 Cor 15, 5). Se les apareció en Jerusalén ocho días después, cuando el «incrédulo» Tomás estaba presente; se les manifestó también en Galilea, a orillas del lago, donde Pedro, como reparación a sus tres negaciones, hace por tres veces profesión de amor; y sobre un monte (Mt 28, 16 ss) les da el gran mandato de enseñar a todas las naciones y les promete que siempre estará con ellos. Hubo otras apariciones, como sabemos por San Lucas (Act 1, 3), antes del momento final, cuando, en las proximidades de Jerusalén, habiendo predicho la efusión del Espíritu Santo en pentecostés y dando a los Apóstoles su bendición, «se separó de ellos y fué llevado al cielo» (Lc 24, 51).

III. Jesús: el Mesías y el Hijo de Dios — «¿Qué pensáis del Mesías? ¿De quién es hijo?» (Mt 22, 42). Era ésta la más importante de las preguntas propuestas por el mismo Jesús a los fariseos. Pero ellos evadieron la respuesta, y su ejemplo, al menos en lo referente a su negativa a considerar la cuestión sin prejuicio, ha sido imitado posteriormente por muchos estudiosos de su vida. Se ha dicho que «ni la cuestión sobre "cuál es el valor histórico de los Evangelios" ni su corolario de "cuál fué el carácter histórico de Jesús" (tal como nosotros entendemos los problemas) surgieron en la edad media o en la época de la reforma» (KLAUSNER, o.c., 75). Ambas cuestiones fueron discutidas por los deístas ingleses, principalmente por Thomas Woolston (1669-1731), quienes las solucionaron en conformidad con los principios de su filosofía. Los milagros del Evangelio se dejaban a un lado y Jesús era considerado como un gran profeta, cuya tarea consistía en iluminar más profundamente la «religión natural» que existía en todos los hombres y entre todas las naciones. Esta línea de pensamiento fué continuada por Voltaire y un grupo de racionalistas franceses del siglo XVIII, los cuales no sólo rechazaban los milagros, sino que miraban con poca simpatía la ética sublime del NT: estas «descaradas invenciones» de los «astutos sacerdotes» *(prêtres rusés)* fueron ideadas con vistas al dominio y a la explotación de las masas. Jean Jacques Rousseau, mientras concedía que Jesús era un «hombre divino» y se oponía acérrimamente a la teoría contemporánea que atribuía su existencia a la fértil imaginación de los evangelistas, se contentaba con considerarle como un «sage hébreu», lo mismo que Sócrates fué un «sage grec». **621a**

Contrastando con estas opiniones, Reimarus (1694-1768), en una obra póstuma publicada por Lessing (1778), se esforzaba por presentar a Jesús, no como Hijo de Dios o como un profeta o legislador, sino simplemente como un Mesías judío. Strauss (1808-74) halla la explicación más satisfactoria de los milagros evangélicos, no en el hecho de que realmente hayan sucedido, sino en la «fe creadora de leyendas» de los primeros cristianos. Esta misma teoría fué sostenida por Ferdinand Christian Baur, el fundador de la escuela de Tubinga. Bruno Bauer (1809-82) ganó reputación de gran autoridad al proponer por primera vez la hipótesis de que Jesús *pudo* haber existido, trabajando desde entonces hasta llegar gradualmente a la conclusión de que el Maestro no era más que el producto de la fértil imaginación de Marcos. En 1863 apareció *La Vie de Jésus* de RENAN, que alcanzó veintitrés ediciones en vida del autor. Klausner la describe justamente al decir que es «más bien una novela histórica que una obra de erudición»; su héroe es presentado como un filósofo poeta, como un liberal con todas las características de un racionalista francés del 1860. Éste fué el prototipo de cierto número de *Vidas* escritas desde un ángulo liberal, que presentan un Jesús *modernista* adaptado a los prejuicios y a la sensibilidad del hombre moderno. **b**

En contraste con este «modernismo» surge la obra de Johannes Weiss, y la de Albert Schweitzer, aún más pronunciada en la misma dirección. Estos autores hacen resaltar la importancia de la escatología en el conocimiento mesiánico de Jesús. Para Schweitzer es éste el principio radical que explica la obra de Jesús: la enseñanza de nuestro **c**

621c Señor es fundamentalmente una «ética interina», un código moral aplicable únicamente al corto período que media entre este «mundo presente» y el mundo futuro, es decir, los «días del Mesías», cuando la familia, el Estado y la propiedad dejen de tener valor. El mismo Jesús estaba influído casi enteramente por las creencias de su propia nación y de su tiempo. En 1905, Julius Wellhausen propuso la hipótesis de que «Jesús no fué un cristiano, sino un judío. No proclamó una nueva fe, sino que enseñó a los hombres a cumplir la voluntad de Dios. Según Jesús, como también según los judíos en general, esta voluntad de Dios se encuentra en la ley y en las demás escrituras canónicas». Algunos años antes Harnack, en su obra *Das Wesen des Christentums*, había defendido una tesis contraria: que Jesús se había elevado tanto sobre el judaísmo contemporáneo que éste ni siquiera lo había tocado. De nuevo nos encontramos con un crítico modernista y un filósofo que subrayan, en un plano no muy superior al del humanitarismo, la importancia capital de la paternidad de Dios. Éste es el Jesús, tal como observa Klausner, de la Alemania liberal y antisemita del principios del siglo XX. Cf. §§ 604-9.

d Pero estas aberraciones no deben detenernos. Sea cual fuere la cantidad de verdad aprovechable que pueda encontrarse en lo que antecede, tales hipótesis hacen violencia a las fuentes y dejan muchos de nuestros datos sin explicar. En general, están basadas en una negación previa de lo sobrenatural y en una filosofía idealista que, a pesar de la ciencia y personal integridad de aquellos que la defienden, impide una consideración objetiva de la cuestión. «Los católicos prestan poca atención a este flujo y reflujo de opiniones. En los últimos cincuenta años, la ciencia católica ha hecho grandes progresos gracias a la labor de sus investigadores y a la de los no católicos. Madurada, por otra parte, por la crisis modernista, ha llegado a conocer la solidez crítica de sus posiciones» (LEMONNYER, *Théologie du NT*, p. 10)

e Entonces ¿qué es lo que nos revelan los relatos del NT acerca de Jesús? Que fué considerado como el Mesías largo tiempo esperado y, finalmente, proclamado como tal. Esto ningún autor serio lo puede negar. La tesis (basada en textos tales como Mc 8, 30; Mt 16, 20) de que nuestro Señor nunca se consideró a sí mismo como el Mesías y sólo después de su muerte fué aclamado como tal por sus discípulos, es completamente falsa; y a propósito de ella afirma rectamente Klausner: «... esto es cierto, que jamás se les habría ocurrido a sus discípulos (judíos sencillos) que uno que había sido crucificado ("maldito de Dios el que es suspendido") pudiera ser el Mesías; y, además, la idea mesiánica no significaría nada para los gentiles convertidos. *Ex nihilo nihil fit:* cuando vemos que las reivindicaciones mesiánicas de Jesús vinieron a ser un principio fundamental del cristianismo inmediatamente después de su crucifixión, es esto una prueba permanente de que también durante su vida Jesús se había considerado a sí mismo como el Mesías» (o.c., 255-6).

f Según el relato de San Juan, Jesús es reconocido como el **Mesías** «de quien escribió Moisés... y los profetas» (Jn 1, 45 ss), desde los primeros días de su ministerio. No obstante, parece que no deseaba divulgar demasiado su carácter mesiánico; en presencia de las mul-

titudes judías, nunca se aplica a sí mismo, de una manera inequívoca, uno de los nombres ordinarios del Mesías. Sabía que semejante revelación excitaría el entusiasmo popular, y éste le exigiría el cumplimiento del papel que generalmente se atribuía a su función mesiánica; como de hecho acaeció cuando un grupo de entusiastas zelotas, que trataban de llevar a cabo sus ensueños políticos y materialistas, querían aclamarle como rey de Israel (Jn 6, 15). Después que hubo arrojado a un demonio, el evangelista nos dice: «Él los reprendía y no los dejaba hablar, porque conocían que era el Mesías» (Lc 4, 41). Jesús hace pasar inadvertida su personalidad hasta el punto de ocultar su propia identidad antes que permitir que una prematura revelación de ella pudiese perjudicar su misión de convencer a los hombres acerca de las supremas reivindicaciones de su Padre celestial y la tremenda necesidad en que se hallaban sus almas. **621f**

Pero el pueblo sencillo no podía abstenerse de darle el más popular de todos los títulos mesiánicos: «¿No es éste el **hijo de David?**» (Mt 12, 23). En efecto, el acto de reconocimiento de Jesús como hijo de David se encuentra en la samaritana (Jn 4, 29), en la mujer cananea (Mt 15, 22), y sobre todo en la gran confesión de Pedro (Mt 16, 16). En Jericó responde Jesús con un milagro a la petición de los ciegos que le saludaban con el título de «hijo de David» (Mt 20, 30). Y las aclamaciones en que prorrumpe la multitud el día de la entrada triunfal en Jerusalén eran expresamente mesiánicas. Jesús responde a los fariseos que protestaban: «Os digo que, si ellos callasen, gritarían las piedras» (Lc 19, 40). Es un hecho que Jesús tiene conciencia de ser el hijo de David anunciado por los profetas como se ve por la dificultad que propone a los fariseos acerca del sentido del salmo 109, como también por la revelación del misterio de su personalidad, que hasta entonces apenas era sospechada incluso por sus propios discípulos (Mt 22, 42 ss y paralelos). Finalmente, en su juicio, nuestro Señor respondió explícitamente a una pregunta bien clara del sumo sacerdote acerca de su persona: «¿Eres tú el Cristo, Hijo de Dios bendito? Y Jesús le dijo: Yo soy» (Mc 14, 61 s). Ésta era la «blasfemia» por la cual «todos le juzgaron reo de muerte» (v 64). **g**

Con todo, hay que tener presente que el título que con más frecuencia se aplicaba a sí mismo nuestro Señor era el de **Hijo del hombre.** Esta expresión aparece sesenta y nueve veces sólo en los Evangelios sinópticos y es empleada probablemente en unas cuarenta ocasiones distintas (*Driver, HDB 4, 579). Ha surgido toda una literatura a propósito de la significación de este título; aquí tenemos que limitarnos a unas brevísimas notas (cf. Lemonnyer, o.c., 65 ss; Allo, *Le Scandale de Jésus*, trad. esp. *El Escándalo de Jesús*, Buenos Aires 1955[3], 58-63). En hebreo «hijo del hombre» significa «hombre» (cf. Sal 8, 5); pero en arameo, lengua que hablaba nuestro Señor, la frase no es con frecuencia más que el equivalente idiomático de «yo», «yo mismo» (cf. Mt 5, 11, y Lc 6, 22; Mt 8, 20, y Lc 9, 58; Mt 11, 19, y Lc 7, 34, etc.; en Jn 6, 26 ss, Jesús emplea las dos expresiones «yo» e «hijo del hombre»). Sin embargo, esta expresión familiar tiene en labios de Jesús, como observa Lagrange, un sentido misterioso. «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?» (Mt 16, 13). **h**

621h En la comparación entre el Hijo del hombre y Juan el Bautista —Mt 11, 18-19; Lc 7, 33-34— tenemos la sensación de un sentido recóndito que no puede ser expresado con exactitud. Esta fórmula incluso insinúa algo de grandeza sobrehumana cuando oímos hablar de «blasfemia» contra el Hijo del hombre (Mt 12, 31, y paralelos). En pasajes como Lc 5, 24; 6, 5; 11, 30; 19, 10, y Mt 13, 37, la significación parece pasar de un «yo» enfático a la de una apelación personal; y al mismo tiempo que designa a Jesús, manifiesta los poderes con que se considera investido Él mismo y la misión que reclama como suya. En otras palabras, la expresión «Hijo del hombre» se ha convertido en un título mesiánico. En Mc 14, 61 ss, existe equivalencia entre «Hijo del hombre» y «Mesías» (cf. Mt 26, 63 ss; Lc 22, 66 ss). La frase es empleada con una clara alusión a Dan 7, donde el Hijo del hombre aparece con el carácter de juez (Mt 13, 36 ss; Lc 17, 24; Mc 13, 26); pero si consideramos la gran declaración mesiánica citada más arriba (Mc 14, 61), en relación con sus paralelos (Mt 26, 64), y en especial con Lc 22, 69, descubrimos un título mesiánico en conexión con Dan 7 que no es necesariamente escatológico; lo que se describe es un estado permanente de Cristo sin alusión alguna a la parusia. Finalmente, en contraste con la gloriosa visión de Daniel, Jesús se pone a sí mismo en relación, como «Hijo del hombre», con el siervo sufriente de las profecías de Isaías (Is 42, 1-14; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13—53, 12). Esta conexión es bien clara en tres ocasiones distintas en que nuestro Señor anuncia su futura pasión: después de la confesión de Pedro (Mc 8, 31 ss; Mt 16, 21 ss; Lc 9, 22 ss), a continuación de la transfiguración (Mt 17, 22; cf. Mc 9, 31; Lc 9, 44) y, por último, cerca de Jericó cuando se dirigía a Jerusalén (Lc 18, 31 ss; Mt 20, 18 ss; Mc 10, 33 ss). También convendría consultar los siguientes textos: Lc 17, 24; Mc 9, 11; Mt 12, 39 ss; 16, 4 ss; Lc 11, 29 ss. La conexión que tiene el destino del Mesías con el siervo sufriente de Isaías, en cuanto predicho por los profetas (cf. Lc 24, 46), demuestra que el mesiánico «Hijo del hombre» tiene otra función además de la presagiada por la encumbrada figura de Dan 7 [2].

622a Otro título no menos significativo que se da a Jesús en los Evangelios es el de **Señor.** Se encuentra frecuentemente en Mt y en Lc y también en Mc (7, 28; 11, 3; e implícitamente en 12, 35 ss). La teoría de W. Bousset de que este apelativo, que designa directamente la divinidad, no fué dado a Jesús sino después de la resurrección —y ello por las más antiguas comunidades helenísticas, que estaban familiarizadas con ella a causa del culto de los emperadores y de la fraseología de los misterios—, no tiene ninguna prueba que la sostenga. Acaso no sea, con frecuencia, más que un título de cortesía, como, por ejemplo, en el empleo que hace de él la mujer cananea, Mc 7, 28. En cambio, no puede caber duda sobre su significación en labios del mismo Jesús en un pasaje como el de Mc 11, 3: «Decidle que el Señor tiene necesidad de él», es decir, del pollino. El contexto es mesiánico y el título también lo debe ser. El señor *(maran, κύριος)* es, en el lenguaje ordinario de las monarquías siro-griegas, el monarca reinante. Aquí designa al rey mesiánico, tal como lo debieron comprender claramente sus discípulos.

Tenemos todavía que considerar el significado de la expresión **Hijo de Dios**, que es aplicada a Jesús con relativa frecuencia en los sinópticos. Hay que advertir que ni en el AT ni en la literatura judía posterior esta espresión aparece como título distintivamente mesiánico. Incluso la filiación a que se hace referencia en Sal 2, 7, no es única, pues Israel y Ciro son saludados en otra parte con un lenguaje muy parecido. ¿Cuál es su significación en el NT? La confesión de Pedro —«Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16, 16)— seguramente presupone un reconocimiento de la divinidad así como de la mesianidad. Jesús es el Hijo de Dios en un sentido plenamente natural y no (como todo buen judío) en sentido meramente moral. Esta misma interpretación es apoyada por las teofanías en el bautismo del Señor (Mc 1, 11; Mt 3, 17; Lc 3, 22) y en la transfiguración (Mc 9, 7; Mt 17, 5; Lc 9, 35), por Mc 13, 32: «En cuanto a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre», y por la respuesta afirmativa a la pregunta del sumo sacerdote (Mc 14, 61; Mt 26, 63; Lc 22, 70). En Mt 11, 25-27, que puede ser mal interpretado a causa de un pasaje en San Juan (cf. Jn 10, 15, y, aunque el contexto es diferente, Lc 10, 21), el Padre y el Hijo están puestos en un mismo plano y son, como en realidad lo fueron, estrictamente proporcionados el uno al otro. Por lo que se refiere a Mt 18, 20, que a primera vista parece no tener importancia —«porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos»—, Lagrange recuerda una expresión del rabí Kananiah: «Donde están dos sentados juntamente, atentos a la *tôrah*, la gloria [Yahvé] está en medio de ellos». De esta manera se sugiere un paralelo entre la presencia de Jesús y la presencia de Yahvé. Antes de dejar los sinópticos podemos recordar la confesión de fe del centurión después de la muerte de Jesús: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (Mc 15, 39). Véase el interesante comentario a este texto en *HOSKYNS, *The Riddle of the NT*, 91. **622b**

Para completar las pruebas, ya muy abundantes, de los sinópticos, podemos estudiar San Juan, que nos llevará siempre a una penetración aún más honda del misterio de la personalidad de Jesús. Dejando a un lado, por el momento, la introducción teológica de su Evangelio (Jn 1, 1-14), encontramos en la narración joánica dos atributos de Cristo —*luz* y *vida*— a los que, particularmente al último, se da mucho relieve. Mt (4, 16, citando a Is 9, 1) nos dice que «el pueblo que habitaba en tinieblas vió una gran luz»; y para Lc (2, 32), Jesús mismo es «una luz para dar revelación a los gentiles». Con todo, la exposición de este sublime tema fué reservada a San Juan: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de vida» (Jn 8, 12). «Mientras estoy en el mundo soy luz del mundo» (9, 5). Jesús es la luz porque es la verdad que ilumina las mentes de todos aquellos que le reciben (cf. 14, 6; 18, 37). «Yo he venido como luz al mundo, para que todo el que crea en mí no permanezca en tinieblas» (12, 46). **c**

«Vida eterna», que, en los sinópticos, es sinónimo de reino de los cielos, e.d., reino de Dios (Mc 9, 44; Mt 19, 16; Lc 10, 25, etc.), viene a ser, en el cuarto Evangelio, uno de los principales atributos de Cristo. **d**

622d «Del mismo modo que Moisés levantó la serpiente [de bronce] en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre [sobre la cruz], para que todo el que creyere en Él tenga la vida eterna. Porque tanto amó Dios al mundo, que le dió su Hijo unigénito, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Jn 3, 14-16). No debemos restringir el concepto de Cristo como «vida» a los límites del mesianismo; puesto que los textos tomados en conjunto exigen el reconocimiento de que Jesús está dotado de la verdadera vida de la divinidad. La vida que tiene el Padre en sí mismo la tiene también el Hijo en sí mismo (Jn 5, 21). El discurso del pan de vida, Jn 6, 35 ss, nos lleva más allá de las concepciones puramente mesiánicas. Jesús, en este lugar, habla de sí mismo en conformidad con su naturaleza humana, ricamente dotada con los dones del Padre, pero al mismo tiempo habla con el carácter de «Hijo». «Así como me envió mi Padre, que vive, y vivo yo por mi Padre, así también quien me coma vivirá por mí» (Jn 6, 58). En este contexto, el *yo* y el *me* se pueden referir únicamente a la persona del Hijo, consciente de una igualdad de naturaleza con el Padre. Esta especialísima relación de filiación, claramente indicada en textos aislados de los sinópticos (cf. Mt 11, 25 ss; Lc 10, 21), es uno de los temas principales del cuarto Evangelio. San Juan la atestigua como relator de las propias palabras de Jesús y como intérprete de ellas.

e En el coloquio con Nicodemo, Jn 3, 11 ss, hallamos, en lenguaje velado y que intencionadamente incita a reflexionar, toda la doctrina de la encarnación, no afirmada, como pudiéramos esperar, del Hijo de Dios, sino del Hijo del hombre. Fué Él quien descendió personalmente del cielo; y se nos dice que continúa presente en el cielo —«en el seno del Padre» (Jn 1, 18)— el Hijo de Dios que, en cuanto Hijo del hombre, está viviendo en la tierra. Esta reivindicación de igualdad con el Padre está dramáticamente iluminada por la curación de un hombre enfermo en día de sábado en la piscina de Betesda; ni siquiera sus mismos enemigos se equivocaron al deducir la auténtica consecuencia. «"Mi Padre sigue obrando todavía, y por eso obro yo también" Por esto los judíos buscaban con más ahinco matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios» (Jn 5, 17-18). En los versículos que siguen, nuestro Señor acepta implícitamente la acusación que le hacen. Pero, sin derogar la profunda sumisión que como hombre debe a Dios, al mismo tiempo, reconoce la relación única que tiene el Hijo con el Padre mediante la encarnación. Razones de espacio impiden dar más citas; se pueden consultar los siguientes textos como aclaraciones de la misma doctrina: Jn 6, 44 ss; 8, 42; 10, 24-38; 14, 8 ss; 16, 15; 17, 21, para todos los cuales, véase el correspondiente comentario.

f La doctrina de la Santísima Trinidad en el NT no nos interesa aquí directamente; pero es imposible discutir lo concerniente a la persona de Cristo sin aludir al **Espíritu Santo.** Recordemos que, en la Iglesia primitiva, el Espíritu Santo, claramente revelado como persona divina (cf. 1 Cor 6, 19; Rom 8, 9), toma literalmente el lugar de Jesús (cf. Act 4, 31; 5, 32; 8, 29; 9, 31; 10, 19; 16, 6, etc.). Nuestro Señor ya sabía que el Espíritu había de llevar a cabo esta función,

y que había de actuar como intérprete suyo y ejecutor de su misión, como se ve por los admirables pasajes de San Juan (Jn 15, 26; 16, 7 ss; cf. Lc 24, 49) referentes al Paráclito. Así como el Padre «envió» al Hijo para salvar al mundo (Jn 3, 17; 4, 34; 5, 23, etc.), de la misma manera, y con idéntico fin, el Padre y el Hijo «envían» o «dan» el Espíritu Santo a los discípulos de Jesús (Jn 14, 16 y 26; 15, 26; 16, 7). **622f**

La síntesis neotestamentaria de la enseñanza revelada sobre la personalidad de Jesús se encuentra en el prólogo del Evangelio de San Juan (1, 1 ss; véase el com.). La doctrina joánica acerca del *Verbo* —que es el «Verbo de Dios» (Ap 19, 13)— tiene una estrecha conexión en la mente del escritor con uno de los temas centrales del Evangelio: la identificación de Cristo con la «vida eterna». Esto es evidente por lo que se dice en 1 Jn 1, 1 ss: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y nuestras manos palparon acerca del Verbo de vida». El prólogo parte de la preexistencia del Verbo cabe Dios, pasando después a hablar del papel desempeñado por el Verbo en la creación del mundo, para terminar con el pensamiento de que el Verbo se ha encarnado en Jesucristo. El tema familiar de *luz* y *vida* es enunciado: «la vida era la luz de los hombres» (v 4). Cristo es introducido, en estrecha conexión con el testimonio histórico del Bautista (vv 6-8), implícitamente como el Verbo (v 14), y explícitamente como la luz «que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (v 9). La «gracia y la verdad» (v 14) que proceden del Verbo hecho carne («Que es lo mismo que decir el Verbo de Dios que ha cesado de expresarse en una literatura o en una profecía, y se encarnó en un cuerpo humano, y de esta manera se cumplió el AT», HOSKYNS, o.c., 218) representan la participación de la humanidad en la luz y en la vida. El «fin» que se propuso Cristo al encarnarse, como único revelador de los secretos de la divinidad, es la verdadera conclusión del prólogo; y al mismo tiempo es la verdad central del Evangelio: «A Dios nadie le vió jamás; el Dios unigénito, que está en el seno del Padre, es quien nos lo dió a conocer» (v 18). Ésta fué la tremenda consecuencia del «secreto mesiánico» que Jesús, con la incomparable habilidad pedagógica del maestro, fué revelando gradualmente a sus discípulos, hasta que dió frutos maduros en el acto de fe del incrédulo Tomás después de la resurrección: «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn 20, 28). Desde entonces esas palabras han resumido la auténtica confesión de fe de la cristiandad católica en la persona de Jesucristo. **g**

IV. La enseñanza — La enseñanza de Jesús forma parte de su propia persona, ya que existe una perfecta continuidad orgánica entre Él mismo y la doctrina por Él propuesta. Cristo es la «vid», sus discípulos son los «sarmientos» que reciben toda su vitalidad de la unión que tienen con Él (Jn 15, 1 ss). Todo el cuarto Evangelio es una demostración de esta tesis. Pues Jesús no sólo es la verdad y la vida sino que también es «el camino» (Jn 14, 6). Sabemos que desde un principio, en la práctica ser discípulo significaba precisamente seguir este «camino»: cf. Act 16, 17; 18, 26; 19, 23; Heb 10, 20, etc. La tentativa de formular una filosofía cristiana o un sistema ético que pudiera **623a**

623a ser válido independientemente de la fe en el mismo Cristo es una tarea vana y presuntuosa. Éste es el motivo por el que la Iglesia se ha preocupado siempre de fundamentar su moral sobre el dogma, y la vida práctica cristiana, sobre la creencia y el asentimiento personales en nuestro Señor mismo. El contenido de la enseñanza de Cristo, a pesar de presuponer gran sutileza y riquezas inexhaustas, es en sus líneas generales sumamente sencillo. Es difícil reducirlo a un esquema, aunque su diseño principal resulte muy claro. Con una constancia que ha turbado a aquellos que, en el NT, sólo buscan lo que en realidad no contiene —una metafísica, una filosofía de la cultura, un programa de reforma social—, las enseñanzas de Jesús se refieren todas, sin excepción, a su misión como Mesías de Israel y como Salvador del mundo. En otras palabras, su mensaje fué entera y exclusivamente religioso, aun cuando dió a la religión un alcance y una profundidad ilimitados y la elevó a una posición de supremacía en relación con todos los aspectos de la vida humana.

b «La salud viene de los judíos» (Jn 4, 22). La vida y obra de nuestro Señor ha de ser estudiada teniendo siempre por fondo las enseñanzas del AT. Pues todo lo que allí se anuncia acerca del reino, o del *gobierno*, de Dios —véase § 625*a-f*— y de la función del Mesías, fué conscientemente realizado por Jesús, si bien de una manera tan elevada y transformada que escapó a la comprensión de aquellos que rehusaron aceptarle como su maestro. Por eso, la falta de quienes le rechazaron está, no en la equivocación que sufrieron al no concebir al Mesías tal como los escritos proféticos le habían anunciado, sino en su mala voluntad al no querer aceptarle como intérprete de los profetas. «Éste es mi Hijo amado, en quien tengo mi complacencia; escuchadle» (Mt 17, 5). Pero no lo hicieron. Nuestro Señor sabía perfectamente que Él era el único maestro, como se ve claramente en Mt 23, 8-10: «uno sólo es vuestro maestro, Cristo». Su enseñanza, a causa de la torpeza de los discípulos en comprender, tendría que ser ampliada y aclarada por el Espíritu Santo, al que había de enviar (Jn 16, 12-13); pues faltando la gracia de Cristo no podían llegar a comprender dicha enseñanza (2 Cor 3, 14), que sólo quedaría en palabras, a no ser que el mismo Dios les abriese su corazón para escuchar (Act 16, 14). Si bien la iniciativa reside siempre en Dios, que atrae a quien el Padre quiere (Jn 6, 44; cf. Mc 3, 14), no obstante los elegidos permanecen libres de aceptar o rechazar el llamamiento (Jn 6, 68-69).

c El requisito indispensable para ser discípulo era tener fe viva: es decir, reconocer que la revelación suprema de Dios se encontraba en Jesús, y al mismo tiempo abandonarse confiadamente a Él. Sin esta disposición de alma no se podía dar una respuesta fructífera al sermón de la montaña (Mt 5-7; Lc 6, 20—7, 1; 11, 33-36; 14, 34-35), que es el programa fundamental de la vida cristiana. Las bienaventuranzas (Mt 5, 3-11), que ofrecen una prenda de felicidad futura e incluso presente, sólo pueden llegar a comprenderse como meta del desprendimiento de este mundo y plena adhesión a la ley de Dios. Presentan la moral cristiana a un mismo tiempo en su forma más inflexible y más atractiva: no como un código arbitrario de prescripciones y de pro-

hibiciones, sino como una invitación a la bondad fundada en la visión 623c
del destino final del hombre. La gran paradoja del Evangelio es que, si queremos salvar nuestra vida, debemos ante todo perderla (Mt 10, 37-39); o sea, abandonarla por la causa, que es la de servir amorosamente a Dios y al hombre. Si el grano de trigo ha de fructificar debe ser arrojado a la tierra y morir (Jn 12, 24-25).

La integridad moral que implica el sermón de la montaña y la d
fe que presupone forman la base de la enseñanza posterior de Cristo sobre el reino de Dios. Éste comprende sustancialmente, ya sea tal como lo presentan las parábolas o tal como es afirmado más directamente en los discursos de la última cena, la obediencia a los dos primeros mandamientos de la ley. «Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas... Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mc 12, 29-31). De este modo vemos a Jesús en perfecta continuidad con la enseñanza más elevada del AT (cf. Dt 6, 4-5; Lev 19, 18); pues Él es el cumplidor, no el destructor de la ley.

El **amor** es ciertamente la suma y la sustancia del Evangelio, pero es un amor que no se ha de identificar con la *φιλανθρωπία* de los antiguos ni con el humanitarismo laico moderno. A diferencia de estas falsificaciones fundamentalmente irreligiosas, el amor cristiano está impregnado de religión, su principio vivificador reside en la entrega total a la voluntad santísima de Dios. Debemos ejecutar nuestras buenas obras, no por sí mismas, ni tampoco por el placer que resulta del bien obrar, sino para ser agradables a las miradas de nuestro Padre celestial, que «ve en lo secreto» (Mt 6, 1, 3 y 18). Éste era, sin duda, el principio motor que impulsó toda la vida de Jesús: «No estoy solo, porque el Padre está conmigo» (Jn 16, 32); «yo hago siempre lo que es de su agrado» (8, 29); «mi alimento es hacer la voluntad de quien me envió» (4, 34).

El Dios de Jesucristo es el Dios de Abraham, Isac y Jacob. Como e
un sucesor de los profetas, aunque infinitamente más grande que ellos (Mt 12, 41 s), acepta la ley mosaica dada por Dios, al mismo tiempo que la espiritualiza y la adapta a sus propios fines en virtud de la alta autoridad de que se reconoce investido. El AT legislaba en orden a las acciones exteriores de los hombres; Jesús se preocupa de los motivos y deseos más íntimos (Mt 5, 27 ss). El Señor condena no sólo el adulterio, sino también la lujuria; no sólo el homicidio, sino el odio: no sólo las consecuencias externas, sino las mismas fuentes son expresamente condenadas. Estas nuevas ordenaciones alcanzan un nivel más profundo que las antiguas; son más exigentes y, sin embargo, más fáciles de cumplir, porque son impuestas no como una coacción exterior, sino que suponen una íntima conversión del corazón; la respuesta que piden es la de hijos más bien que la de siervos (Jn 15, 15), el imperio del temor ha dado paso al reino del amor (1 Jn 4, 18). En el alma totalmente dedicada a Dios la virtud lo dirige todo, pero de manera espontánea; la vida divina florece como si fuera una segunda naturaleza. «Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, que yo os aliviaré. Tomad mi yugo y aprended de mí, que soy

623e manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas, pues mi yugo es blando y mi carga ligera» (Mt 11, 28-30).

f Nada hay que aclare tanto esta consoladora verdad como la actitud de nuestro Señor en relación con el **pecado.** Véase, por ejemplo, el conmovedor incidente narrado en Lc 7, 36-50, con su «áurea sentencia»: «le han sido perdonados muchos pecados porque ha amado mucho» (v 47). Era el Cordero de Dios que había venido a quitar el intolerable peso de los pecados del mundo (Jn 1, 29 y 36); vino a ofrecer sus servicios a los demás, no a exigirlos para sí mismo, «y a dar su vida para redención de muchos» (Mc 10, 45). En este pasaje, que es considerado con frecuencia como el más antiguo de los relatos evangélicos, hallamos la doctrina de la redención elaborada por San Pablo (1 Tes 5, 9-10; 1 Cor 6, 20; Rom 5, 6-21; 8, 29-32, etc.). Mas si Jesús es nuestro redentor, también es nuestro juez (Mt 16, 27; 24, 30-31), que ha de premiar a los buenos y castigar a los culpables (Mt 25, 34 ss); la función que era considerada por los judíos como una prerrogativa de Dios, la reclama Jesús para sí en las parábolas (Mt 13, 37-42). Por eso, es digno de notarse cómo la enseñanza moral del NT implica su cristología; en efecto, sólo podemos apreciar debidamente los mandamientos y las promesas de nuestro Señor en función de la autoridad divina que residía en su persona.

g El sentido cósmico de la revelación aportada por Jesús se manifiesta en la fórmula joánica: la «vida eterna». Sea lo que fuere de la posibilidad de la inmortalidad del alma, prescindiendo de su unión con Dios, Cristo vino a dar relieve y sentido al destino religioso del hombre. Las aspiraciones a una existencia supraterrena, el ansia de una seguridad y de una perfección que el mundo por su naturaleza no puede dar, se cumplieron en Él. «Tened confianza. Yo he vencido al mundo» (Jn 16, 33). «Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Jn 17, 3). Ya lo había prometido desde el comienzo de su ministerio: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5, 8). Vino para que tuviéramos vida y la tuviéramos más abundante (Jn 10, 10). Pero, ¡a qué precio! El buen pastor había de dar su vida por las ovejas (v 11). El Hijo del hombre había de ser levantado en la cruz antes de que pudiera atraer a todos los hombres hacia sí (Jn 12, 32). Ésta sería la forma cómo el mundo y todo lo que existió serían llevados a juicio, y el dominio del pecado y de la muerte conquistado (v 31). A estas seguridades de Jesús se añadía la confirmación del Padre por medio del triunfo de la resurrección; el sacrificio de la cruz había sido aceptado; el pecado había sido borrado por la sangre de Cristo; el hombre, redimido; la muerte había sido vencida y el príncipe de este mundo «arrojado fuera».

624a Sin embargo, la misión redentora de Jesús aún no estaba cumplida. En la gloria de Cristo resucitado y ascendido al cielo reconocemos los primeros frutos de aquella vida eterna que había prometido a sus discípulos; pero es necesario que los fieles sigan sus pasos aquí sobre la tierra, y lleven su cruz, si quieren tener con Él parte en el reino. No les ha dejado que hagan este difícil viaje solos; en la noche anterior a su muerte, prefigurando el acto sacrificial que había de tener lugar

el día siguiente, «tomó Jesús pan, lo bendijo, lo partió y, dándoselo a los discípulos, dijo: Tomad y comed, esto es mi cuerpo. Y tomando un cáliz y dando gracias se lo dió, diciendo: Bebed de él todos, que esto es mi sangre del Nuevo Testamento que será derramada por muchos para remisión de los pecados» (Mt 26, 26-28). A lo que añadió el encargo: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22, 19). Los apóstoles obedecieron fielmente, y veinticinco años más tarde vemos a San Pablo que recuerda a los corintios lo que había «recibido del Señor» (1 Cor 11, 23), es decir, la institución de la **Eucaristía.** Y da a entender claramente la santidad trascendente de este sacramento, al notar la grave responsabilidad de los que lo reciben: «quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente será reo del cuerpo y de la sangre del Señor... pues el que sin discernir come y bebe el cuerpo del Señor, come y bebe su propia condenación» (vv 27 y 29). **624a**

Fué en el marco sacramental de la última cena donde el Señor, **b** como queriendo guardar mejor el don de su cuerpo y de su sangre, dió a los dicípulos su más íntima y fundamental enseñanza. «Un nuevo mandamiento os doy: que os améis los unos a los otros; como yo os he amado a vosotros, así también amaos mutuamente» (Jn 13, 34). Ésta es la esencia, la «filosofía religiosa» del Evangelio. El mandamiento del amor mutuo no es una novedad, sino que la novedad está en que debemos amar «*como yo os he amado*». Esto es único. En realidad, eso ya lo había dicho Jesús en otros pasajes, pero nunca lo había manifestado tan expresa y patéticamente. Debemos imitar el amor de un Salvador que «vino a llamar no a los justos sino a los pecadores» (Mc 2, 17), un amor destituído de todo egoísmo, y lleno de exquisita compasión para con los débiles y flacos. Por lo que a nosotros se refiere debe ser una caridad *fraterna*, basada en la igualdad y la amistad, sin aire de protección o paternalismo. «Por eso, cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la ley y los profetas» (Mt 7, 12). La misericordia es el atributo supremo de Dios; al pedirnos que aspiremos a la perfección de su Padre celestial (Mt 5, 48), nuestro Señor nos invita de hecho a imitar su misericordia: «Por eso, sed misericordiosos, como lo es vuestro Padre» (Lc 6, 36). Esto es lo que se presupone en el amor de Jesús, que debemos hacer nuestro. San Juan, habiendo conservado en su memoria y meditado durante mucho tiempo el discurso de la última cena, recuerda esta vivificante verdad: «Y nosotros hemos conocido y creído la caridad que Dios nos tiene. Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios, y Dios en él» (1 Jn 4, 16).

Fué también en la última cena donde Jesús habló, como nunca **c** lo había hecho antes, de su íntimo parentesco con el Padre y del amor del Padre para con los discípulos. «Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos, y tú en mí, para que ellos sean consumados en la unidad, y conozca el mundo que tú me enviaste y amaste a éstos como me amaste a mí» (Jn 17, 22-23). Éste es el plano en que debe ser concebida la paternidad de Dios y la fraternidad del hombre, y en el que algunos han sintetizado el mensaje cristiano. Aquí encontramos también la fuente auténtica para la comunión de amor entre Dios y el alma individual que

624c ha inspirado a místicos y santos católicos a través de los siglos. «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará y vendremos a él y en él haremos morada» (Jn 14, 23). «Y yo le amaré y me manifestaré a él» (v 21). «Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, es quien os lo enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho» (v 26). De esta manera se describe la presencia de la Santísima Trinidad dentro del espíritu humano, que explica ese conocimiento casi experimental de Dios que es la recompensa de la vida de caridad. Notemos como se distingue el misticismo evangélico de sus numerosas imitaciones, desde el neoplatonismo filosófico, pasando por el esteticismo y las varias formas de «misticismo de la naturaleza», hasta llegar a las excentricidades de los teósofos. Jesús pone como condición para el logro de tal gracia el «guardar mi palabra». «Quien recibe mis preceptos y los guarda, ése es el que me ama» (Jn 14, 21). A pesar de toda su ternura, su llamada a la sinceridad y verdad manifiestas en la conducta práctica, resulta terriblemente seria y no admite regateos. Puede admitir como discípulos a los pecadores y a los moralmente débiles, pero no a los presuntuosos ni a los espíritus superficiales. «No todo el que dice: ¡Señor, Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos» (Mt 7, 21).

d La religión de Jesús es, ante todo, un culto a Dios «en espíritu y en verdad» (Jn 4, 24), pero conocía demasiado bien las necesidades de la naturaleza humana vinculada a lo sensible para dejar a sus discípulos sin la ayuda de un culto externo. En los Evangelios se habla claramente de la institución del bautismo (Mc 16, 16; Mt 28, 19; Jn 3, 5) y de la Eucaristía —que los textos demuestran que es tanto un sacrificio como un sacramento (Mc 14, 22-24; Mt 26, 26-28; Lc 22, 19-20; 1 Cor 11, 23-25)—, con lo cual parece indicarse que el Señor quería que fuesen estas ordenaciones los canales indispensables de la vida cristiana. Además no quiso que sus discípulos viviesen aislados de los demás; los constituyó en una sociedad viviente y jerárquica, su Iglesia. En Cesarea de Filipo prometió a Simón Pedro que le haría fundamento inconmovible de esa Iglesia (Mt 16, 18-19), y poco después dió a todos los apóstoles el poder de «atar y desatar» (Mt 18, 18). El contenido de este poder es aclarado en el encargo que les hizo después de la resurrección, de perdonar y retener los pecados (Jn 20, 23), y la primacía de Pedro es finalmente confirmada en su nombramiento como pastor del rebaño (Jn 21, 15-17).

e Los apóstoles no fueron voluntarios entusiastas que se impusieran a sí mismos la tarea de continuar la misión de Cristo; sino que habían sido objeto de una elección particular por parte de Jesús (Mc 3, 13-14), como se lo recordó en la última cena (Jn 15, 16). Esta elección primera fué el punto de partida de una formación especial cuya naturaleza y desarrollo podemos seguir a través de los relatos del NT. Estrechamente agrupados en torno al maestro, escuchaban sus discursos, presenciaban sus milagros y se hacían los depositarios del misterio del reino de Dios (Mc 4, 11). A las multitudes les hablaba en parábolas; a los apóstoles, en cambio, se lo revelaba todo (Mc 4, 34), al menos todo lo que eran capaces de comprender; pues había

muchas cosas que no podían entender y que el Espíritu Santo, que **624e**
había de venir, les revelaría (Jn 16, 12-13). Los preparó para las futuras tareas apostólicas con una misión preliminar en Galilea (Mt 10, 1-42). Pedro era su jefe escogido: en todas las listas de los apóstoles figura su nombre en primer lugar (Mc 3, 16 ss; Mt 10, 2 ss; Lc 6, 14 ss; Act 1, 13); sobre él sería edificada, como hemos visto, la Iglesia, que había de permanecer inconmovible e invencible frente a los poderes del mal (Mt 16, 18). Jesús dió a Pedro las llaves del reino y la misión de atar y desatar (v 19); y se le encargó de una manera especial la misión de sostener a los demás miembros del colegio apostólico (Lc 22, 31-32), y de apacentar a los corderos y las ovejas del rebaño de Cristo (Jn 21, 15-17).

Nuestro Señor había esparcido la semilla; y encomendó la reco- **f**
lección de la cosecha a sus apóstoles. Como testigos que eran de la vida, de la muerte y, sobre todo, de la resurrección del Hijo de Dios, debían recoger los frutos de su obra, al mismo tiempo que debían dispensar a los demás lo que ellos habían recibido de Él. Armados con su autoridad —«El que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros desecha, a mí desecha» (Lc 10, 16)— y con la seguridad de su constante presencia, les envió a predicar la «buena nueva» a Israel y a todo el mundo (Mc 16, 15 y 20; Mt 28, 19-20).

V. Algunos puntos especiales — *(a)* El breve bosquejo que acabamos de **625a**
trazar sobre la enseñanza de Jesús se puede considerar también, desde otro punto de vista, como la predicación acerca del **reino de Dios** (o «de los cielos», perífrasis reverencial; los términos son sinónimos). Es evidente que Israel esperaba que la edad mesiánica contemplaría la realización del reino (cf. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, París 1909). Podemos aceptar, con ciertas reservas, el juicio de Loisy de que «Jesús trae el mensaje de Dios; no se predica a sí mismo. Trae las buenas nuevas que el Padre envía a los hombres, es decir, que el tiempo se ha cumplido y que el reino ya está cerca», *LOISY, *Les évangiles synoptiques* (París 1907) 434. En este aspecto, por lo menos los sinópticos, especialmente Mc, le presentan como continuando y llevando a cumplimiento la predicación de Juan el Bautista. «Arrepentíos, porque el reino de los cielos está cerca» (Mt 3, 2; cf. Mc 1, 15). Durante toda su vida pública, la idea del reino domina sus pensamiento; y apenas habla de otra cosa a los discípulos y a las multitudes. «Jesús recorría toda la Galilea, enseñando en las sinagogas y predicando el evangelio del reino» (Mt 4, 23). «Es preciso que anuncie también el reino de Dios en otras ciudades, porque para esto he sido enviado» (Lc 4, 43). A los apóstoles (Mt 10, 7) y discípulos (Lc 10, 9-11) encomienda el mismo mensaje. «Será predicado este Evangelio del reino en todo el mundo» (Mt 24, 14). Finalmente, después de la resurrección vemos que se aparece a sus discípulos «y les habla del reino de Dios» (Act 1, 3).

¿Cómo concibe el «reino» nuestro Señor? Sólo será posible dar **b**
una brevísima respuesta a esta cuestión tan amplia. En primer lugar hay que decir que su enseñanza sólo puede apreciarse partiendo del desarrollo de la doctrina sobre el reino en el AT; cf. *ORR, *Kingdom*

625b *of God*, HDB 2, 844-4. Pues Jesús ha tomado de éste todos los elementos más elevados y espirituales, en especial aquellos a los que dieron particular importancia los grandes profetas hebreos, y los ha puesto en un nuevo marco al relacionarlos con su propia persona. Volvió su atención a la enseñanza de los profetas, tan olvidada en las concepciones políticas y materialistas del fariseísmo contemporáneo, y a ello debe atribuirse la hostilidad e incomprensión que manifestaron contra Jesús los jefes religiosos de su tiempo. Sin embargo, también hay que recordar —y esto agravó el conflicto con los que no le querían recibir como maestro— que tenía plena conciencia de que su propia enseñanza sobre el reino contenía en el fondo nuevos elementos trascendentales y universales, incompatibles con el mantenimiento del antiguo orden: era inútil remendar un vestido viejo con un paño nuevo, lo mismo que echar vino nuevo, aún en fermentación, en odres viejos (Mt 9, 16-17).

c Las imágenes bíblicas con que se describe el reino sugieren a veces la pompa y majestad terrenas. Y verdaderamente no podía ser de otra manera, sobre todo si tenemos en cuenta el lugar tan elevado que ocupó el rey David en la historia y en la leyenda judías. Jesús no rechaza esta noción; pero la concepción fundamental que tiene del reino es la del gobierno o dominio de Dios, la de la supremacía y absoluta intervención de la voluntad divina que esto implica, quedando Dios y el hombre respectivamente en el puesto que les corresponde. La palabra griega *βασιλεία* puede significar tanto «potestad regia» como «reino», y los sinópticos la emplean unas veces en un sentido y otras en otro; mas es importante advertir que estas ideas estrechamente relacionadas entre sí se funden en la más fundamental que acabamos de mencionar, o sea, el ilimitado dominio y señorío de Dios, tal como se manifiesta en la naturaleza y en la providencia.

d En la enseñanza de Jesús, el reino de Dios se presenta bajo diversos aspectos, y además contiene matices de pensamiento y facetas tan sutiles que no pueden ser reducidos a una fórmula única. Por eso, el Señor hablaba del «misterio» del reino (Mc 4, 11; Mt 13, 11; Lc 8, 10). En las bienaventuranzas se sugiere un reino *celestial* (Mt 5, 3-10). «Alegraos y regocijaos, porque grande será en los cielos vuestra recompensa» (v 12; cf. Lc 6, 20 ss). Otras veces se indica el *reino* de Dios en el que se entra y no simplemente la «potestad regia», p.e., en Mt 5, 20: «Porque os digo que si vuestra justicia no supera la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos». Entrar es equivalente a «salvarse» (Mc 10, 23 ss; Lc 18, 24 ss). Además, el estado que necesita el alma para entrar no es un producto de la naturaleza, sino de la gracia; se requiere un renacimiento espiritual (Jn 3, 5 ss).

También tiene el reino un aspecto supramundano y escatológico; los justos son recibidos en él «al fin del mundo» (Mt 13, 40 ss). La entrada a este reino, en que se goza de un banquete eterno (Mt 8, 11; Lc 13, 29), se efectúa mediante la resurrección (Mt 22, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 36), y al tiempo de la parusia (Mt 25, 1-46); después de un solemne juicio (v 31 ss), Jesús beberá de nuevo el fruto de la vid con los suyos (Mc 14, 25; Mt 26, 29). Los justos resucitados llevarán allí una vida de ángeles (Mt 22, 30); brillarán como el sol (Mt 13, 43)

y gozarán de perfecta felicidad (Mt 5, 3 ss; Lc 6, 20 ss). De este modo el *regnum Dei*, considerado como un reino divino, culmina en el reino trascendente y escatológico de Dios sobre sus elegidos en el cielo, que es el reino tal como se describe en los apocalipsis y en la literatura rabínica. **625d**

e No obstante, el reino de Dios ya se ha realizado, al menos en parte, sobre la tierra. «El reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11, 20). Por eso, los que creen realmente en Jesús ya están «en el reino», como se ve claramente por Lc 7, 28. Pero aún no existe en todo su esplendor; los hombres no podrán decir: «Helo aquí, o allí» (Lc 17, 20-21); con todo, estos mismos versículos indican que ya está dentro de Israel. Sin embargo, el «venga a nosotros tu reino» del padrenuestro (Mt 6, 10; Lc 11, 2) nos muestra que su fruición es considerada aún como futura. Lo que sí parece ser sugerido, y las enseñanzas de las parábolas lo demuestran, es que la venida del reino significa el desarrollo progresivo del reino que ya existe. Este modo de ver no es necesario abandonarlo a causa de las aparentes dificultades que surgen de un texto como el de Mc 8, 38-39 (cf. LEMONNYER, o.c., 42; *DODD, *The Parables of the Kingdom*, 53). No podemos entrar aquí en detalles referentes a la parusia y a la enseñanza escatológica general de Jesús; pero existen buenas razones para suponer que admite varias parusias o «advenimientos» del reino y del Hijo del hombre «con poder y majestad» —la resurrección fué ciertamente una de éstas—, antes del advenimiento final para el último juicio. La estrecha conexión entre los discursos escatológicos y las predicciones de la caída de Jerusalén justifican la interpretación de que la venida del reino «con gran poder y majestad» se refiere a un desarrollo particular del reino de Dios ya existente sobre la tierra, ligado con la desaparición de la nación judía.

f A la soberanía de Dios incumbe principalmente el gobierno sobre los corazones de los hombres, pero, como ya hemos visto en Mt 16, 18-19, el reino de Dios aparece bajo la forma de una «Iglesia», que es una sociedad visible y organizada. Este reino Iglesia, comparado con un edificio, tiene a Pedro y a los apóstoles como cimientos (cf. Éf 2, 20-21); es inconmovible y opuesto a las fuerzas del mal (Mt 16, 18). Y esa estrecha relación entre el reino y la Iglesia de Cristo hace resaltar la conexión aún más íntima entre ésta y su propia persona. Jesús sabe claramente que Él mismo es no sólo fundador del reino, sino también su dueño; es *su* reino como también lo es del Padre, y Él es su dueño y lo gobierna (Mt 13, 41; 16, 28; 20 21; 25, 34, etc.). De esta manera se enlaza estrechamente con la teocracia del AT, con la soberanía de Dios sobre el pueblo escogido, y el ejercicio de ésta por medio de representantes visibles. Prefigurado de una manera típica, aunque imperfecta, en los descendientes de David, ahora se ve totalmente realizado en el rey mesiánico, que es plenamente uno con Dios (Mt 11, 27; Jn 4, 34; 5, 30; 6, 38, etc.). La nueva teocracia tiene a Cristo como su personificación viviente; Él es el prototipo de la nueva filiación con Dios a que se invita a los hombres a entrar por medio de Él. Por tanto, se puede decir, en el sentido más profundo, que el reino de Dios ha existido en la tierra desde el primer momento

625f de la encarnación. La plena realización del reino depende de la intensidad de unión de los hombres con Jesús, mediante la fe y el amor, mediante la obediencia y la sumisión a su gobierno, que viene a ser lo mismo que hacer la voluntad del Padre, acrecentando, de día en día, de una manera más profunda y efectiva, el contacto vital con Él, como los sarmientos con la vid (Mt 7, 21-23; 8, 10; 11, 28-30; 16, 24-25; Jn 15, 1-8, etc.). De donde se sigue una «reversión de todos los valores» implicados en la verdadera naturaleza del reino. La soberanía de Cristo fué ejercida, no por la violencia y el poder terreno, sino por la humildad, la servidumbre y los actos de misericordia, y sobre todo por el invicto testimonio de la verdad frente a un mundo hostil, y con el precio del amargo sufrimiento (Mt 11, 4-6 y 29; 18, 3-4; 20, 25-28; Jn 18, 36-37). Del mismo modo ha de ser gobernado su reino; no por la coacción y la tiranía, sino por el testimonio paciente y constante del Evangelio, y por la poderosa influencia del amor sobre los corazones que libremente se han sometido a su dominio (Mt 22, 37-40; Jn 14, 15; 15, 15).

g *(b)* Una gran parte de la enseñanza de nuestro Señor sobre el reino de Dios está contenida en las **parábolas.** Todos reconocen que las parábolas son el arte supremo de inculcar una doctrina por medio de encantadoras ilustraciones tomadas de los sucesos de cada día. El término *parábola* significa la «colocación de una cosa al lado de otra» con vistas a una comparación. Al emplear este método, Jesús no sólo se conformaba al uso de los rabinos judíos, sino que también mostraba su aprecio por la verdad de que los ejemplos concretos son instrumentos más efectivos de instrucción que los principios abstractos. *Longum est iter per praecepta, breve et efficax per exempla* (SÉNECA, *Ep.* 6). La mayor parte de las parábolas tienen como tema el reino de Dios, si bien la alusión es más clara en unas que en otras. Las más explícitas comienzan con la fórmula: «El reino de los cielos (o "de Dios") es semejante a...» Tal sucede con las parábolas de la buena semilla y de la cizaña (Mt 13, 24 ss), del grano de mostaza (v 31 ss), de la levadura (v 33 ss), y algunas otras (v 44 ss; Mc 4, 26). Pero el uso de las parábolas, que son de una simplicidad con frecuencia más aparente que real, suscita dos cuestiones importantes, cuya respuesta arroja mayor luz sobre la misión y el mensaje de Jesús. ¿Cómo se han de interpretar las parábolas? Y ¿cuál fué su finalidad?

h Se admite ahora generalmente que la interpretación alegórica a que fueron sometidas las parábolas por los padres de la Iglesia fué con frecuencia arbitraria y poco convincente. Consistía en tomar cada término del relato parabólico como un criptograma y no como idea, y así ir analizando término por término. Como ejemplo típico véase SAN AGUSTÍN, en sus *Quaestiones Evangeliorum*, 2, 19, parafraseadas por DODD, o.c., 12. Este método estimulaba el ingenio en grado superlativo e incluso se justificaba como medio para la exposición de doctrinas válidas por otras razones, pero es de poca ayuda para elucidar el significado literal del texto. Sin embargo, debemos tener presente que los límites entre una parábola en sentido estricto, historia narrada para ilustrar una enseñanza importante, y una alegoría, que contiene muchos puntos significativos, no siempre son fáciles

de determinar. Esto resulta evidente en aquellos casos en que nuestro Señor nos da su propia interpretación. Véase la parábola del sembrador (Mt 13, 4 ss) y la de la cizaña (Mt 13, 25), donde se explican muchas de sus características. No obstante, es probable que la típica parábola, sea simple metáfora, sea semejanza más elaborada, sea historia con su pleno desarrollo, ofrezca un solo punto de comparación; y que sus detalles no tengan significado independiente. Por eso, en la parábola del amigo importuno (Lc 11, 5-8), no hemos de investigar qué representa el amigo que llega de un largo viaje o los niños que están en la cama; estos y otros detalles sirven simplemente para sugerir el cuadro de una necesidad súbita y crítica que exige un remedio urgente, intempestivo e imprevisto. Asimismo, en la parábola del sembrador, los rasgos accidentales estarían destinados exclusivamente a ambientar el cuadro principal, que se centra en la enorme cantidad de trabajo perdido que debe acometer el labrador, y de este modo se destaca la satisfacción producida por la cosecha, a pesar de todo. **625h**

El notable realismo y viveza de las parábolas, su fidelidad a la naturaleza, el hecho de que no son analogías apuradas en extremo o artificiales en demasía, se debe a la afinidad que de veras existe entre el orden natural y el espiritual. El reino de Dios es, en muchos aspectos, intrínsecamente *semejante* a los procesos naturales y a la vida diaria del hombre. También podemos observar, como una aclaración del método pedagógico de nuestro Señor, que la parábola induce al oyente a juzgar la situación evocada, invitándole entonces, directamente o implícitamente, a formular un juicio sobre el tema propuesto. Un ejemplo famoso de esto se encuentra en la historieta que Natán refiere a David (2 Re 12, 1 ss), acerca del pobre cuya oveja fué robada por el rico, con su dramática conclusión: «Tú eres ese hombre». Lo mismo sucedía con las parábolas de Jesús; siempre hay en ellas una pregunta, implícita o explícita, que se subraya. «¿Qué pensáis de esto? Si un hombre tiene cien ovejas...» «¿Qué juzgáis de esto? Un hombre tenía dos hijos...» Se nos invita a dar un juicio sobre la situación descrita y así captar, mediante un proceso de activa asimilación, la enseñanza que se intenta dar; véase Dodd, o.c., 22-24. Esto nos lleva a otra cuestión: ¿Cuál fué la finalidad de nuestro Señor al enseñar mediante parábolas? **i**

Las anteriores observaciones han sugerido ya una respuesta, al menos parcial. Jesús, maestro en la ciencia pedagógica, quería persuadir a sus oyentes suscitando un asentimiento que estuviera basado en sus propias reflexiones. Pero debemos notar que, cuando predicaba a las multitudes mediante parábolas, reservaba la explicación para sus discípulos (Mc 4, 33; Mt 13, 34 ss). ¿Por qué condescendió en esta aparente mixtificación? No porque hubiera algo de esotérico en su doctrina; pues nuestro Señor no tenía ninguna enseñanza «secreta», exclusiva para los iniciados (Jn 18, 19-21). Su mensaje era para todos «según cada uno podía entender» (Mc 4, 33). Sin duda se dice «el que tenga oídos para oir que oiga» (v 9); mas este dicho supone únicamente que muchos lo entenderían imperfectamente o tal vez no del todo (cf. Jn 1, 5). No es necesario achacar siempre esta incomprensión a malicia o a mala fe. Como advierte Grandmaison **626a**

626a (*Jésus-Christ* 1, 334-35): «Para muchos de los que oyeron a Jesús se trataba menos de un pecado grave contra la luz, que de una actitud personal que les había sido sugerida, y de hecho impuesta, por el prestigio de los escribas y doctores enemigos del Evangelio. Era una actitud temporal, una ofuscación que la enseñanza evangélica podía eventualmente iluminar. Para tales hombres (y éstos eran legión) esta enseñanza en parábolas o imágenes, cuya enigmática naturaleza no imponía una inmediata decisión —tal como habría exigido una instrucción claramente expresada—, que por otra parte no eran todavía capaces de tomar, en apariencia constituía un castigo, pero en realidad era un gran acto de misericordia. Se les despedía, se les emplazaba para que aguardasen una ocasión más propicia, y no quedaban excluídos del reino de Dios. Mientras tanto, la idea del reino era expuesta ante ellos, y se les explicaba su carácter "según lo que ellos eran capaces de comprender."»

b De este modo se nos revela la divina clemencia en el ministerio de aquel que no rompería la caña quebrada y no apagaría la mecha mortecina (Mt 12, 20; Is 42, 3). Pero todavía queda por explicar una sentencia oscura: «A vosotros os ha sido dado a conocer el misterio del reino de Dios, pero a los que están fuera todo se les dice en parábolas, para que mirando, miren y no vean; oyendo, oigan y no entiendan, no sea que se conviertan y sean perdonados» (Mc 4, 11-12; cf. Mt 13, 10-17; Lc 8, 9-10; sobre esto y toda la cuestión de las parábolas, véase BUZY, *Introduction aux Paraboles évangéliques*, especialmente 233-86). Debe advertirse aquí que el idiotismo semítico que refleja el griego del Evangelio no distingue, como lo hacen ordinariamente los padres y los teólogos, entre lo que Dios positivamente quiere y lo que permite. Para la mentalidad judía, todo lo que sucedía era porque Dios así lo había decretado y decidido. Pero la economía de la misericordia, que es la principal característica del Evangelio, lo mismo que la luz arrojada posteriormente sobre esta cuestión por los teólogos (véanse SAN AGUSTÍN *Tract. 53 in Ioh.*, PL 1774 s; SANTO TOMÁS, *Expos. in Ioh.*, 12, lect. 7, ed. Parma, 10, 519), excluye la posibilidad de una predestinación divina al pecado y a la condenación.

c Sin embargo, no debemos olvidar el hecho de que existe un «endurecimiento del corazón»; el pecado contra la luz lleva consigo el castigo de la pérdida de la gracia de Dios. Entre los que estaban fuera y escuchaban las parábolas había ciertamente hombres soberbios y egoístas que estaban decididos a resistir a Jesús a toda costa. Éstos no podían ser persuadidos por ningún medio; por eso su sentencia ya estaba dictada. Aparte de la posibilidad de un arrepentimiento postrero para los individuos, las consecuencias finales de una actitud general semejante eran insoslayables. Nuestro Señor trataba de inculcar en sus oyentes la tremenda urgencia de su mensaje y no tenía por qué detenerse en formular salvedades a favor de quienes le rechazaban. Puesto para caída y levantamiento de muchos en Israel, encerraba dentro de su propia persona la «crisis» más tremenda con que se haya jamás enfrentado la humanidad. Siguiendo el método de los rabinos judíos, expuso el mensaje ante sus oyentes con aquellas frases fuertes y llenas de contrastes que eran las únicas con las que podía expresarlo.

Además los escritores sinópticos, ante los resultados bien patentes **626c**
de la repulsa general del Mesías por parte de Israel, tenían buenas razones para poner en marcado relieve las palabras de Jesús. También San Juan, en su apesadumbrado epílogo al ministerio público, registrará el cumplimiento de la profecía de Isaías referente a la obcecación y al endurecimiento de los judíos (Jn 12, 37-41). Fué éste el lado más oscuro del cuadro evangélico, alternativa terrible para experiencia de los creyentes: «¡Dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen!» (Mt 13, 16).

(c) Nos falta decir algo en relación con los **milagros**, o «señales», **d**
que Jesús obró durante su ministerio, tal como nos lo indican los relatos evangélicos. Una discusión del milagro en cuanto tal cae fuera de la finalidad de este estudio (véase GRANDMAISON, o.c., 2, 313-64; MICHEL, DTC, 10, pt 2, 1798-1859; DE TONQUÉDEC, DAFC, 3, 517-78; *BERNARD, HDB, 3, 379-96); aquí nos limitaremos a una breve nota sobre el hecho, la significación y la finalidad de los milagros evangélicos (una aguda crítica de las recientes tentativas para hacer desaparecer del NT el elemento maravilloso se hallará en ALLO, *Le Scandale de Jésus*, trad. citada, 64-112). Debemos primero observar que los milagros de nuestro Señor forman parte integrante de la narración evangélica; no tienen ningún carácter de adorno y, si fueran eliminados, todo el relato debería refundirse sobre líneas diferentes, consecuencia que han visto claramente los críticos modernos y de la cual se han servido a fondo. Ello no obstante, todavía sigue en pie el juicio de que «no podemos lograr una descripción coherente de la vida de Jesucristo según los Evangelios, si no tenemos en cuenta sus poderes taumatúrgicos, sea cual fuere la explicación que quepa darles... No podemos elaborar ninguna teoría en la que se elimine enteramente lo maravilloso, y a la vez se trate de salvar la historicidad, en cualquier sentido que se la entienda, de esas maravillosas narraciones» (HDB, 3, 389).

Los milagros han sido clasificados con frecuencia en «milagros **e**
curativos» y «milagros cósmicos», división que, si bien es bastante ajustada, no resulta del todo satisfactoria. El que todas las curaciones de nuestro Señor sean clasificadas técnicamente como «milagros» depende de la definición que demos al término y, en particular, de la explicación que emitamos de la posesión demoníaca, con la que se relacionan gran número de las curaciones de Jesús (véase GRANDMAISON, o.c., 2, 341 ss). Entre esta clase de milagros tenemos las curaciones de los endemoniados (Mc 1, 23 ss; Mt 8, 28 ss; 15, 21 ss; 17, 14 ss), del enfermo en la piscina de Betesda (Jn 5, 2 ss), del hombre con la mano seca (Mt 12, 10 ss), de la mujer con un espíritu de enfermedad (Lc 13, 11 ss), del mudo endemoniado (Mt 9, 32 ss), del «endemoniado ciego y mudo» (Mt 12, 12 ss). Quizá sean todavía más sorprendentes que éstos, por dar menos pie para una explicación «natural», los casos del siervo del centurión (Mt 8, 5 ss), del paralítico (Mt 9, 2 ss); del sordo y tartamudo (Mc 7, 32 ss); del ciego (Mc 8, 22 ss; Mt 9, 26 ss; 20, 30 ss), y el ejemplo verdaderamente notable, que dió lugar en una ocasión a un gran revuelo, de Jn 9, 1 ss. También podemos recordar aquí las curaciones del hidrópico (Lc 14, 2 ss),

626e de la suegra de Pedro, que tenía fiebre y fué curada con sólo tocarla (Mt 8, 14 ss), de la hemorroísa (Mt 9, 20 ss), de los leprosos (Mt 8, 2 ss; Lc 17, 11 ss), y del siervo Malco (Lc 22, 50 ss). Los más maravillosos son los tres ejemplos de resurrección: el de la hija de Jairo (Mt 9, 18-26; Mc 5, 21-43; Lc 8, 40-56), el hijo de la viuda de Naím (Lc 7, 11 ss) y Lázaro (Jn 11, 43).

f Los milagros «cósmicos», e.d., los obrados sobre la naturaleza en cuanto distinta del hombre, comprenden el primer «milagro» de cuantos hizo Jesús, la conversión del agua en vino en el banquete de bodas (Jn 2, 1 ss), la tempestad calmada (Mt 8, 26), Jesús anda sobre las aguas del lago (Mt 14, 25), da de comer a cinco mil personas (Mt 14, 19), y en otra ocasión a cuatro mil (Mc 8, 1 ss), y la maldición de la higuera (Mt 21, 19). Tenemos además las notables «coincidencias» de la pesca milagrosa (Lc 5, 1 ss; y Jn 21, 6 ss) y el hallazgo de la estatera en la boca del pez (Mt 17, 24 ss). Finalmente, como perteneciente a una clase diferente y que trasciende a todas las demás, está la resurrección del mismo Jesús. Ésta era la credencial a la que continuamente apelaba la Iglesia (Rom 1, 4; 4, 24; 1 Pe 1, 21). Además del testimonio explícito de los evangelistas, la resurrección está presupuesta en las Epístolas apostólicas, y es asimismo el tema de los discursos de los apóstoles citados en los Hechos (2, 32; 3, 15; 10, 40; 13, 34; 17, 3 y 31; 26, 23). Sería difícil sobrepasar la minuciosidad del relato de San Pablo, relativo a la resurrección, en 1 Cor 15, 3-8 (cf. Rom 8, 34; 14, 9; 2 Cor 5, 15; 1 Tes 4, 13). Tan cierto está de ella, que recurre al hecho de la resurrección del Señor como a una *reductio ad absurdum* para aquellos que niegan nuestra propia resurrección (1 Cor 15, 13 ss). Y es del suceso histórico y efectivo de donde deduce su significación espiritual y simbólica: «que como Él resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva» (Rom 6, 4; cf. Fil 3, 10; Col 3, 1).

627a Casi es innecesario advertir que nuestro Señor no fué un obrador de milagros, un taumaturgo, en el sentido ordinario de la palabra. Precisamente es esto lo que el demonio, en su tentación, trató de lograr (Mt 4, 3-7), y fué explícitamente rechazado por Cristo (Mc 8, 11 ss; Mt 16, 4). Si, en las postrimerías de su ministerio, en un último y vano intento de ganarse a los incrédulos, destaca sus hechos milagrosos como prueba de que ha sido enviado por Dios —«ya que no me creéis a mí, creed las obras» (Jn 10, 38; cf. ALLO, o.c., 102-10)—, no hizo ostentación de ellos con el propósito de que fuesen, como si dijésemos, pruebas palpables de su divinidad Los milagros eran ciertamente pruebas y argumentos para los bien dispuestos, como siempre lo ha reconocido la Iglesia; pero su fuerza probatoria no es compelente. El orgullo humano es impenetrable a la llamada de los milagros; incluso tales circunstancias pueden ser motivo, con frecuencia, de incredulidad. El que en nuestros días el elemento maravilloso en los Evangelios sea algunas veces considerado como obstáculo más bien que como ayuda para la fe no constituye un fenómeno peculiarmente moderno; ya lo había experimentado el mismo Jesús. Sus enemigos, que no podían rebatir los hechos, cuidaban de atribuirlos a la acción de Satán (Mt 12, 24). El profeta galileo podía muy bien

haber curado a un ciego de nacimiento, pero ¿y qué era esto? ¡Lo importante era considerar que Jesús había faltado a la ley al hacerlo en sábado (Jn 9, 1 ss)! ¿Qué provecho pueden aportar los milagros ante tal disposición de ánimo? **627a**

La verdad es que los milagros son más bien manifestaciones del amor de Dios que demostraciones de su poder. Poder subordinado al amor, amor que se manifiesta como poder: ésta es la clave para comprender bien los milagros. Las obras preternaturales de Jesús son casi sin excepción acciones benéficas, para aliviar la miseria humana o también en beneficio de los intereses del reino. No son interferencias arbitrarias en el curso de la naturaleza, ni una manifestación del poder divino sin referencia alguna a las necesidades del momento o al carácter salvador de la misión de Cristo. Todo lo contrario, eran efusiones del favor de Dios, y manifestaciones de la misericordia y de la bondad amorosa que recibían la más alta encarnación en la persona de Jesús. Por este motivo, Él mismo parece quitar importancia a sus maravillosas curaciones o desear al menos mantenerlas en secreto (Mc 7, 36; 8, 26); hubo un momento en que el pueblo quiso aclamarle como el taumatúrgico Mesías de sus esperanzas terrenas (Jn 6, 14 s), y Él los censuró abiertamente por no ver en sus milagros sino un alivio de las necesidades materiales (v 26). Las obras maravillosas de nuestro Señor eran, por tanto, símbolos de la bondad de Dios, y únicamente los hombres de buena voluntad podían responder rectamente a ellas. Consideradas como meras pruebas no eran suficientes para producir la fe; era necesaria además la iluminación interior de la mente y del corazón, a la que estos hechos milagrosos daban ocasión. Por eso, por muy persuasivos que fueran los milagros de Jesús, no hubieran sido suficientes por sí mismos para hacer inexcusable la negativa de recibirle, si no hubieran ido acompañados de una gracia de iluminación interior para los incrédulos (SANTO TOMÁS, *Expos. in Ioh.*, 15, 5, 4, ed. Parma, 10, 573). **b**

Convendría recordar que, según los apologistas cristianos, el motivo supremo de credibilidad no son los milagros, sino la personalidad de Aquel que los obró. Éste era el influjo que podía subyugar todos los corazones, la luz irresistible que seduce a todos los que no han cerrado voluntariamente sus ojos. El encanto y la majestad de la simple presencia de Jesús, su pureza inmaculada, la serenidad que le distinguía de los profetas del AT, su patente bondad al mismo tiempo tan accesible y tan llena de recursos, su enseñanza incomparable, proclamada con tan alta autoridad y de manera tan diferente a la de los rabinos judíos, que la hacía única: tales cosas son las que constituyen el «milagro» más impresionante de todos. Aunque no hubieran existido milagros, los hombres podían, no obstante, creer en Jesucristo. Pues Él llevaba dentro de su propia persona, y podía transfundir en el alma, el llamamiento y la iluminación de la «primera verdad», que es amada instintivamente por toda criatura. El resistir su impulso interno es un suicidio para la inteligencia, un pecado solamente explicable por la perversidad del corazón. «Quien quisiere hacer la voluntad del que me envió, conocerá si mi doctrina es de Dios o si es mía» (Jn 7, 17; cf. ALLO, o.c., 100 ss). Cf. también §§ 87-91. **c**

627d *(d)* En esta breve nota trataremos exclusivamente del **conocimiento presente a la inteligencia humana de Jesús.** Debe advertirse que el magisterio de la Iglesia y los teólogos han dictado algunos principios que servirán de guía a los exegetas (Dz 2032-5; 2183-5). Tales principios quedan sumariamente formulados en la tesis teológica comúnmente aceptada de que «el alma de Cristo poseyó toda especie de conocimiento y ciencia humana que convenía a su dignidad y no se oponía al fin por el que se encarnó» (DIEKAMP, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, 2, 312). Hoy día suele admitirse que, además del conocimiento humano normal adquirido por la experiencia de los sentidos, nuestro Señor poseía otras dos formas de conocimiento: (1) el adquirido por la infusión directa de Dios en su entendimiento de ideas o «especies», que le daban una introspección comparable a la de los ángeles, y (2) el resultante de la contemplación directa de Dios en la visión beatífica, que sin duda era el más luminoso de todos; pues Jesús era *comprehensor* tanto como *viator:* habitaba en las alturas del cielo incluso a lo largo de su viaje sobre la tierra.

e El conocimiento humano de nuestro Señor, aunque no presuponía la omnisciencia, que es la prerrogativa de la divinidad, no se puede decir que implicara ignorancia o error; no abarcaba el dominio infinito de las posibilidades conocido únicamente por la inteligencia divina, pero substancialmente incluía todos los sucesos actuales, pasados, presentes y futuros. Tal conocimiento debía estar incluído en la plenitud del conocimiento propio del Verbo encarnado. «A Dios nadie le vió jamás; el Dios unigénito, que está en el seno del Padre, es quien nos le dió a conocer» (Jn 1, 18). «En verdad, en verdad, te digo que nosotros hablamos de lo que sabemos, y de lo que hemos visto damos testimonio» (3, 11). La autoridad divina personificada en Jesús, y que constituyó la propia revelación final de Dios al mundo, exige que reconozcamos en Él a la verdad inequívoca. Estaba, como nos dice San Juan, «lleno de gracia y de verdad» (1, 14); de aquí se sigue la posesión de aquel grado supremo de conocimiento que es la base de nuestra confianza y de la buena acogida que debemos dar a lo que nos enseñó. Ésta es la fuente de la seguridad de Jesús en sí mismo, inexplicable de otra manera; por su humilde sujeción al Padre, se constituye ante nosotros, durante todo su ministerio, como el dueño absoluto de la situación; no existe en él ninguna duda, ninguna incertidumbre en el proceder. Tuvo conciencia, desde un principio, de su dignidad mesiánica, y conocía perfectamente todo lo que le pertenecía como Hijo de Dios hecho hombre.

f A pesar de esto, se ve claramente que nuestro Señor no siempre quiso revelar todo el contenido de su saber. Y es evidente que practicó cierta «economía» deliberada en su enseñanza, como lo demuestra el pasaje de Jn 16, 12; tal vez el ejemplo más famoso de esto sea Mc 13, 32: «En cuanto a ese día o a esa hora, nadie la sabe, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (sobre las varias interpretaciones de este texto, véase DIEKAMP, o.c., 322-3; HUGON, *Tractatus Dogmatici* 2, 475-7). En una palabra, se puede decir que el Hijo no había recibido de su Padre la misión de comunicar la fecha precisa de la parusia, y, en este sentido, lo único que concernía a su ministerio

era, dentro de sus derechos, el profesar ignorancia acerca de él (cf. LAGRANGE, *Saint Marc*, 326-327). Podemos recordar aquí que el magisterio eclesiástico ha condenado explícitamente la proposición de que «no se puede conciliar el sentir natural de los textos evangélicos con lo que nuestros teólogos enseñan de la conciencia y de la ciencia inefable de Jesucristo» (Dz 2032); pero habría que advertir que la Iglesia, mediante esta misma declaración, se preocupa tanto de preservar «el sentido natural de los textos evangélicos» como de salvaguardar los dictámenes de la teología. Nada debe admitirse que cercene la evidencia de que Jesús poseyó conocimiento adquirido y experimental. Quizá el proceso habitual *a priori* de los teólogos les impida apreciar debidamente lo que presupone la experiencia perceptiva de nuestro Señor en el cotidiano bregar del espacio y del tiempo. Pues el mismo Santo Tomás en su juventud parece que subestimó la realidad del conocimiento adquirido de Cristo (*In Sent.* 3, d. 14, q. 1, a. 3, sol. 5), si bien después revisó su opinión (ST 3, q. 9, a. 4). **627f**

Sea como fuere, puede servirnos de salvaguardia contra el docetismo inconsciente en que podríamos incurrir al prestar una exagerada atención a las formas más elevadas del conocimiento, el gran texto de la Epístola a los Hebreos que nos recuerda que nuestro Señor participó de la plenitud de nuestra humanidad: «aprendió por sus padecimientos la obediencia» (5, 8). Desde muchacho, lo mismo que todos nosotros, «crecía en sabiduría» (Lc 2, 52). Como hombre, aunque manifestaba una inteligencia natural sumamente penetrante y unos extraordinarios poderes de observación, como se advierte en las semejanzas y en las parábolas, podía, no obstante, maravillarse al experimentar ciertas cosas... (Mc 6, 6; Lc 7, 9). En todo esto no había ningún fingimiento; la mente de Jesús era realmente iluminada por su contacto con la naturaleza, con los hombres y con los negocios humanos, mediante un género de conocimiento que hasta entonces no había poseído. Que estos conceptos adquiridos por su inteligencia estaban bañados en la luz que provenía de las fuentes divinas de la sabiduría ya mencionada, no podemos dudarlo ni un instante; sin embargo, este esquema teológico, aunque válido dentro de sus propios límites, no hay que interpretarlo en el sentido de que dentro de la inteligencia de nuestro Señor existiera una serie de departamentos de conocimiento, totalmente distintos, lo cual sería una monstruosidad. Poseyendo todas las perfecciones debidas al Verbo encarnado, su conciencia humana estaba en total conformidad con el Verbo mismo; no había líneas de separación, ni elementos en contradicción unos con otros. Pero no podemos presumir de entrar dentro de las armonías de la inteligencia de Jesús. Nos hallamos ante el legítimo *refugium in mysterium* con el que en última instancia tiene que enfrentarse todo creyente al contemplar al unigénito Hijo de Dios. **628a**

VI. El misterio de Jesús — Se ha dicho con razón que los Evangelios describen a Jesucristo como «una persona que, a pesar de su manifiesta humanidad, nos impresiona en todo como si tuviera su patria en dos mundos distintos», *ILLINGWORTH, *Divine Immanence* (1904) 50, y cf. GRANDMAISON, o.c., 2, 202. Era un hombre de su tiempo, **b**

628b un auténtico judío, con todo el ardor y vehemencia de su raza. No era un «superhombre», ni siquiera, como han pensado algunos, una aparición proveniente de algún reino más alto y revestida de cuerpo humano. Todo indica que participaba de nuestra común fragilidad: se cansaba y padecía hambre, podía regocijarse familiarmente con sus amigos, y lamentarse con ellos en la aflicción; cuando quería, podía hablar con gran vehemencia contra sus enemigos, y, sin embargo, se sentía postrado con angustiosa aprensión al pensar en sus tormentos. Tuvo madre y parientes cercanos; desempeñó un oficio, y en su persona no hay nada remoto o inaccesible. Por eso, en cualquier interpretación de su carácter no podía ser descrito como una figura desdibujada y sin colorido; y tan notable fué la impresión de vitalidad que produjo sobre sus contemporáneos, que unas veces eran movidos a una admiración reverencial y, otras veces, a un odio apasionado. En una palabra, si la expresión está permitida, podemos decir que era como uno de nosotros: «consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad» (Dz 148).

c Pero al mismo tiempo que era todo esto, era también incomparablemente más. A pesar de ser tan abordable, los discípulos, a no ser cuando se olvidaban de sí mismos, le miraban con respeto rayano en temor. Existía en su persona la fascinación de lo divino, pues el todo Santo estaba presente dentro de Él: «Señor, apártate de mí, que soy hombre pecador» (Lc 5, 8). Sabía y así lo declaraba que Él era más que un profeta, el ideal más alto de un hombre de su tiempo; y en lugar de la fórmula profética «Así dice el Señor», Él emplea la más autoritaria «*Yo* os digo». No muestra la menor traza de haber escalado tales alturas como viniendo de abajo; en este sentido no es ningún «héroe» que, en virtud de célebres hazañas, se ha elevado o lo han ensalzado en la común estimación, por encima de sus compañeros. La cualidad divina que reside en Él no es un logro, es algo existente ya, un hecho. Los hechos maravillosos, la maestría en su ejecución, las sentencias incomparables, aunque estaban incorporados a la contextura de la vida humana, brotan de una fuente que es más que humana; la profunda y sublime serenidad, no turbada ni por las inquietudes ni por los conflictos de la superficie, hace presentir un «sorprendente descenso» de la divinidad, más bien que una aspiración hacia las alturas, de un individuo humano. Jesús habla y actúa como alguien cuyo elemento nativo fuera el cielo y la deidad una posesión personal: «consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad».

d Con todo, no hay nada que sugiera que la divinidad y humanidad de Jesús no estuvieran armoniosamente unidas. Hechos y palabras, lo mismo que toda la gestión del ministerio público de Cristo, se apoyan mutuamente con perfecta consistencia; jamás se dió una vida en que existiese más acabada unidad de fin. Jesús podía experimentar depresión y júbilo, pero no existe ninguna señal de una «división de personalidad». Muestra el mismo equilibrio en su persona cuando es aclamado por la multitud que cuando está delante de Pilato; el «yo» personal acude a sus labios de un modo tan natural en las instrucciones familiares a los discípulos como cuando ora a su Padre celestial; existe un solo *ego*, ya se le considere en los momentos

de exaltación ya en los de depresión. ¿Cómo se expresaría esta dualidad en unidad? «Una *persona*, dos *naturalezas*», tal es la fórmula católica tradicional, que trata de expresar lo inexpresable. Es inevitablemente inadecuada para lo que representa; y tampoco el análisis de sus términos puede proporcionarnos un perfecto conocimiento de Jesús, que sólo podemos encontrar en los textos inspirados de la Escritura. La expresión no es de ninguna manera presentada como la conclusión de la verdad de la encarnación, pues, como ya se dijo, esto es un misterio de fe que no es susceptible de prueba racional. Sin embargo, los que la formularon creían, tal como hoy día sostiene la mayoría de los cristianos, que es una proposición expresada en un lenguaje comprensible que hace la mínima violencia a las pruebas de la Escritura. Las tentativas recientes por sugerir alternativas o encontrar sustitutos tampoco han proporcionado argumentos suficientes para suponer que las inteligencias modernas tengan un conocimiento de Cristo fundamentalmente mejor que el que tenían los padres de Calcedonia. La fórmula católica puede ser combatida, pero, si se la mira desde el punto de vista de la naturaleza del caso, no puede ser refutada. El misterio de Jesús sigue siendo un tema más indicado para la adoración contemplativa que para las disputas teológicas. Es gloria suprema de la Iglesia la aceptación plena y generosa de este misterio: pues al mismo tiempo que guardaba el íntimo secreto de la personalidad del Señor, preservándolo de las manos sacrílegas de racionalistas e incrédulos, presentaba al mundo en términos inteligibles la Verdad por la que únicamente puede concebirse la esperanza de vivir: «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo» (Jn 17, 3). **628d**

EL CRISTIANISMO EN LOS TIEMPOS APOSTÓLICOS

Por M. BÉVENOT

629a **Bibliografía** — SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. sobre Ac. y sobre las Epístolas de San Pablo*, PG 60-3; DBV(S), *Agape* (THOMAS), *Apostolat* (MÉDEBIELLE), *Baptême* (D'ALÈS y COPPENS), *Charismes* (LEMONNYER), *Citations de l'AT dans le NT* (VENARD), *Confirmation* (COPPENS), *Église* (MÉDEBIELLE), *Eucharistie* (COPPENS), *Evêques* (MARCHAL), *Expiation* (MÉDEBIELLE), *Extrême-Onction* (D'ALÈS), *Foi* (ANTOINE), *Gnose* (CERFAUX), *Grâce* (BONNETAIN), *Hellénisme* (BARDY), *Israël* (DE VAUX), *Jésus-Christ* (LEBRETON), *Jud. pal. au temps de J-C.* (BONSIRVEN), *Justice et Justification* (DESCAMPS y CERFAUX); DTC, *Confession* (MANGENOT), *Espérance* (HARENT), *Esprit-Saint* (PALMIERI), *Eucharistie* (RUCH), *Justification* (LEMONNYER y RIVIÈRE), *Mariage* (GODEFROY), *Messe* (RUCH), *Ordre* (MICHEL), *Paul* (COLON), *Péché originel* (GAUDEL), *Pénitence* (AMANN), *Prédestination* (LEMONNYER), *Primauté du Pape* (GLEZ), *Rédemption* (RIVIÈRE); DAFC, *Église* (DE LA BRIÈRE), *Mystères païens et S. Paul* (JACQUIER), *Eucharistie* (LEBRETON); DAC, *Agape* (LECLERCQ), *Fractio Panis* (CABROL); *Dict. de Spiritualité*, *Charité* (PRAT).

b L. DE GRANDMAISON, S. I., *Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves*, 2 vols., París 1928 (trad. esp., Barcelona 1932); M. J. LAGRANGE, O. P., Comentarios a Mt, Mc, Lc, Jn, Gál, Rom; E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, París 1926; E.-B. ALLO, O. P., Comentarios a 1-2 Cor, Ap; F. PRAT, S. I., *La Théologie de Saint Paul*, I (París 1920[8]) y II (París 1925[10]); trad. esp., *Teología de San Pablo*, 2 vols., Méjico 1947; trad. ing., I (1933[2]) y II (1927); J. LEBRETON, S. I., *Histoire du Dogme de la Trinité*, 2 vols., París 1927-28[7]; el mismo, *La vie chrétienne au premier siècle de l'Église*, París 1928[14] (trad. esp., Barcelona 1955); el mismo, *Le Dieu vivant. La révélation de la Sainte Trinité dans le NT*, París 1924[2]; J. LEBRETON y J. ZEILLER, *Histoire de l'Église*, I *L'Église primitive* (1934), II *De la fin du II[e] s. à la paix constantinienne* (1936); BJP; BEJC; BEREP; BEP; L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant S. Paul*, 1948[2]; F. AMIOT, *L'Enseignement de S. Paul*, 1946[4]; G. THILS, *L'Enseignement de S. Pierre*, 1943[2]; J. CHAINE, *Les Épîtres catholiques*, 1939[2]; C. SPICQ, O. P., *Les Épîtres pastorales*, 1947; series de «Verbum Salutis», especialmente F. AMIOT, *Épître aux Gal.*, *Épître aux Thessaloniciens*, 1946; J. HUBY, S. I., *Les Épîtres de la Captivité*, 1935; U. HOLZMEISTER, *Comm. in Epistolas SS. Petri et Judae* I, 1937; WV, Appendices.

c K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1949[12] (trad. esp., *La esencia del catolicismo*, Barcelona 1955); E. MERSCH, S. I., *La Théologie du Corps mystique*, París 1946[2]; F. M. BRAUN. *Jésus*, 1947; el mismo, *Aspects nouveaux du Problème de l'Église*, 1942; trad. y revisado con el título de *Neues Licht auf die Kirche*, 1946; M.-J. CONGAR, O. P., *Esquisses du Mystère de l'Église*, 1941; Y. DE MONTCHEUIL, S. I., *Aspects de l'Église*, 1949, *Mélanges théologiques*, 1946; J. COPPENS, *Les Harmonies des deux Testaments*, 1949; H. DE LUBAC, S. I., *Histoire et Esprit*, 1950; el mismo, notas en ORIGÈNE, *Hom. sur la Genèse*, 1943, y en ORIGÈNE, *Hom. sur l'Éxode*, 1947; J. DANIÉLOU, *Sacramentum Futuri*, 1950; L. BOUYER, *Le Mistère pascal;* BANDAS, *The Master-Idea of St Paul's Epistles*, 1925; E. TOBAC, *Le Problème de la Justification dans S. Paul*, 1908; J. GUILLET, *Thèmes Bibliques*, 1950.

J. CREHAN, S. I., *Early Christian Baptism and the Creed*, 1950; J. COPPENS, *Imposition des Mains*, 1925; *Catholic Faith in the Holy Eucharist* (Cam. Sum. School 1928, ed. LATTEY, S. I.); P. BATIFFOL, *L'Eucharistie*, 1920; W. GOOSSENS, *Les Origines de l'Eucharistie sacrement et sacrifice*, 1931; M. DE LA TAILLE, S. I., *Mysterium Fidei*, I (1947) y II (1950); E. MASURE, *Le Sacrifice du Chef;* J. BONSIRVEN, S. I., *Le Divorce dans le NT*, 1948; H. RAHNER, S. I., *Griechische Mythen in Christlichen Deutung*, 1944; O. CASEL, *Le Mystère du Culte dans le Christianisme*. **629d**

*O. CULLMANN, *Les premières Confessions de Foi chrétienne*, 1943; *Le Mystère du Culte dans le Christianisme* (tr. 1946 de *Das Christliche Kultusmysterium);* *Le Christ et le Temps*, 1947; *Königsherrschaft Christi u. Kirche im NT*, 1941; *Urchristentum und Gottesdienst*, 1944; *C. H. DODD, *The Apostolic Preaching;* *E. HOSKYNS y N. DAVEY, *The Riddle of the NT*, 1931; *R. NEWTON FLEW, *Jesus and His Church*, 1943²; J. MOFFATT, *Jesus Christ The Same*, 1942; *F. J. FOAKES JACKSON y *KIRSOPP LAKE, *The Beginnings of Christianity* I, *The Acts of the Apostles*, 5 vols,, 1920-33; *K. E. KIRK (ed.), *The Apostolic Ministry*, 1946; *L. THORNTON, *The Common Life in the Body of Christ*, 1941; *W. DAVIES, *Paul and Rabinic Judaism*, 1948; *W. FLEMINGTON, *The NT Doctrine of Baptism*, 1948; *H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 1949²; *J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 1949²; *G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, 1943; *Bible Key Words*, trad. de KTW; *K. L. SCHMIDT, *The Church;* G. QUELL y E. STAUFFER, *Love*, 1950; *International Critical Commentary*. **e**

Introducción — En este artículo vamos a tratar de presentar los hechos del NT como un todo, en cuanto revelan la vida e ideas de los primeros cristianos, en las primeras décadas que siguieron al ministerio terrenal del Señor. Tal intento está en perfecta armonía con las más modernas tendencias de la investigación bíblica, e.d., que, en vez de fijarse en las diferencias existentes entre los diversos libros o incluso dentro de un mismo libro, parten del principio de que este cuerpo de escritos tiene una fuente común para determinados hechos históricos y atestigua el nacimiento de una nueva forma de vida y un nuevo modo de ver la creación y el más allá, e.d., la «originalidad» del cristianismo. Esta «moderna» comprensión de la unidad fundamental de nuestras fuentes (cf. JTS 45 [1944] 85-7) es uno de los «redescubrimientos» de lo que los católicos han tenido siempre como cosa obvia, gracias a su sentido de continuidad con el pasado. **630a**

Tal sentido de **continuidad con el pasado** es de hecho la clave para la interpretación católica de la naturaleza de la Iglesia fundada por Cristo. Los católicos obran así primeramente por su contacto con la Iglesia viviente de hoy a la que pertenecen, y aprenden no sólo de lo que se les ha dicho sino de lo que ven y descubren al poner a contribución la experiencia de ella; cf. Dz 1793-4. Sin embargo pueden leer, estudiar y analizar el texto sagrado *como si* no tuvieran la doctrina desarrollada de la Iglesia para remontarse hasta él; en las dificultades, pueden asimismo consultar las obras de sus maestros, donde se revela un progreso constante en la comprensión del mundo antiguo, a medida que la arqueología, el estudio comparado de las religiones y las filosofías, la lingüística, la papirología, etc., nos van descubriendo nuevos horizontes. **b**

Este progreso nos da ciertamente un conocimiento más exacto de los detalles, pero las líneas principales del cuadro siguen siendo las mismas, y como suelen a menudo ganar en claridad a la luz de nuevas

630b pruebas, la serena confianza de la Iglesia en la verdad del mensaje que ella proclama aparece repetidamente vindicada.

c No quiere decir esto que toda la moderna doctrina y práctica católicas se encuentren en las páginas del NT. Aunque se hubiera escrito en ellas todo lo que se dijo o hizo en aquellos tiempos, no deberíamos esperar encontrar un testimonio directo para todo lo que creemos y hacemos hoy día. Aunque «Escritura y tradición» sean las fuentes de nuestra fe y vida católicas, esta vida no fué estática, sino que, como toda vida, evolucionó desde el día de pentecostés hasta nuestros días. Sin embargo, si bien cuanto nosotros expresamos y hacemos es *más*, lo que poseemos no es *otra cosa* que lo que tenían ya los primeros cristianos.

d Tal vez sean necesarias unas últimas palabras de introducción. Como católicos, que reconocemos la doctrina de la inspiración y por tanto estamos seguros de **la fidelidad histórica del NT,** consideramos de un modo natural los cuatro Evangelios como narraciones de los primeros acontecimientos de nuestro período, a los que sigue la primera parte de los Hechos de los Apóstoles, luego la mayor parte de las epístolas, relacionadas con la parte posterior de Act, y, finalmente, todos los demás escritos del NT. Para valorar debidamente las teorías de los críticos no católicos y penetrar el pensamiento de los escritores del NT, debemos tener en cuenta que los Evangelios no fueron escritos en el momento preciso en que los hechos tenían lugar, y que San Lucas compiló la primera parte de los Hechos unos treinta años después de pentecostés. San Juan escribió su Evangelio a fines del siglo I. Los que, durante más de un siglo, han puesto en duda la veracidad de estas narraciones, han usado el principio sano de que el escritor es afectado por su medio ambiente, aun cuando intente relatar con exactitud lo sucedido en el pasado. Sin embargo, muchos de esos críticos no sólo han exagerado el efecto de la evolución de la Iglesia sobre estos primeros escritores del NT cuando trataron de contarnos los orígenes de ella, sino que, a fin de hacer aceptables sus exageraciones, han retardado todo lo que han podido las fechas de esos escritos. Uno de los más grandes méritos del historiador *A. Harnack fué el haber refutado la datación entonces corriente de los Evangelios, que la escuela de Tubinga ponía en el siglo II, y el haber señalado a éstos como fecha en que fueron escritos el siglo I, aun cuando postula fechas más tardías de lo que puede razonablemente admitirse (cf. *El problema sinóptico*, §§ 610-15, y *Cronología del NT*, §§ 674-6). La escuela más moderna de *crítica formal*, aunque llama la atención sobre algunos aspectos útiles en la formación de los Evangelios, sin embargo los convierte en una especie de folklore, creado por las comunidades cristianas alrededor de los hechos completamente ordinarios de la vida de un Cristo meramente humano. Considera a los Evangelios como si fueran sólo la proyección de la experiencia religiosa de las comunidades, y minimiza o no tiene en cuenta la parte que representan en ellos los *testigos* mismos de esos hechos. Esta completa inversión del proceso que dió origen a los Evangelios, después de atraer mucho durante algunos años la atención, se enfrenta con tales ataques venidos de varios lados que su influencia es cada día

menor. En realidad tal es el progreso en el estudio del NT que la tesis de la veracidad sustancial histórica de los sinópticos y de los Hechos puede mantenerse firme, siempre que no se desmembren pruebas conforme a ideas preconcebidas, sino que se acepten tales como son, convergiendo sus partes diversas en un todo complejo. **630d**

He aquí los principales apartados de este artículo: **e**

I. **Los treinta primeros años** (§§ 631-4).
Orígenes y expansión.
Obstáculos.
Impacto sobre algunos convertidos.

II. **La comunidad de los fieles** (§§ 635-9).
Carácter corporativo de su religión.
Su comunión en varios órdenes.
Los carismas y la fe común.

III. ***La Santísima Trinidad*** (§ 640).
Jesucristo, el Señor (§ 641).

IV. **La redención** (§ 642-9).
En el Antiguo Testamento.
Los Evangelios.
San Pablo.
San Juan.

V. **Los sacramentos** (§§ 650-4).

VI. **El ministerio** (§§ 655-9).
El cuerpo místico y la autoridad.
Los apóstoles. Pedro.
Sus sucesores.

VII. **Algunos aspectos prácticos** (§ 660).
La familia.
La esclavitud.
Propiedad y pobreza.
Actitud frente al Estado.

I. LOS PRIMEROS TREINTA AÑOS

Las líneas que siguen se ponen en boca de un observador imparcial **631a**
y más bien simpatizante a quien, hacia el año 60 d.C., se hubiera pedido un informe sobre la nueva religión «cristiana».

«Comenzó todo con **el joven rabí de Nazaret,** si así puede llamarse, ya que su formación y educación no ha sido conforme a moldes ordinarios. Fué un verdadero revolucionario durante su corta campaña de predicación —dos o tres años a lo sumo—, hasta que las autoridades religiosas judías se opusieron no pudiendo tolerar más sus actividades ilegales y le ejecutaron por orden del procurador romano bajo la acusación de que fomentaba el desafecto hacia el emperador. Esto, como es natural, sólo manifiesta cuán poderoso había sido el

631a efecto de su predicación y cuán amplia la influencia conseguida. Realmente él conocía a su pueblo y, dando una nota de autoridad e independencia, escrutaba implacablemente sus corazones, sin perdonar sus prejuicios y debilidades ni el formalismo e hipocresía de sus gobernantes. Les enseñó máximas para que las recordaran, e ilustró su doctrina contando breves historias, las cuales generalmente encerraban mucho más que lo que aparecía en la superficie, de modo que fueron recogidas y repetidas por aquellos cuya confianza él se había ganado. Sin gestos violentos ni incitaciones a que se manifestara el pueblo, predicando al aire libre en la campiña de Galilea, en las laderas de las montañas o junto al lago, evocaba la imagen de los antiguos profetas hebreos. Prestaban mayor relieve a su figura las narraciones perfectamente auténticas de las curaciones que obraba instantáneamente sobre los enfermos en estado febril, los tullidos, los ciegos, por no mencionar algunos casos de resurrección de muertos. Sus enemigos, desde luego, lo atribuían a la magia o al demonio, pero esta última acusación, sugerida por su extraño poder para con los posesos, la refutó diciendo: "¿Puede Satán arrojar a Satán? Si un reino está dividido contra sí mismo, no puede durar" [cf. Mc 3, 23-24].

b »Previese o no que el antagonismo manifiesto de los sacerdotes judíos y fariseos contra él había de acarrearle la ruina, es evidente que hizo lo necesario para que sus ideas se perpetuaran y su memoria perdurara. Después de haberse ganado un número considerable de seguidores **eligió a doce** de entre ellos, quienes compartiendo su vida y recibiendo más completa instrucción y educación, pudieron continuar su obra después de él. Eran la mayor parte pescadores, sin instrucción, excepto uno o dos que eran de una clase social algo superior. Como cabía esperar, le costó no poco hacerles comprender sus elevados principios; y hasta en los últimos días de su vida tuvo constantemente que corregir sus falsas ideas acerca del verdadero carácter de su mensaje y ayudarlos a formar exacta estimación del sentido de su vida y personalidad. Con uno de ellos fracasó totalmente: los sacerdotes le sobornaron y lograron que les facilitara el arresto de su maestro, de noche, a escondidas de las turbas que le reverenciaban. Pero esta negra traición cometida fué casi su último acto, pues atormentado por el remordimiento se suicidó. El resto de los doce, los apóstoles, como él mismo los llamaba, dando a entender con ello su intención de utilizarlos en la futura obra de su ministerio, se le entregaron de lleno, y, si bien carecían de inteligencia y en casos de apuro no eran firmes, sabía bien que podía confiar en el amor de ellos para hacerlos retornar pesarosa aunque lealmente a él. Esto se realizó especialmente en aquel que había elegido para ser su vicario y a quien llamó «la roca», dándole a entender que sería el fundamento de la nueva fraternidad de sus seguidores, y que de hecho tuvo una parte directiva en el resurgimiento del movimiento un par de meses después de la ejecución del rabí. También se dice que el rabí les prometió que cada uno tendría aquellos mismos poderes sobrehumanos mediante los cuales él había expulsado los demonios y realizado sus curaciones milagrosas.

»Los resultados vinieron a responder a todos sus planes. Inesperadamente, de un modo casi dramático, toda Jerusalén vió invadidas sus calles por unos 120 hombres y mujeres bajo la dirección de los primeros apóstoles (de nuevo doce en número, después de una elección especial) que audazmente proclamaban que Jesús de Nazaret, lejos de haber caído en olvido, había sido resucitado por Dios, de entre los muertos, se les había aparecido más de una vez y ahora estaba sentado a la diestra de Dios, inspirándoles para que dijesen sin temor todo lo que sabían, como todos podían ver por sí mismos. Citaban a los profetas para demostrar que la serie de acontecimientos de los meses pasados había sido preordenada por Dios y que, responsable como era la ciudad, de haber matado a quien ahora debían confesar como el Mesías tan largamente esperado, debían arrepentirse e incorporarse por el bautismo a su comunidad para vivir en adelante como él les había enseñado. Naturalmente, muchos de los oyentes se ratificaron en su primera impresión de que estaban ebrios, pero un hecho es innegable: **unos 3.000 se les unieron** aquel mismo día, y a ellos se añadieron unos 2.000 más, cuando su jefe Cefas («la roca») curó a un tullido, invocando el nombre de su maestro, junto a la puerta Hermosa del templo. Esto prueba la influencia efectiva que Jesús tenía, a pesar de su aparente fracaso. Por otra parte, era un hecho cierto que su cuerpo había desaparecido de la tumba donde se hallaba custodiado —hecho que no pudieron explicar los príncipes de los sacerdotes—, y los numerosos testigos de su resurrección, independientes entre sí, proporcionaban una prueba irrefutable. Mas aún, Jerusalén estaba entonces, con ocasión de las fiestas de pentecostés, inundada de peregrinos, los cuales, al regresar a sus casas, en regiones distantes, prepararon el camino a los misioneros que más tarde llegarían allá. **631c**

»Pero en la ciudad empezó muy pronto la **organización.** Llenos **d**
de un extraño celo, la mayor parte de los adictos a la nueva secta empezó a vivir en común. Vendían sus propiedades y depositaban el dinero en el fondo común a fin de que los pobres que entre ellos había estuvieran ante todo bien atendidos. Las deficiencias de este experimento se revelaron sólo con el tiempo [véase § 660*q*]. Unos auxiliares, llamados más tarde diáconos, servían a la mesa común, dejando a los doce tiempo libre para dedicarse a ministerios más espirituales. A pesar de la detención y del castigo de los jefes en dos ocasiones, la predicación continuaba; y la particularmente franca arenga de Esteban, uno de los diáconos, al ser detenido, trajo consigo no sólo su muerte, sino una persecución general, que se extendió durante algún tiempo de la ciudad a otros centros. Los apóstoles permanecieron en Jerusalén, pero otros muchos huyeron, llevando con ellos su nuevo mensaje, lo que dió lugar a que **nacieran nuevos centros** por toda Judea, Galilea y Samaria [Act 9, 31]; quizá existía ya uno en Damasco [Act 9, 2 y 19]. Empezaron a nombrarse los de Lida, Jope y Cesarea en Palestina [Act 9, 32 y 36; 10, 1 ss], y muy pronto se habló de "las iglesias de Judea" en general [Gál 1, 22]. El "Evangelio" fué predicado además en Fenicia, Chipre y Antioquía [Act 11, 19; 15, 3] y con ello se abrió un nuevo capítulo en la historia de su expansión por el orbe.

631e »Con muy pocas excepciones, todo lo que se sabe de esta expansión está relacionado con las actividades de Saulo, antes perseguidor de ellos, y a quien, con el nombre de Pablo, se conoce como el apóstol por excelencia. Abrió un nuevo campo, primero, en su propio país de Cilicia [Act 9, 30; Gál 1, 21-23; Act 11, 25], de donde Bernabé le tomó consigo como auxiliar en el desarrollo de una iglesia de un nuevo tipo, la de Antioquía, donde, por primera vez, se reclutó una buena parte de gentiles [Act 11, 20-26]. **Los tres viajes misioneros** que él emprendió desde este centro llenan un período de diez años, durante los cuales dedicó su mayor atención a la Galacia Meridional, Corinto y Éfeso, las dos últimas de las cuales tenían particular importancia, como puertos cosmopolitas que eran, para establecer contacto con regiones más distantes. Pero había también predicado en Chipre, que más tarde quedaría confiada a Bernabé y Marcos [Act 15, 39]; fundó iglesias florecientes en Filipos y Tesalónica de Macedonia y promovió personalmente, o mediante sus auxiliares, el desarrollo del cristianismo en la provincia de Asia, y en el hinterland de Éfeso. En realidad pudo resumir sus trabajos, diciendo: "Mi obra fué completar la predicación del Evangelio de Cristo en una amplia extensión, desde Jerusalén hasta el Ilírico" [cf. Rom 15, 19]. Otros misioneros habían, entre tanto, fundado la **iglesia de Roma**, a la que él dirigió estas palabras, y sin duda también otras iglesias, de las que se oye hablar, si bien faltan detalles acerca de sus orígenes. Sin duda, trátase de un movimiento interesante y me extrañaría que no tuviera ante sí un gran futuro.»

f De esas «otras iglesias» algo podemos añadir para completar el relato de nuestro benévolo observador. Así 1 Pe se dirige a las partes septentrionales del Asia menor a quienes el Apóstol dirige su epístola: Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia. Pero la obra de Pablo no estaba aún terminada. Además de la predicación circunstancial que como prisionero llevó a cabo en Cesarea, Malta y Roma, planeó un viaje a España, Rom 15, 23 y 28, y pudo muy bien haber realizado su proyecto, como sugieren testimonios posteriores (1 Clem 5, y *Frag. Murat.* 38-9) [3]. Lo cierto es que predicó en Creta y cuidó de preparar allí nuevas expansiones, Tit 1, 5. Sin duda, Siria oriental había sido ya evangelizada y quizá Alejandría y Cirene. Al menos se habían fundado centros a lo largo del litoral del Mediterráneo antes de la muerte de Pablo, labor ésta que demuestra, no sólo el celo de los primeros misioneros, sino además la autenticidad y vitalidad de la religión por ellos predicada.

632a **Conversión al cristianismo** — Sabemos algo de la extensión geográfica del cristianismo, pero tenemos pocos datos para poder estimar el **número de adheridos** después de los primeros días. Que en algunas ciudades era considerable, podemos conjeturarlo por la oposición que iba suscitando. En Filipos: «Estos hombres revolucionan nuestra ciudad», Act 16, 20; en Tesalónica: «Han trastornado el mundo», 17, 6; en Éfeso: «Este Pablo ha persuadido y llevado tras sí a una gran muchedumbre, no sólo de Éfeso sino de casi toda el Asia», y se produjeron motines atizados por los plateros, cuyo oficio de hacer modelos del templo de Diana «corría peligro de desaparecer», Act 19, 24-27. En Roma los dirigentes judíos, aunque evidentemente descono-

cedores de la doctrina de «esta secta», podían al menos decir que 632a
«en todas partes se la contradecía», Act 28, 22.

Más importantes con mucho son ahora las preguntas: ¿por qué se convirtió la gente? y ¿qué significaba para ellos la conversión?

Aunque es verdad que cada conversión es, en último término, b
algo completamente personal, y el influjo de la gracia y circunstancias variarán en cada caso, pueden darse unas indicaciones generales sobre los **motivos de las primeras conversiones**, sean judíos o gentiles los sujetos de ellas, así como sobre sus circunstancias favorables o desfavorables. Sin duda, los que vivían en Palestina, y especialmente en Jerusalén, que habían estado bajo la influencia directa de nuestro Señor, tenían especiales motivos de que carecía el resto del mundo. Tuvieron que enfrentarse de tal manera con los hechos que les era imposible hurtarse a ellos. Si la seriedad de los nuevos discípulos es evidente, uno no puede menos de percibir la mala fe de quienes les atacaban; Act 4, 3 y 14-22; 5, 17-18, 24, 26, 33 y 40; 6, 11-14; 7, 54 y 57-58; 8, 1 y 3 (cf. 9, 5); también Lc 2, 34 (cf. P. Gaechter, *The Hatred of the House of Annas*, en «Theological Studies» VIII [1947] 3-34). Por eso no se pueden reducir los motivos de los convertidos, aquí o en cualquier otro lugar, simplemente a «algo en el mensaje cristiano» que ejercía sobre ellos una *atracción*. Esencialmente, éste proclamaba hechos que podían atraer o no, pero ante los cuales era necesario pronunciarse y adoptar una actitud. Su realidad objetiva era tan peculiar que pedía no solamente el frío reconocimiento de la verdad, sino una completa y nueva orientación de la vida, y exigía, por tanto, como respuesta, una acción inmediata.

En consecuencia, las argumentaciones de los apóstoles, los milagros c
que acompañaban a su predicación preparaban sólo el camino para esa respuesta esencialmente personal, no tanto a la llamada de los apóstoles como a la llamada del mismo Cristo, patente en su vida, muerte y resurrección, por las cuales Dios reconciliaba al género humano consigo mismo, 2 Cor 5, 19, etc. Éstos eran los hechos objetivos de que daban testimonio los apóstoles: a sus oyentes incumbía el humillarse bajo la mano poderosa de Dios, para que Él los exaltase en su día y descargar en Él todos sus cuidados, ya que Él tendría cuidado de ellos, cf. 1 Pe 5, 6-7. Esto significaba el reconocimiento y aceptación personal de Cristo con todas sus intenciones y propósitos, un amor hacia Él que aceptaba sin reservas las exigencias de su amor, e implicaba por consiguiente la previa renuncia al pasado pecaminoso en que habían vivido. Esto era lo que los apóstoles, siguiendo las instrucciones del Maestro, querían decir cuando hablaban de creer, de la fe que encuentra su expresión en el amor. Gál 5, 6; cf. BEJC, c. 10. De esa fe había dicho nuestro Señor: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo», Jn 17, 3; y San Pablo: «Nadie puede decir "Jesús es el Señor" sino por el Espíritu Santo», 1 Cor, 12, 3.

La misión en Palestina — Tal fué el proceso de la conversión de los d
3.000 judíos el día de pentecostés. Como se ha dicho anteriormente, § 631*c*, la multitud de los oyentes recibió aquel día el pleno impacto de la manifestación divina. Los espíritus de la mayor parte habían

632d sido preparados por la predicación de nuestro Señor y por su propia actitud, amistosa, hostil o vacilante, hacia Él. Y ahora contemplan cómo esos hombres, que habían estado acobardados desde la crucifixión, afirman sin miedo ni respetos su lealtad y la inocencia de Aquél, desafiando a la autoridad de los gobernantes judíos que le habían condenado. Estos «hombres sencillos, sin instrucción», Act 4, 13, manejaban ahora las Escrituras con aplomo, y les demostraban que el Jesús a quien *ellos* habían crucificado había sido resucitado por Dios, de entre los muertos, según lo que se había profetizado del Mesías. Y que esto no era una manifestación de fanatismo, sino genuino fervor inspirado por Dios, lo demostraba el hecho de que ellos hablaban en las diversas lenguas de sus oyentes, signo evidente de que Dios quería que todos les prestaran oído. Estos judíos, recordando la bondad de Jesús, su predicación, sus misericordiosos milagros en favor de los enfermos y afligidos, en contraste con su modesta dignidad frente a las descaradas e insinceras acusaciones lanzadas contra Él, y sobre todo conscientes de haber participado en mayor o menor escala en la responsabilidad de su cruel muerte, sentían sus conciencias aguijoneadas de tal modo que, dirigiéndose a Pedro y a los demás apóstoles, les preguntaron qué debían hacer. «Pedro les contestó: "Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados; después recibiréis el don del Espíritu Santo"», Act *2, 37-38.*

e Es evidente que el argumento más fuerte que los apóstoles y los ministros futuros podían emplear contra los judíos era el del **cumplimiento de las antiguas profecías** tanto tiempo esperadas en la vida, muerte y resurrección de Cristo. Pero como los judíos esperaban una «redención» y un «reino» de otro orden muy diferente, el Espíritu Santo vino en ayuda de los apóstoles, con **milagros** de varios géneros, para dar testimonio de la aceptación de su ministerio ante los ojos de Dios; cf. Heb 2, 3-4. Ahí estaba la curación del tullido en la puerta Hermosa, Act 3; cf. 4, 30; ahí estaban los muchos milagros realizados por manos de los apóstoles, en tal forma que las gentes se apresuraban a sacar sus enfermos a las calles para que Pedro, al pasar, simplemente con su sombra los curase, y los enfermos y posesos eran traídos de las ciudades vecinas para ser curados, Act 5, 12-16. Todos estos acontecimientos serán más tarde contados como la confirmación de su propio testimonio acerca de la vida y resurrección de Cristo y serán el «motivo» de muchas conversiones a Cristo. Los milagros no pararon aquí. Recordemos algunos de los narrados en los Hechos: los apóstoles son librados de la prisión, 5, 19-25, y más tarde también Pedro solo, 12, 6-11; las maravillas y prodigios de Esteban, 6, 8, y su visión extática de «los cielos abiertos y del Hijo del hombre a la diestra de Dios», que tanto exasperó a sus jueces y le valió la primera corona del martirio, 7, 55 ss; las curaciones del poseso paralítico y del cojo de Samaria por Felipe, y las manifestaciones del Espíritu Santo que tuvieron lugar allí mismo por la oración de Pedro y Juan, importante como réplica al «espiritualismo» de Simón el Mago, 8, 6-13 y 14 ss (cf. 10, 44-48; 19, 6); en Lida, Pedro cura a Eneas el paralítico, y en Jope resucita a la piadosa Tabita, 9, 32-41. Tales milagros pudieran

parecer, a primera vista, simples actos naturales de bondad, pero no por ello dejaron de impresionar las mentes de los habitantes de aquellos lugares, 9, 42. 632e

No debemos minimizar la importancia de estos «*signa et prodigia*», pero tampoco debe exagerarse la parte que ellos han desempeñado en las conversiones, como tampoco debemos exagerar el papel desempeñado por los milagros del Señor, cf. Jn 4, 48; 20, 29; también Mc 13, 22; Ap 13, 13-14, y BEJC, 457-62. Muchos de ellos, si los consideramos en su conjunto, fueron, de hecho, ocasionales —es decir, se produjeron dentro de un lapso considerable de tiempo y espacio—, en comparación con la predicación constante de los apóstoles, de tal modo que muchos de los convertidos no llegaron a ver efectivamente ningún milagro, y es siempre más fácil hacer caso omiso de un relato que rechazar una experiencia personal. Por lo tanto, fué sobre todo la predicación en sí misma, junto con el ejemplo inconsciente de los apóstoles y de sus discípulos en su vida, lo que, colaborando con la gracia del Espíritu Santo, convirtió los corazones de los oyentes a Cristo e hizo cristianos a judíos y gentiles (Mt 7, 15-20; 12, 33-37; y Act 20, 18-21 y 31-35; y *passim* en San Pablo). f

La misión en tierras de gentiles — Las últimas palabras del Señor habían señalado el programa: «Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaria y hasta los extremos de la tierra», Act 1, 8. Ellos no habían mirado más allá de la tarea inmediata que tenían delante, ni en realidad Él les había dicho *cuando* empezarían a «hacer discípulos de todas las naciones», Mt 28, 19, ni *en qué condiciones* los gentiles serían admitidos en la Iglesia. Deberían esperar acontecimientos y confiar en la dirección del Espíritu Santo. Solamente después de diez años, las visiones y señales especiales que acompañaron a la conversión de Cornelio, impulsaron a Pedro, y mediante él a la Iglesia madre en Jerusalén, **a recibir a los gentiles sin circuncisión** y demás prácticas peculiarmente judías, Act 10—11, 18. Y después de otros diez años —después de los primeros éxitos en Antioquía y la primera misión de Pablo en Chipre y en las ciudades de Galacia— se reconoció públicamente como norma general ese proceder, Act 15. 633a

Este reconocimiento fué de capital importancia para la misión en tierras de gentiles. Hasta entonces se daba por supuesto que las costumbres religiosas judías debían ser conservadas, excepto en lo que éstas hubiesen sido modificadas explícitamente por nuestro Señor, y que los gentiles debían adoptarlas si se adherían a la fe de Cristo. Y como hasta entonces muchos «hombres devotos y temerosos de Dios» (cf. Act 13, 16, etc.) habían llegado a creer en el Dios de los judíos y en sus promesas, pero la exigencia de la circuncisión y sus muchas prohibiciones les había tenido alejados de una plena participación, así también ahora habían oído ansiosamente el anuncio del real advenimiento del Mesías, pero el propio tiempo se sentían excluídos de los sacrificios. A éstos les fué abierta la puerta; un intrépido campeón suyo fué San Pablo, quien no había de tolerar el más mínimo conato contra lo que él llamaba la libertad de que ellos gozaban en Jesucristo, Gál 2, 4. Pablo rechazó indignado la acusación de que les facilitaba demasiado las cosas y que sólo pedía la buena b

633b voluntad de los hombres, Gál 1, 10. Se trataba de un principio entonces discutido, cuya naturaleza, por lo menos, quedaba ahora clara para todos. Afectaba a la presentación del cristianismo a los judíos mismos, pues San Pablo fué el primero en añadir, al argumento del cumplimiento de las profecías en Cristo, el otro hecho de que «todo el que creyere en Él es justificado *de todo cuanto por la ley de Moisés no podíais ser justificados*», Act 13, 38. La radical ineficacia de la ley, antes implícita, adquiere un puesto central en el testimonio apostólico respecto de Cristo, al proclamar ante los judíos la necesidad absoluta de su gracia.

c Si esto tuvo también cabida en el mensaje a los gentiles, fué sólo secundariamente cuando ellos empezaron a ser introducidos al estudio de las Escrituras y al ambiente histórico de Jesús, y cuando se les empezó a explicar la relación entre el cristianismo y el judaísmo. Pero la idea inevitablemente central era la persona de **Jesucristo**, descrito sobre todo como **crucificado**, y la subsiguiente resurrección de entre los muertos para volver un día a juzgar las acciones de los hombres, Gál 3, 1; 6, 14; 1 Cor 1, 23; 2, 2; Act 17, 31; Rom 2, 12-16; 14, 9-12; cf. 2 Cor 5, 10; 2 Tim 4, 1, etc. En Atenas, San Pablo desarrolló su tema apelando a la espiritualidad y trascendencia de Dios, Act 17, 22-27; cf. 14, 15-17, y citando intuiciones poéticas de Dios: «En Él vivimos, nos movemos y existimos»; «porque nosotros somos su prole», Act 17, 28. Sin embargo, el poco éxito allí obtenido le llevó a concentrarse sobre el gran mensaje central de la salvación mediante las acciones históricas de Cristo; rechazará la sabiduría del mundo por la locura y debilidad de Dios, 1 Cor 1, 17-25; 2, 1-5.

d Como en los días de Palestina, también ahora en tierras extrañas, la predicación fué confirmada con **milagros** ocasionales, Act 13, 8-12; 14, 8-18; 14, 19-20; 16, 16-34; 19, 11-20; 28, 3-6; cf. Mc 16, 18; Act 28, 8-10. Pero es bastante claro que ni Pablo ni los demás confiaban sólo en tales intervenciones. En Corinto, donde Pablo permaneció durante dieciocho meses, no se registraron curaciones milagrosas. Él confiaba en que **el ejemplo de su caridad y duro trabajo manual** supliría lo que se echara de menos en sus discursos. Más tarde, el Apóstol mencionará este ejemplo suyo (p.e., Tes 1, 5-6; 2, 1-12; 1 Cor 4, 1-4 y 9; 11, 1) y cuando desea invocar la intervención de Dios, siempre tiene a mano la historia de su propia conversión: Act 9; 22; 26, a la que alude muchas veces en sus Epístolas, desde Gál 1, 13-16, a 1 Tim 1, 12-17. Todo esto es lo que podemos espigar acerca del carácter del primer impacto del cristianismo en la mente de los judíos y gentiles coetáneos. La estimación de su fuerza sólo cabe efectuarla situando el cristianismo en las perspectivas que pueden ofrecernos los artículos anteriores: *Historia de Israel (130 a.C. — 70 d.C.)*, §§ 69 ss; *El mundo judío en tiempos del NT*, §§ 584 ss; *El mundo pagano en tiempos del NT*, §§ 597 ss.

e **Los obstáculos** que el cristianismo tuvo que superar eran muchos y muy diversos. **Los judíos**, no sólo debían espiritualizar más sus ideas sobre el reino mesiánico, sino además reconocer a un Mesías sufriente, 1 Cor 1, 23; § 642*g-j*. Una manera de apartar esta «piedra de escándalo» ha sido recientemente sugerida, quizá de un modo excesivamente

tajante: «Sólo interpretando el asesinato judicial del Calvario como deliberada ofrenda del sacrificio mesiánico, hecha por el mesiánico sumo sacerdote, resultaba posible que Jesús fuera proclamado Mesías por los judíos o ante los judíos». (*Gregory Dix, en *The Apostolic Ministry*, ed. K. E. Kirk [1946] 247-8). Aparte del escándalo de la cruz, el orgullo nacional y aislamiento cultural de los judíos fueron causa de que éstos se escandalizaran también al ver que los gentiles eran admitidos en idéntico plano de igualdad con ellos y al darse cuenta de que en las ciudades no judías se imponía un rápido predominio del elemento gentil con la depreciación consiguiente de «las costumbres de nuestros padres», cf. Act 21, 21; 28, 17. **633e**

Pero, como cabía esperar, **los obstáculos a la conversión** eran todavía mayores entre **los gentiles.** La idolatría, en todas sus formas, pública y privada, llenaba el ámbito en que vivían; cf. Rom 1, 23. Conmemoraciones nacionales, fiestas, vida militar, celebraciones de todo género eran inconcebibles sin los correspondientes actos de culto y sacrificios; cf. 1 Cor 8; 10, 14—11, 1, y § 600*h*. A los grandes dioses del panteón grecorromano se habían añadido, aun en occidente, las divinidades de la casa imperial, de modo que la observancia de la religión del estado vino a ser, más que nunca, sinónimo de lealtad cívica. Esta religión pudo haber tenido verdadero arraigo en las masas, pero ni aun quienes profesaban poco respeto a los dioses estaban por ello más cerca del ideal cristiano. Al contrario, el escepticismo religioso de las clases cultas, el pesimismo y frivolidad de los tiempos, la vida licenciosa, disimulada con manto de religión o abierta y descarada, la crueldad y rapacidad —características sólo raramente mitigadas por otras cualidades algo más nobles en ciertos tipos romanos y griegos—, todo esto (cf. Rom 1, 26-32) militaba contra la posibilidad de presentar seria atención a la oratoria de un charlatán oriental que ganaba su vida confeccionando tiendas. Además, tan pronto como hubo logrado algunos seguidores, estuvo expuesto a los ataques de partes interesadas que podían levantar el grito de que tales judíos «predican usanzas que a nosotros, los romanos, no nos es lícito aceptar ni practicar», Act 16, 21, o de que «todos éstos obran contra los edictos del César; dicen que hay otro rey, un tal Jesús», Act 17, 7. **f**

Esta acusación de **ambiciones políticas,** simple eco de la acusación hecha durante la pasión, era natural y espontánea en una atmósfera precristiana, cuando se daba por supuesto que el Estado, de indiscutida competencia, regulaba y en gran parte iniciaba todas las manifestaciones religiosas. La separación establecida por Cristo entre las cosas que son de Dios y las cosas que son del César —innovación sin igual en aquellos tiempos (cf. J. Lecler, *L'Église et la Souveraineté de l'État* [1946] espec. 18-22)— constituía la más negra herejía y era una rebelión; era un distingo capcioso que amenazaba los cimientos del Estado. Los 250 años siguientes iban a mostrar toda la magnitud de este obstáculo, no sólo como mera consigna subversiva, sino como punto de arranque para movilizar toda la maquinaria del poder estatal contra los cristianos. Ya en tiempos del NT, cuando la responsabilidad de Roma en el asesinato judicial de Cristo apenas podía ser soslayada (cf. *S. Liberty, *The Importance of Pontius Pilate in* **g**

633g *Creed and Gospel*, JTS 45 [1944] 38-45), mucho les costó a los apóstoles aclarar la actitud de los cristianos y demostrar no sólo que eran súbditos leales al César, sino incluso que los mismos funcionarios romanos, cuando habían comprendido su caso, los habían tratado con gran tolerancia y hasta amistosamente; Rom 13, 1-8: 1 Tim 2, 1-4; Tit 3, 1; 1 Pe 2, 13-17; cf. PRAT II, 367-372, trad. esp. Así los Act, probablemente redactados, al menos en parte, como una defensa histórica de San Pablo, cuando estaba esperando la vista de su causa en Roma, nos transmiten una impresión muy favorable de los funcionarios romanos con quienes el Apóstol tuvo que tener contacto. El optimismo que esto suponía persistió, p.e., en la oración de Clemente por los gobernantes —a pesar de un Nerón y un Domiciano— y aún más tarde (cf. 1 Clem 61). Por otra parte, las descripciones espantosas del casi contemporáneo Ap eran necesarias para recordar a los fieles que la persecución por el Estado ya la había profetizado nuestro Señor, Mt 10, 18-20; Lc 12, 11-12; 21, 12-15; cf. Jn 15, 18-20; 16, 20-22 y 23; y § 660*s-u*.

h Las **costumbres** mitad religiosas, mitad familiares o sociales, tan arraigadas en la vida de cada día y a las que los espíritus más conservadores se sentían piadosamente asociados, eran otro de los obstáculos a la aceptación del cristianismo. Hacerse cristiano equivalía a encerrarse y aislarse en su propia casa. A semejanza de las **religiones de los misterios** (§§ 599*a-d* y 645*d*) y de la multitud de pequeñas asociaciones semirreligiosas (en algunas de las cuales se abolía la distinción de nacionalidad e incluso de clases), las primitivas comunidades cristianas representaban y colmaban el anhelo de confraternización y aportaban a la religión algo más personal que lo que podían ofrecer los cultos oficiales. Los misterios, en general, fomentaban el sentimiento de la necesidad de purificación, prometían la inmortalidad personal, y hacían uso de ritos simbólicos secretos y de representaciones «dramáticas», que pudieron impresionar profundamente durante el período de iniciación (cf. L. DE GRANDMAISON, 2, 535-61). Las pequeñas asociaciones religiosas fomentaban, a su vez, una atmósfera de confraternidad entre los miembros, revelándoles el inesperado placer de la camaradería más allá de las barreras de la vida social ordinaria. Ambas modalidades religiosas pueden considerarse como preparación providencial para el cristianismo, con sus doctrinas sobre el pecado, la redención y la inmortalidad, sus sacramentos, la «amplitud» en la aceptación de sus miembros y su cohesión por la caridad. Por otra parte, el secreto y fondo emocional en que se basaban y el hecho de que realmente llenaban una necesidad sentida y hasta entonces no satisfecha, suscitarían entre sus miembros tal adhesión a ellas, que sus mentes estarían cerradas a ulteriores búsquedas religiosas: su «experiencia religiosa» sería prueba incluso contra otra religión que verdaderamente podía colmar sus ansias más hondas, aun cuando ellos no lo reconocían. Aquellos que, procedentes de la religión de los misterios, se convirtieron al cristianismo puede parecernos que habían encontrado en ellos una preparación para su nueva fe; de hecho, mientras se hallaron bajo su influencia, no lo sintieron así. Sin embargo, el obstáculo crucial estaba en que, mientras estos «misterios»

y asociaciones eran compatibles con la religión oficial y de hecho con toda clase de religión (§ 600*a*), el cristianismo se presentaba como religión exclusivista, no permitía desviaciones ni toleraba arriesgados individualismos y exigía renuncias hasta entonces desconocidas. **633h**

Tales fueron, en pocas palabras, algunas de las principales influencias que pueden discernirse en los treinta primeros años, las cuales facilitaron u obstaculizaron la aceptación del cristianismo. Pero el éxito real alcanzado por la predicación de los apóstoles dependió menos de las condiciones exteriores de la época que de **la manifiesta verdad de la («buena nueva»)**, el Evangelio por ellos predicado, e.d., la vida y muerte de Cristo con todas sus implicaciones universales. No fué la belleza y sublimidad del ideal moral lo que convirtió a los hombres, sino la revelación del amor de Dios, manifestado a nosotros en la cruz y autentificado en la resurrección, que fué reconocida como *verdadera* y que, por tanto, les exigía una respuesta consecuente. No fué un sistema filosófico inventado por los hombres (cf. 1 Cor 1, 18 ss; JUSTINO, *Apol. I*, 14, 5), ni un mito que con sus símbolos ofreciese hermosas ideas a los iniciados; fueron hechos históricos que representaban un drama divino en medio del género humano, dirigido hacia sus corazones, lo que causó en definitiva la conversión de tantos judíos y gentiles de toda clase, y fué además el punto de partida de la expansión y persistencia subsiguientes de la Iglesia cristiana. **i**

El individuo — Antes de preguntar *cuáles* fueron las doctrinas que así inspiraron a los primeros cristianos, cf. §§ 640-54, es necesario considerar *su marco histórico*. De lo contrario podría creerse que la esencia del cristianismo consistía en creer ciertas «doctrinas» y que la Iglesia nació por la simple reunión de los que creían y pensaban las mismas cosas; cf. § 655*a*. Tal concepción individualista del cristianismo olvidaría la realidad concreta del ambiente en que se encontraron enmarcados los cristianos desde el principio. De hecho, no es tan fácil como pudiera esperarse distinguir qué significa el cristianismo para los nuevos convertidos en cuanto individuos y qué significa para los mismos en cuanto son miembros de una comunidad. La respuesta a la primera predicación, la compunción, el pedir el bautismo y el dar testimonio abierto de Cristo cuando lo recibían, eran ciertamente los actos propios del individuo, aunque fueran estimulados por el predicador o por el buen ejemplo de los ya cristianos. El mismo acto de la recepción los incorporaba al organismo de los fieles, y aun sus más personales actos, la oración privada, sus sacrificios y todas aquellas cosas «hechas en secreto» según los mandamientos del Señor (Mt 6, 3, 4, 6 y 18; cf. 1 Cor 14, 28; 1 Pe 3, 4) iban indisolublemente unidos a la vida de la comunidad cristiana. Desde pentecostés, ya no se trataba de unos individuos que se habían convertido a la fe de Cristo y se unían mutuamente para formar una «iglesia», sino de la misma Iglesia, que había nacido entonces, que reunía nuevos miembros dentro de su vida ya existente y con ello los admitía a participar de ella (cf. *O. CULLMANN, *Le Baptême—aggrégation au Corps du Christ*, en *Dieu vivant* II, 45-66; cf. § 650*m*). **634a**

Aunque la distinción entre «individuo» y «comunidad» sea en parte artificial, de tal modo que no se pueda tratar debidamente de lo

634a uno sin lo otro, resulta innegable que la aceptación de la «buena nueva», la entrega de sí mismo y hasta las obligaciones nuevas que se asumían eran algo muy personal, como lo fué, desde entonces, la participación misma en la vida de la comunidad. Una breve descripción de la reacción personal de cada individuo ante el llamamiento de la personalidad y obra de Cristo en sus comienzos podrá servirnos para estudiar después al individuo dentro de la comunidad, §§ 635-9; cf. §§ 655-60.

b Los primeros cristianos, que eran judíos según el nacimiento y la educación, fueron cautivados primero y principalmente por la idea de que Jesús de Nazaret era **su Mesías,** *el* Cristo. La tensión de la espera, que por muchos siglos habían soportado y aun los había puesto a prueba por su duración, desapareció al punto, y sus corazones se inundaron de alegría. Lo que ellos sabían de su vida, su bondad y sus milagros fué la preparación para aceptar la verdad; y ahora, las manifestaciones de pentecostés y el testimonio de sus discípulos más íntimos sobre su resurrección y ascensión, desvanecían sus dudas y cambiaban de signo el juicio adverso que pudieron haber abrigado al presenciar las humillaciones de su pasión y muerte en cruz. Del mismo modo que había vencido a la muerte, ahora estaba sentado a la diestra de Dios y volvería sobre las nubes del cielo para juzgar al mundo. Tal fué, en su esquema más reducido, el primer *κήρυγμα.* la primera predicación apostólica (cf. *C. H. DODD, *The Apostolic Preaching*, 1936). pero ¡con qué nuevas luces aparecía ahora la vida de Cristo, y qué transformación más profunda en la interpretación de los Libros Sagrados! Las profecías aparentemente caóticas y contradictorias y los tipos del Mesías venían a tener una unificada realización en Él: el sentido literal quedaba completado por un sentido espiritual más profundo; lo que se consideraba como secundario —el siervo sufriente, por ejemplo— venía a ser ahora central, Is 42, 1-4, y Mt 12, 16 ss; Is 61, 1, y Act 4, 27; los que parecían detalles accidentales en su historia venían a ser tipos de realidades «cumplidas» en Él. Esta iluminación mutua de la vida de Cristo y los recuerdos del pasado, no sólo les garantizó la realidad de su mesianismo, sino que, además, acabó de persuadirlos del amoroso cuidado de Dios para con su pueblo escogido a través de su historia, de la que ellos ahora participaban en su punto culminante. Ahora podían entender verdaderamente lo que les había dicho acerca de «su Padre celestial que está en el cielo», p.e., Mt 6; 7, 7-11.

c Los primeros gentiles convertidos al cristianismo participaban también del mismo ambiente judío; y aun los más genuinos paganos que pronto empezaron a acudir fueron también iniciados en ese ambiente, de tal modo que sin trabajo por parte de los judíos, los gentiles vinieron a apreciar la economía de la condescendencia divina y su propia inclusión en el nuevo «pueblo escogido», ajeno a toda discriminación de razas. Con sus antecedentes distintos, ambos se enfrentaban con el mismo Jesús «que pasó haciendo bien», Act 10, 38, con la misma intervención divina en la historia.

d El arrepentimiento de la vida pasada, la fe y confianza absoluta en el futuro eran la reacción natural provocada por esta intervención

divina. Su deseo era que los apóstoles y sus demás amigos íntimos les contaran más cosas acerca de Él, y les dijeran cómo habían de comportarse. Y así aprendían y practicaban. Primero el bautismo, después «la fracción del pan», que Él les había mandado hacer en «su conmemoración». De esta manera vinieron a «participar del cuerpo del Señor», entregándose entonces a su secreto influjo para «revestirse de su espíritu», de modo que ellos vivieran en Él, y Él en ellos, de suerte que también gozaran de su condición de hijos de Dios, adquirida por el bautismo. Debían abandonar su antigua vida, con sus pecados, sus concupiscencias y tinieblas, para entrar en la luz que resplandecía sobre ellos, proveniente de la faz de Cristo, a fin de ser conducidos por el Espíritu en cumplimiento de todo lo que había ordenado. Su nueva vida les abría perspectivas de posibilidades ilimitadas: podían y debían **crecer en el conocimiento de Cristo;** cf. Ef 4, 12-16; Fil 1, 9-11. Si a todos había sido predicado «un Cristo crucificado», lo que esto implicaba en toda su profundidad no podían comprenderlo en un día. Todos habían experimentado una radical y divina transformación, todos podían ser llamados «santos», pero esto daba a cada uno nuevas aptitudes y responsabilidades. Cada cual en su medida debía «vivir conforme» a lo que se había obrado en él y apurar hasta el máximo sus propias capacidades. **634d**

Cada cual había recibido una prenda de lo que podía esperar, y todos se vieron animados por el hecho de que Cristo «se entregó porque tal era su voluntad», de que «fué herido por nuestras iniquidades... por sus llagas nosotros somos curados», y de que Él ha «dado su vida por la redención de muchos»; Is 53, 7 y 5; Mt 20, 28. El **amor** hacia Él y la **esperanza** en Él les impulsaban a seguir su ejemplo por el camino estrecho, no menos que sus promesas de que les estaba reservado un gran tesoro en el cielo, Mt 10, 38; 16, 24; 7, 13-14; 4, 12; 6, 20; 19, 21; cf. Lc 10, 20. Ellos no podían analizar de una vez todos los elementos de su nueva vida en Cristo: todo lo que sentían es que esta nueva vida brotaba de lo que ellos *sabían* acerca de Él, de lo que Él mismo había manifestado ser, a pesar de todas las apariencias en contra, y por eso podían resumir compendiosamente su respuesta en una palabra: **fe** en Él. La fe no podía «obrar sino por la caridad», Gál 5, 6, y si las obras de la ley habían sido incapaces de consumar la justificación, Rom 3, 19, etc., la fe en este sentido pleno podía hacerlo, y, con ello, seguir su *propia* ley, Rom 3, 27; 8, 2 y 7, etc. (cf. PRAT I, 230-234; 245-249; II, 508-520, trad. esp.), realizando sus propias obras, porque la fe que no obra es fe muerta (cf. Sant 2, 14-26; §§ 643*i-k*, 647*h-n*, 648*l-n*). **e**

II. LA COMUNIDAD DE LOS FIELES

Esta vida personal, individual, aunque fundada en una inteligencia más plena del primer mandamiento de la ley, revelado por nuestro Señor en sus acciones y en su enseñanza, sería una abstracción si se considerase aparte de las realidades de la vida concreta, y no puede comprenderse independientemente del segundo mandamiento, «que es **635a**

635a semejante al primero»: «Amarás al prójimo como a ti mismo», Mt 22, 36-39. Seguir a Cristo significa ciertamente, no sólo desde el punto de vista histórico, sino además según la naturaleza misma de las cosas, reunirse con otros que le seguían *ya* y entrar en todo un sistema de relaciones establecido ya entre ellos. El nuevo discípulo, que se juntaba a los cristianos en su pueblo o ciudad, se encontraba por ese mismo hecho en el seno de una sociedad de hombres y mujeres unidos entre sí no sólo por su fe y culto comunes, sino además por cierta buena voluntad general e interés de unos en el bien de los otros, Fil 2, 4, *una mutua ayuda en la que el convertido iba a participar.* Al recibir mucho de ellos, se sentía impulsado a dar él también, 1 Pe 4, 8-11: para entrar en esta nueva vida, donde el principio, si la práctica no siempre, era mirar no por los propios intereses, sino por los de Jesucristo; cf. Fil 2, 21. Pero, aun después de haberse dado cuenta del amor del Padre, revelado en Cristo, a pesar de su nuevo amor por Cristo y de sus esfuerzos para revestirse del espíritu, que era suyo, y a pesar también de los apremios y auxilios del Espíritu Santo, que eran innegables, descubría, fuertemente encastillado en él, al hombre viejo y las críticas y murmuraciones mutuas, cuando no las disputas abiertas, 1 Cor 1, 11, etc.; 2 Cor 12, 20; 1 Pe 2, 1 (cf. Sant 4) —por mencionar sólo las faltas menos graves— surgían fácilmente. Sólo al ver la vida cotidiana de los cristianos que les rodeaban en un marco más amplio, podía él defenderse contra esa vida de la carne, ese espíritu del mundo que él, para su bien, había creído dejar detrás de sí. Esta defensa le era facilitada por la audaz doctrina que completaba lo que ya conocía sobre su unión con Dios por Cristo en el Espíritu Santo y que establecía para todos el principio de la unidad en la caridad, la práctica positiva de la «paz» en medio de ellos. Y del hecho de que él vivía ahora por la vida de Cristo, más bien que por sus propias y desvalidas fuerzas, se seguía naturalmente el corolario de que sus compañeros cristianos vivían también por esa misma vida, y que él y ellos vivían *todos* «en Cristo».

b La realidad de lo que antecede, de suyo tan misterioso y que se sustrae a la mente del hombre natural (*ψυχικός*), como la realidad *de la unión personal con Cristo, era inculcada a base de variadas* metáforas. Ninguna de ellas, separadamente, expresaba toda la verdad, y sólo convergían en un punto; sin embargo, todas ofrecían un inmenso campo para la meditación, la gratitud y la alegría, y al mismo tiempo un estímulo para obrar, lo cual, a su vez, redundaba en una comprensión más profunda del misterio. Se postulaba la existencia de la unidad fundada en la caridad y, de hecho, esta unidad existía ya, en su raíz, no sólo entre los cristianos que conocía, sino entre todos los cristianos, dondequiera que estuviesen, pues todos estaban «en Cristo»: formaban el cuerpo viviente de Cristo, y cada uno estaba unido a Él por su Espíritu, y todos estaban unidos entre sí como **miembros de su cuerpo**, siendo Él su cabeza, que continuaba viviendo su vida en y a través de ellos. Si cada uno personalmente debía crecer a semejanza de Aquel que era la imagen del Dios invisible, Col 1, 15, así cada uno también debía crecer dentro de su cuerpo, cooperando al bien de la totalidad de los miembros. Este proceso

se continuaba todo el tiempo y debía seguir realizándose; purificación, **635b**
mortificación de la carne (si el espíritu no quiere perecer por la acción de sus enconados enemigos) y, en todas las actividades, mayor docilidad al Espíritu, que habitaba en cada uno de los creyentes, conforme a las capacidades de cada uno y a las necesidades de los demás miembros; proceso que nunca se acabaría porque su fin era la representación de Cristo en la perfección del orden que prevalece entre sus miembros, madurez ésta que tenía por medida la perfección inmaculada de Cristo mismo; cf. Ef. 4, 13.

La expresión del misterio en la fórmula: «cuerpo *de Cristo*» fué debida a San Pablo. Para una detallada discusión de su origen y significado, cf. L. MALEVEZ, S. I., *L'Église corps du Christ*, en «Science Religieuse» (título de RSR durante la segunda guerra mundial; 1944) 27-94.

La misma realidad fué representada por otras dos metáforas íntima- **c**
mente relacionadas con la primera y que, implícitamente, se completan entre sí: la de **un edificio** —y en especial un santuario como el santo de los santos— y la de la esposa de Cristo. La asociación de la idea del cuerpo de Cristo con la de un edificio sagrado se remonta, al parecer, a Cristo mismo. Sería muy difícil saber lo que realmente se ocultaba en las frases mutiladas que los falsos testigos atribuyeron a Cristo, Mt 26, 61; Mc 14, 58; pero Juan, con las palabras, nos da al propio tiempo su significado: «Destruid este *santuario* y en tres días lo reedificaré», Jn 2, 19, «...hablaba del *santuario* de su cuerpo», 2, 21 (cf. A. M. DUBARLE, O. P., *Le Signe du Temple* [Jn 2, 19], RB 48 [1939] 21-44).

El recuerdo de estas palabras, 2, 22, permitió a los primeros cristianos descubrir nuevos aspectos de la naturaleza de los lazos sagrados que los unían entre sí, aparte y más allá del conocimiento que les proporcionaba la idea de ser miembros del cuerpo de Cristo. El Espíritu, derramando torrentes de amor sobre sus corazones, Rom 5, 5, y Gál 4, 6, les sugería ya que cada uno de ellos era santuario del Espíritu Santo, 1 Cor 3, 16-17; 2 Cor 6, 16-18 (en 1 Cor 6, 19, sus propios cuerpos); y ahora se contemplaban a sí mismos como piedras vivas modeladas y ajustadas entre sí para edificar y adornar un nuevo *santuario* (*ναός*, no *ἱερόν*); y todas las asociaciones de la palabra debían proporcionar a judíos y gentiles una nueva idea del carácter sagrado de sus mutuas relaciones implícitas ya, aunque bajo otro aspecto, en la idea de miembros del cuerpo de Cristo (cf. Ef 2, 14-22: judíos y gentiles, reconciliados en la carne de Cristo —formando un solo cuerpo—, edificados juntamente sobre y en Cristo para formar un santuario sagrado, habitación de Dios; cf. también y especialmente 1 Pe 2, 5, en su contexto). Así, pues, en su común desarrollo, los cristianos podían contemplar a Cristo trabajando en la reedificación del santuario de su cuerpo (en Jn 2, 19, y Rom 4, 25, se emplea la misma palabra [*ἐγείρω*] para significar la erección del santuario y la resurrección de Cristo [de entre los muertos] para nuestra justificación [*δικαίωσιν*, no *δικαιοσύνην*]), y como conocían que la vida de Él estaba en ellos, debían colaborar con Él en esa edificación. La idea vino a ser tan familiar para expresar toda influencia para el bien que ellos podían

635c ejercer entre sí, que la palabra «edificación» llegó a adquirir este significado puramente espiritual. Más adelante trataremos de algunos de los modos que sirvieron para inculcar en sus mentes la idea de edificación (cf. PRAT I, 335-345, trad esp., y § 660).

d El peligro de una especie de «pancristismo» debido a la idea de considerarse «miembros de Cristo» era probablemente bastante remoto: de hecho se eliminaba al insistir en que Cristo era la cabeza del cuerpo, y en que entre todas las piedras que servían para la construcción del santuario, Él era la que coronaba la cumbre (cf. KTW 792-3, ἀκρογωνιαῖος, y especialmente PEQ, jul.-oct. 1946, 103-15, EDWIN E. LEBAS, *Was the Corner-Stone of Scripture a Pyramidion?*, para las abundantes implicaciones que el sentido real entraña. Esta combinación de identidad y diversidad es quizás más destacada en la metáfora de la **«esposa de Cristo»** (cf. Is 62, 5; Os 2, 19-20, y MALEVEZ 81 [§ 635*b*]). No era raro en el AT expresar la relación de Dios y su pueblo escogido mediante la imagen de un matrimonio, pero la metáfora se limitaba en la práctica a evocar la ideas correlativas de un Dios celoso y de Israel fiel o adúltero. Que Cristo fuera la cabeza de un cuerpo constituído por los cristianos sugirió un desarrollo mucho más rico de pensamiento, que relegaba a un plano secundario la antigua imagen (sin embargo, cf. 2 Cor 11, 2-3); la esposa estaba sometida al esposo como a su «cabeza», 1 Cor 11, 3; Ef 5, 23, y sin embargo él la consideraba como «hueso de sus huesos y carne de su carne», Gén 2, 23, ya que los dos estaban «en una carne», ibid. 24. Del mismo modo, mientras los cristianos estaban sometidos como un todo a Cristo en cuanto cabeza, al mismo tiempo, debían comprender que, como «miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos», eran objeto de su especial amor y de su propio sacrificio en la purificación de sus almas realizada por Él; cf. Ef 5, 22-32.

e Estas concepciones altamente espirituales —a las que se podría añadir la relación de la vid a los sarmientos (que si bien sólo es registrada por San Juan, Jn 15, 1 ss, no por esto se sigue que la recordara él solo)— no quedaban relegadas a la esfera de la especulación, sino que debían entrar en el ámbito de su vida práctica de cada día. No hay duda de que, aplicadas a la vida judía o a la vida pagana, por sí solas significaban una verdadera revolución en las respectivas ideologías y conductas: pero, por añadidura, anulaban el antagonismo histórico que dividía al mundo judío y al mundo pagano. El exclusivismo racial, la conciencia de una tradición cultural de origen divino, el nivel moral más elevado, todo esto hacía que los judíos considerasen como «pecadores», por excelencia, a los no judíos; cf. Gál 2, 15; mientras tanto el mundo greco-romano coetáneo consideraba a los judíos, en el mejor de los casos, como algo perjudicial por su estrechez de miras, y, en el peor de los casos, como la hez de la tierra. Ambos debían ahora aprender a vivir unidos «en Cristo», pues Cristo había **roto la barrera** que los separaba, había sustituído su secular antagonismo por su paz, y les había unido a Dios por su sangre derramada en la cruz y formado de los dos un nuevo hombre por su reconciliación mutua en su cuerpo, Ef 2, 13-16. Ellos deben enfrentarse al mundo como un solo hombre: el mundo antes conocía al «judío», ahora debe conocer al «cristiano».

La importancia de esta unidad cristiana se manifiesta en el lenguaje mismo del NT. Un estudio del empleo de la palabra «comunión» bastará para demostrar cuán viva era esa idea desde el principio, y cuán hondamente se enraizaba dondequiera que la Iglesia empezara a establecerse. 635f

Los diversos sentidos de «comunión» — Los que se unieron a la comunidad de pentecostés se encontraron con el hecho de participar de una **vida en común:** «Perseveraban en la enseñanza de los apóstoles y en la *comunión: la fracción del pan y las* oraciones... Y todos los que creían vivían unidos y tenían todos sus bienes en común», Act 2, 42 y 44. En el día conmemorativo de la entrega de la antigua ley, el Espíritu Santo les enseñó el significado del nuevo mandamiento de Cristo: «que os améis unos a otros como yo os he amado», Jn 15, 12. Como diría San Pablo: «El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que hemos recibido», Rom 5, 5 (*ἐκχέω*, como en Act 2, 17; 33*a*; Tit 3, 6; cf. Jl 2, 28). En las descripciones de la primera congregación aparece constantemente la palabra «unánimes», Act 1, 14; 2, 46; 4, 24; 5, 12; 15, 25; cf. MMV, *ὁμοθυμαδόν*. De la unión interior del corazón y del alma, 4, 32, brotaba la unión exterior: vivían «todos unidos» (*ἐπὶ τὸ αὐτό*, 2, 44 y 47), cumpliendo y ejemplificando aquella perfección en la unidad por la que el Señor había muerto y orado, Jn 11, 52; 17, 23; 1 Jn 5, 8; cf. DBV(S) *Église*, 600-1. Él la había pedido «para que el mundo conozca que tú me enviaste», Jn 17, 21 y 23. El espectáculo de esta congregación unida que vivía, como sus discípulos, una vida común en la fe, la oración, el sacrificio, las alabanzas, el amor y las prácticas de caridad bajo la dirección de los apóstoles, confirmaba el testimonio de la predicación y milagros de éstos hasta el punto de ganar «*aceptación entre todos los pueblos*», y de añadir el Señor cada día nuevos convertidos «*a la misma unidad*», Act 2, 47; cf. 5, 13*b*; Pe 2, 12; 3, 16. 636a

Las palabras «comunión» (*κοινωνία*), «compañero» (*κοινωνός*), el verbo «tener comunión en» o «participar en algo indivisible» (*κοινωνέω*) y su sinónimo «participar con los que también participan» (*μετέχω*) y derivados (cf. Lc 5, 7 y 10; 2 Cor 6, 14; Heb 2, 14; MMV 350, 351, 405, 406; KTW III, 789-810, y especialmente el profundo estudio de *L. S. THORNTON, *The Common Life in the Body of Christ)* los traducimos en nuestras versiones, por comunidad, comunión, comunicación, participación, miembros, participantes, partícipes, copartícipes, etc. Esta variedad de acepciones refleja los matices de significado que sugieren los contextos, pero la insistencia en repetir tales palabras atestigua hasta qué punto su significado se difundía al compás de la expansión de la vida cristiana. Podemos seguir el proceso de esta expansión desde el momento en que Pedro, con Santiago y Juan, sus «copartícipes» en la pesca, lo abandonan todo para seguir el llamamiento de Jesús, Lc 5, 7 y 10, hasta el punto en que Pedro dice a los cristianos que, según las promesas del que nos llamó, hemos llegado a ser «*copartícipes*» de la naturaleza divina, 2 Pe 1, 3-4; cf. CHAINE, *Les Épîtres Catholiques*, 40-3. Porque todo pertenecía a aquellos que son de Cristo: Pablo, Pedro, el mundo, la vida, la muerte, las cosas presentes y las futuras, 1 Cor 3, 22 y 23. b

636c **La «comunión» de los cristianos** era, por tanto, mucho más profunda que la «comunidad» de bienes existente en ciertas hermandades de filósofos. «Era la participación en una vida común, cuya fuente era Dios mismo», THORNTON, 6. Era una comunión o participación con Cristo y de unos con otros en todas las cosas divinas y humanas. La comunión de vida con Cristo es «la idea maestra y casi, pudiera decirse, la única idea» de la primera Epístola de los Corintios, «llamados por Dios a la *comunión* de su Hijo», 1 Cor 1, 9 (cf. ALLO, *Sec. ép. aux Cor.*, 343). Por eso era «comunión en el Evangelio», Fil 1, 5 (cf. 1 Cor 9, 23); «comunión de espíritu», Fil 2, 1 (cf. Heb 6, 4); «comunión de fe»; Flm 6 (cf. Tit 1, 4; Rom 1, 12); «comunión en los sufrimientos de Cristo», Fil 3, 10; 1 Pe 4, 13 (cf. 2 Cor 1, 7). Participaban en común de Cristo mismo, Heb 3, 14, y de su promesa, Ef 3, 6; de su gracia, Fil 1, 7 (cf. 1 Cor 10, 30), de su vocación celestial, Heb 3, 1, de la salvación, Jds 3, de la experiencia de la tribulación, Heb 12, 8; Ap 1, 9, de los sufrimientos, tentaciones y consolaciones mutuas, 2 Cor 1, 7; Fil 4, 14; Heb 10, 33, de su propio apóstol, Flm 17, de su obra de apostolado, 2 Cor 8, 23, y de su futura gloria, 1 Pe 5, 1. Existía una comunión con el pecado, que se corresponde con la otra y que, por contraste, la ilumina, Mt 23, 30; Ef 5, 5-11; 1 Tim 5, 22; 2 Jn 11; Ap 18, 4. En ella no debían participar los cristianos: «Porque ¿qué *consorcio* hay entre la justicia y la vida *licenciosa?* ¿qué *comunidad* entre la luz y las tinieblas?», 2 Cor 6, 14; «Si dijéramos que vivimos en *comunión* con Él y andamos en tinieblas mentiríamos... pero si andamos en la luz, como Él está en la luz, entonces estamos en comunión unos con otros», 1 Jn 1, 6-7.

d Por la comunión con los enviados de Cristo entraban ellos en **comunión con las mismas personas divinas:** «Lo que hemos visto y oído», afirma San Juan remontando su mirada a Cristo como principio de la vida en su existencia eterna y en la encarnación, «os lo anunciamos a vosotros a fin de que viváis también en *comunión* con nosotros. Y esta *comunión* nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo», 1 Jn 1, 3. De este modo se cumplía la oración de Cristo: «para que sean uno en nosotros», Jn 17, 21; cf. 1 Jn 5, 20. Y, puesto que Cristo está en nosotros mediante el Espíritu que nos comunica, Rom 8, 9, y 10, los que comunican con Cristo, Heb 3, 14, comunican con el Espíritu Santo, 6, 4. Por eso desea San Pablo a los corintios: «que la gracia de Nuestro Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la *comunión del Espíritu Santo* sean con todos», 2 Cor 13, 13.

e Volviendo ahora a la comunidad primitiva vemos cómo la comunión espiritual era fuente de la temporal: «La muchedumbre de los creyentes tenía sólo un corazón y un alma, y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común... Ni había entre ellos indigentes», Act 4, 32 y 34*a*. La comunión halló una expresión en la **comunidad de bienes** que socorría las necesidades de todos. El **«comunismo» cristiano** fué fruto del amor, no de la imposición. Su voluntariedad se manifiesta en los ejemplos aducidos: la generosidad de Bernabé, y el fraude de Ananías y Safira, 4, 36—5, 10. Las palabras de Pedro a Ananías lo expresan perfectamente: «Sin venderla tuya era, la propiedad, y vendida quedaba a tu disposición el precio», 5, 4.

Por otra parte, tales ejemplos de generosidad son señal evidente de una comunión genuina. **636e**

Queda ahora por decir algo sobre la **universalidad** de esta **comunión.** **f**
Aunque el camino lo abrió San Pedro con la admisión al bautismo de Cornelio y los gentiles que estaban con él sin imponerles la ley mosaica, los judaizantes parecen haber interpretado el caso como excepcional. Pero cuando Pablo y Bernabé vinieron a consultar a los apóstoles sobre su misión entre los gentiles, Santiago, Cefas y Juan «nos dieron a mí y a Bernabé la mano derecha en señal de *comunión:* para que nosotros nos dirigiéramos a los gentiles, y ellos a los circuncisos», Gál 2, 9. Este momento crucial en la historia de la expansión de la Iglesia proclamó la **comunión del gobierno** (en el sentido en que decimos de los obispos que están o no están en comunión con la Sede apostólica), pues, mientras las esferas del apostolado eran diferentes, la autoridad apostólica era común. Aquéllas parecen haber sido meramente geográficas: los demás apóstoles, al menos por entonces, debían continuar trabajando en Palestina, mientras que San Pablo partía para tierra de gentiles. Pero el gesto de comunión fué decisivo, ya que manifestó «las riquezas de la gloria del misterio» que Pablo predicaba a los gentiles, misterio «revelado ahora a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu [de Dios]... de que los gentiles van a conseguir la misma herencia para participar del mismo cuerpo, de las promesas divinas por Cristo Jesús, mediante la predicación del Evangelio», Ef 3, 5 y 6. Como un olivo silvestre injertado en el tronco judío, participaban de la raíz y las riquezas del olivo, Rom 11, 17. La comunión era visible y universal.

De esta comunión manaba inmediatamente un torrente de caridad **637a**
universal y práctica, una «coparticipación» como en la comunidad primitiva. Los demás apóstoles se limitaban a pedir a Pablo que «se acordase del pobre», es decir, de los cristianos de Jerusalén que entonces padecían gran pobreza, «lo cual —añade el Apóstol— es lo que yo mismo me había propuesto hacer», Gál 2, 10. En consecuencia, se embarcó en una de las mayores empresas de su carrera, «la coronación de su obra en oriente». ¿Por qué este gran misionero, con todo el mundo por conquistar para Cristo, había de gastar tanto tiempo y arriesgar su vida por una colecta? Porque ello manifestaba y alentaba la «comunión» de la Iglesia universal, puesto que encarnaba la caridad evangélica y el oficio sagrado (*λειτουργία*) que los gentiles debían a la madre Iglesia, y los conquistaba para la gratitud «por cuanto... glorifican a Dios a causa de la sumisión de vuestra fe al Evangelio de Cristo y por la sinceridad de vuestra comunión con ellos y con todos», 2 Cor 9, 13; cf. ALLO, *in loc.*, y en RB 45 (1936) 529-37, *La portée de la collecte pour Jérusalem dans les plans de S. Paul.* No es extraño que San Pablo hable de esa colecta en cuatro epístolas y predique tan hermoso «sermón de la caridad» acerca de ella, 2 Cor 8, 4–9, 13; cf. Gál 2, 10; 1 Cor 16, 1-4; Rom 15, 25-28; Act 24, 17. Esta colecta tuvo carácter totalmente voluntario, y San Pablo, con perfecto realismo espiritual, la llamó «una comunión»: «*Macedonia y Acaya han tenido a bien hacer una comunión a beneficio de los pobres que hay entre los santos de Jerusalén... y realmente son deudores suyos.*

637a *Ya que, si los gentiles han tenido comunión con ellos en sus bienes espirituales, deben también ellos servirles* [λειτουργῆσαι] *con sus bienes materiales*»; Rom 15, 26-28; cf. 1 Cor 9, 11; 2 Cor 8, 4. En la comunión se encuentra la delicadeza de la caridad cristiana: sólo por la fe, los pobres de entre los santos se han hecho acreedores del rico, y es un gran privilegio para el rico servir al pobre, como lo fué para los filipenses ayudar a San Pablo, Fil 4, 14 y 15, *συγκοινωνήσαντες*. Se enseñaba a los cristianos la práctica de esta «comunión» con sus maestros, y de unos con otros, Gál 6, 6; Rom 12, 13; 1 Tim 6, 18; Heb 13, 16.

b «Ellos perseveraban... en la *comunión: la fracción del pan*», Act 2, 42. **El manantial de la «comunión»**, el vínculo de la caridad cristiana, es **la participación común en el sacrificio y banquete eucarístico**, cf. §§ 652*g*-653*d*. Como perfeccionamiento de la incorporación con Cristo y de unos con otros que se inicia en el bautismo, constituye el signo y la fuente de la comunión de la congregación. Porque Cristo estaba verdaderamente presente bajo el signo (cf. 1 Cor 11, 24, 25 y 27), ellos entraban en comunión con Él (cf. Jn 6, 56), el alimento que los hacía unos: «El cáliz de bendición que bendecimos ¿no es la *comunión* de la sangre de Cristo? El pan que partimos ¿no es la *comunión* del cuerpo de Cristo? *Porque uno es el pan, nosotros somos en nuestra multitud un solo cuerpo, pues todos participamos del único pan*», 1 Cor 10, 16 y 17; cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Filadel.*, 4; *Esmirn.*, 7, 1; *Didakhé*, 9, 4. San Pablo pone esto en contraste con la «comunión» de los judíos en sus altares al comer el sacrificio y con la «comunión» de los paganos con los demonios, al comer los sacrificios ofrecidos a los ídolos, 1 Cor 10, 18-21; cf. Heb 7, 13. «La unidad del cuerpo místico es el fruto del verdadero cuerpo que nosotros hemos recibido», SANTO TOMÁS DE AQUINO, ST III, q 82, art. 9, ad 2.

c Por esto, San Lucas, discípulo de San Pablo y escritor muy cuidadoso, yuxtapone la «comunión» y la «fracción del pan», Act 2, 42. Las dos expresiones se incluyen y se explican recíprocamente: la «comunión» tiene su centro activo en la «sagrada Comunión», y la «sagrada Comunión» se expande «en comunión». En Jerusalén, donde el cenáculo no era ya suficiente, los apóstoles fueron de casa en casa (cf. 5, 42), y la celebración de la Eucaristía iba acompañada de la coparticipación en los alimentos ordinarios de un ágape; cf. § 652*f*. «Partiendo el pan de casa en casa, *tomaban su parte de alimento* con gozo y alegría», 2, 46. La Eucaristía, celebrada por primera vez en una cena, impartía su «comunión» al alimento participado en común.

d Resumiendo: el mensaje evangélico de amor se cifra en la idea de la «comunión» de los cristianos, extendida a toda clase de relaciones de la vida humana. Fruto perfecto del sacrificio del calvario, amor derramado por el Espíritu Santo, esta comunión de los fieles en Cristo y con Cristo y entre sí dió origen a la caridad universal de la Iglesia. Comprendía igualmente la vida del Espíritu que tiene comunión con las personas de la Santísima Trinidad y la caridad práctica que se extendía al necesitado, cf. 1 Jn 3, 17; Sant 2, 15 y 16. Nutrida por el Evangelio y por la Eucaristía, la unión del amor en cada congregación de fieles y en toda la Iglesia vigorizó el signo de la unidad de fe.

Pero no era muy claro el modo de llevar a la vida práctica todas 638a
estas ideas espirituales. Para presentar un frente común de batalla al mundo eran, por lo menos, necesarias unas normas generales de conducta. ¿Cómo tenían que portarse los hasta entonces paganos con sus amigos aún no convertidos? ¿Cómo debían tratar los judíos cristianos a los demás miembros de su raza? ¿Y cómo debían considerar unos y otros las costumbres y prácticas sociales que los demás deseaban conservar dentro de la nueva unidad en Cristo? Que esta nueva unidad presentaba **problemas innumerables,** insolubles para el neófito, puede verse en las cuestiones acerca de la manducación de las carnes previamente ofrecidas a los ídolos, p.e., 1 Cor 8-10, y en la cuestión del mantenimiento de las prohibiciones rituales judías dentro del cristianismo, Act 10-11; 15 y especialmente Gál 2.

Pero el neófito no quedó abandonado a sus fuerzas: si con la b
nueva fe su vida había recibido nueva orientación, esto no agotaba la ayuda y guía que podía esperar de los miembros del cuerpo al que había sido admitido. No eran ciertamente los miembros que primero pudieran salirle al paso los encargados de esa labor, sino aquellos reconocidos entre ellos con poder para decidir cuestiones, a quienes se dirigían para la perfecta interpretación del Evangelio de Cristo. Si era natural que el neófito buscase la **dirección** de los demás, no era de extrañar que los ya cristianos considerasen a algunos de entre ellos como con derecho a ejercer la autoridad sobre el resto. La idea de contribución total a la formación del cuerpo de Cristo suponía todo lo contrario al igualitarismo: si bien todas las partes del cuerpo son dependientes entre sí, unas, sin embargo, gobiernan a las otras, o bien contribuyen a vincular las demás dentro de un todo, como hacen «las junturas y *ligamentos*» en el cuerpo humano, Col 2, 19, que aseguran, a través de la continuidad vital con la cabeza, el crecimiento armonioso del hombre completo; cf. Ef 4, 12-16. Todos podían participar en la vida del todo, y cuando el neófito veía cómo las diversas funciones eran ejercidas por los diferentes miembros de la comunidad, se sentía animado por los maestros para buscar su lugar apropiado en relación con el resto. ¿Cuál era *su* carisma, el don especial comunicado por el Espíritu Santo, que él habría de emplear para el bien común? Porque la unión en la que él había entrado no era algo estático, sino que el desarrollo y el crecimiento le eran esenciales, y él debía contribuir a ellos en compañía de los demás.

Los carismas — La dirección del **Espíritu Santo** ha sido continua desde 639a
el principio, bien en manifestaciones súbitas, bien de una manera persuasiva, completamente interior; la acción del divino Espíritu se adapta a los tiempos, lugares, personas y circunstancias. Se había dado la gran transformación de pentecostés, el viento, las lenguas de fuego, heraldos de la nueva intrepidez de los doce, que predican sin temor a los judíos de todo el mundo el significado del asesinato judicial cometido por sus jefes, sólo unas semanas antes, en aquel mismo lugar. La conversión instantánea de tres mil completaba la manifestación externa de la acción del Espíritu. Existían los milagros hechos en el nombre de Cristo (Act *passim)* que frecuentemente acompañaban y confirmaban al primitivo apostolado; existían también las

639a visiones, tales como las de Esteban, Act 7, 55, las de Pedro, Act 10, 9-16, y las de Pablo, Act 9 (cf. Act 22; 26), quien, más de una vez, fué guiado por el Espíritu Santo en sus campañas apostólicas; Act 13, 2-4; 16, 6, 7 y 9-10; 20, 22-23 (cf. 21, 4 y 10-14); cf. también 18, 9-10; 19, 21; 23, 11; 27, 23-24. Otras manifestaciones externas tenían lugar en el acto de la confirmación, dispensación por excelencia del Espíritu Santo, Act 8, 14 ss; 19, 6 (cf. 10, 44 ss), por no mencionar los exorcismos sobre los espíritus malos, Act 8, 7 y 13; 16, 16 ss; 19, 13 ss; cf. 5, 1-11; 13, 8-11. No cabía predecir estas maravillas, y, a primera vista, podía parecer que respondían a una elección puramente casual por parte del Espíritu Santo, de los instrumentos humanos, llamados a realizarlas. Sin embargo, podemos advertir, al punto, que la gran mayoría de los casos «ocurrieron» por mediación de los apóstoles, especialmente mediante Pedro y Pablo; otros intermediarios eran excepcionales, y en esos casos estaban de algún modo asociados con los apóstoles,

b Pero la característica principal de todas estas intervenciones extraordinarias del Espíritu era que, aunque de momento atrajera la atención hacia la persona de los que eran sus instrumentos, sin embargo su efecto total redundaba en provecho de la comunidad de los fieles, que aumentaba en número o en fervor. Por una sencilla transición de pensamiento el mismo término fué aplicado a cualquier actividad o cualquier don que beneficiara a la comunidad como un todo. Precisamente ésta sería la característica que distinguía la actividad del Espíritu de las manifestaciones de origen dudoso y falso. Por eso podemos definir estos dones (o **carismas**) como funciones ejercidas continua o momentáneamente, que, extraordinarias o no, tendían por su misma naturaleza a la edificación del cuerpo de los fieles, local o universalmente. Es un error limitar esta palabra, como hacen muchos exegetas modernos, a las manifestaciones extraordinarias, y sobre todo negar su aplicación a las funciones ejercidas en virtud de un oficio desempeñado por elección o nombramiento. Tenía una finalidad más amplia, como muestra el análisis de la doctrina de San Pablo sobre esta cuestión.

c Por tanto, *(a)* los *carismas* no eran solamente dones extraordinarios: p.e., en la lista de Rom 12, 6 ss, se mencionan «el que exhorta» (*ὁ παρακαλῶν*), «el que dispensa» (*ὁ μεταδιδούς*), «el que muestra misericordia» (*ὁ ἐλεῶν*), «el que preside» (*ὁ προϊστάμενος*), 8. El confortar, dar limosna, hacer obras de misericordia pueden ser inspirados por el Espíritu de Cristo sin que para ello se requieran manifestaciones preternaturales; cf. 1 Pe 4, 11. Así también la «presidencia» de una comunidad cristiana. «Aun aquellos carismas esencialmente extraordinarios —como la profecía— no lo eran en el mismo grado en todas sus manifestaciones. Cuando el profeta ejercía la *οἰκοδομή* (edificación), la *παράκλησις* (exhortación) y la *παραμυθία* (consolación), 1 Cor 14, 3 —que eran sus funciones más comunes—, el empleo de sus carismas se reducía al simple cumplimiento de su oficio de predicador» (A. LEMONNYER, O. P., art. *Charismes* en DBV(S) 1, 1241). De hecho, y a menos que se admita esto, nosotros tendríamos la predicación del *κήρυγμα* (alegre nueva de la intervención de Dios por la

venida, muerte y resurrección de Cristo y de la διδαχή (instrucción de los fieles en el nuevo modo de vida concorde con esta nueva), pero no tendríamos constancia del sermón ordinario de exhortación y de consuelo, tan requerido y apreciado aun por los más instruídos entre los fieles. El profeta raramente predecía el futuro, y menos raramente aún se veía inspirado realmente por mensajes extraordinarios de Dios, pero de ordinario se dedicaba al oficio de edificar a la asamblea cristiana con homilías o pláticas exhortativas de las Escrituras. 639c

Esta distinción es sumamente importante bajo varios aspectos. d
Así como la dirección especial que San Pablo recibía del Espíritu Santo en sus viajes no le dispensaba de «hacerse sus planes por sí mismo», así el carisma de la **profecía** era recomendado como algo digno de ser deseado, y, por tanto, como algo para lo cual podía uno prepararse y que podía practicarse sin que por ello fuera necesario, bajo el impulso del Espíritu Santo, alcanzar el estado de éxtasis o enajenación. El hecho de que los profetas estuvieran sujetos a inspección de otros (cf. 1 Cor 14, 29, y ALLO, ibid.) sugiere la posibilidad de que en ciertos casos asumieran tales funciones en virtud de iniciativas puramente humanas, de lo cual serían indicio las advertencias de nuestro Señor contra los falsos profetas, Mt 7, 15; 24, 11 y 24; Mc 13, 22, reiteradas más tarde por San Pablo, Act 20, 29-30, etc.; cf. 1 Tim 4, 1-2; 6, 3-5 y 20. Si puede, pues, ejercerse un verdadero carisma del Espíritu permaneciendo la conciencia plena de la propia iniciativa, y si su origen sobrenatural no se manifestaba necesariamente en sus efectos externos, era también posible el engaño e incluso la malicia al proferir «profecías falsas», no siempre fáciles de descubrir.

Y esta posibilidad era aún más clara en el carisma llamado de e
«lenguas». Éste, más que ningún otro carisma, le costó a San Pablo no pocos desasosiegos, 1 Cor 12-14. Su nombre y algunas de sus características hicieron que se identificase con el don de lenguas dado a los apóstoles el día de pentecostés, Act 2. Pero un estudio más profundo de las palabras de Pablo y del uso casi técnico de la palabra γλῶσσαι en aquella época prueban cómo las lenguas extranjeras no tienen nada que ver necesariamente con este carisma; cf. ALLO, *Première Épître aux Corinthiens*, excursus XV, 374-84, y com. Un sermón dirigido a una congregación de cristianos en una lengua extraña no llevaría al visitante casual sin instrucción o al infiel a tratarles como locos, 1 Cor 14, 23. Era más bien un estado aparentemente extático en el que se proferían voces articuladas o inarticuladas, cuyo sentido general podía adivinarse (oración, acción de gracias, etc.) pero no su sentido determinado y preciso. Las γλῶσσαι, estrictamente hablando, no eran expresiones extranjeras o mágicas —que nadie pudiera entender— sino más bién palabras raras, pocas veces o nunca empleadas, expresiones arcaicas de dialectos, neologismos, composiciones sorprendentes, circunlocuciones exageradas (ALLO, l.c. 379, 381). El afán exhibicionista, el recuerdo de ciertos estados similares de enajenación extática en la religión de los misterios paganos, los ataques de pura histeria podían llegar a producir el efecto de una parodia del carisma místico auténtico. De ahí que San Pablo se muestre tan deseoso de que se limiten mucho esas manifestaciones, y recalque

639e como más indispensable el don de caridad y mucho más beneficioso el de profecía, 1 Cor 14, 13 y 26-33; 13; 14, 1-5.

f El hecho de que el carisma de «lenguas» fuese, al menos en ocasiones, una extraordinaria manifestación de la acción del Espíritu, como el de «profecía», fascinó de tal modo a ciertos autores relativamente modernos, que identificaron todas las acciones del Espíritu con explosiones extraordinarias, y sostuvieron que la vida de la Iglesia primitiva estaba completamente guiada por tales intervenciones espirituales, de tal modo que ni la ley ni la razón desempeñaban ningún papel en su organización. La arbitrariedad de semejante «anarquía pneumática», como ellos la llaman, consta claramente si consideramos las listas de carismas enumerados por San Pablo o hasta, si se quiere, los pocos que hemos mencionado nosotros. El éxito que haya podido tener esta teoría se explica por el deseo de eliminar del «genuino» cristianismo toda idea de jurisdicción. Si hemos aludido a ella es porque aún hoy día quedan reminiscencias de la teoría en la mente de muchos, aunque, en verdad, la atención que le dispensamos no guarda proporción con la mínima importancia que pudieron tener tales fenómenos extraordinarios en la vida de la Iglesia primitiva. En nuestros relatos son pocas las alusiones a ellos, y, si se mantienen en la debida perspectiva, tienen una importancia real; pero aunque, lo mismo que los milagros, tuvieran entonces más importancia que hoy día en la vida de la Iglesia, se sometían a una estrecha intervención, se examinaban y estaban sujetos a regulaciones determinadas en cuanto a su ejercicio, aun por el hombre más carismático, el mismo apóstol San Pablo.

g *(b)* La discusión que precede ha sugerido indirectamente que las ocupaciones ordinarias —obras de caridad espiritual y temporal— se consideraban también como dependientes de los «dones» del Espíritu, y no hay razones para pensar que no se considerasen así cuando se ejercitaban de un modo ordinario como resultado de una designación completamente humana para un cargo, fuese por elección o por nombramiento. En ciertos casos, como en el de Bernabé y Saulo, no cabe duda de que intervenía un apremio especial del Espíritu Santo, Act 13, 2; pero no hay fundamento para pensar que esto fuera corriente o, aún menos, que fuese la regla general. Solamente ideas preconcebidas exigen que los nombramientos sean considerados como un sucedáneo de que se echaba mano cuando los dones carismáticos empezaron a disminuir, o ven una oposición entre tales nombramientos y la acción libre del Espíritu, entre oficio y carisma, como si el Espíritu Santo no pudiera hacer libremente de tales nombramientos una ocasión para conceder sus dones. Si no la elección de Matías, al menos la de los siete diáconos, puede aducirse como ejemplo, y sería muy temerario quien negase la existencia de carismas en los *πρεσβύτεροι* «*nombrados*» por Pablo y Bernabé «en cada iglesia», Act 14, 23, especialmente la del «carisma» anejo al «que *preside*», cf. § 639*c*. La consagración de Timoteo para el cargo fué una investidura formal, aunque la profecía (no sabemos de qué clase) hubiera preparado el camino: Pablo, ciertamente, consideraba el carisma que Timoteo había recibido como conferido por él mismo, cuando presidía a los

presbíteros, en la imposición de manos que le hicieron, 2 Tim 1, 6; 1 Tim 4, 14; cf. C. SPICQ, o.c., 322-3. **639g**

h Estas reflexiones sobre las que volveremos al tratar del ministerio (§§ *656h*, *657h*), no deben entenderse como una disminución de las intervenciones directas y a veces extraordinarias del Espíritu. Si insistimos en la concreta realidad de algunos dones es únicamente para corregir la tendencia a situarlos todos en el plano de lo extraordinario y no para rebajarlos al rasero de lo común. Lo que se debe tener en cuenta, ante todo, es la *diversidad* de los dones: existían dones elevadísimos y los había también inferiores. Entre los más perfectos (más aún que el de «presidencia») estaban: «la *manifestación* de sabiduría [σοφία] por el Espíritu» y «la manifestación del conocimiento [γνῶσις] según el mismo Espíritu», 1 Cor 12, 8; aquella sabiduría que no era simple leche para niños, sino alimento sólido para «los mayores» en el Espíritu, aprendida del Espíritu Santo, manifestada en las palabras de enseñanza, incomprensibles, «locura» para el hombre natural (ψυχικός), 1 Cor 2, 6—3, 4, y ALLO, *in loc*. Esta «sabiduría» no consistía en el conocimiento de hechos desconocidos para la generalidad de los fieles (pues todos recibían del Espíritu la misma fe en las relaciones de Dios con los hombres en la persona de Cristo, junto con el bautismo dentro de su cuerpo, que no era un conocimiento esotérico), sino que consistía en una profunda penetración de los designios divinos y de la armonía de sus partes diversas, mediante la posesión de la inteligencia (νοῦς) de Cristo (cf. ALLO, *1 Cor*, excursus V, y com. a 1 Cor 2, 6—3, 4; § *634d*). Era el conocimiento más completo, pero no exhaustivo, de la fe, al cual debían aspirar todos: podía ser coronado con el carisma de la «manifestación» de esa sabiduría (λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως, 1 Cor 12, 8), por el cual las almas «adultas» podían hablar de los planes divinos con la mente del mismo Cristo, 2, 16, conformados a Él y, por ello, creciendo en la conformidad con Él.

III. LA SANTÍSIMA TRINIDAD

Existe una diferencia inmensa entre los cristianos primitivos y sus contemporáneos. No están confinados a las sombras de la ley o de las especulaciones de la filosofía griega o de los sistemas religiosos que no son más que símbolos del ciclo cósmico. Dios en persona ha entrado dentro de la historia humana, explicándola, alterándola y compendiándola, no sólo iluminando, sino transformando la vida y la fe del hombre. «En estos últimos días nos ha hablado por su hijo», Heb 1, 2; cf. Rom 16, 25; Ef 3, 5; Col 1, 26 s. **640a**

Dios no es ya, como para los fariseos, «une monade inféconde, isolée dans sa majesté», LAGRANGE, *Le Judaïsme* 590. Ni es sólo el único Creador, cuya espiritualidad, poder eterno y divinidad se manifiestan a la razón humana en la creación, Rom 1, 19 s; cf. Sab 13, 1-9; Act 14, 15 ss; 17, 22 ss. Por la revelación del «Hijo del Dios vivo», los hombres han sobrepasado el estadio en que le conocían sólo en unidad de esencia. Él es el Dios vivo, que vive sobre todo lo que «la **b**

640b carne y la sangre» pueden concebir; Mt 16, 15 ss; Jn 17, 6; Gál 1, 15 s; 1 Tes 1, 9 s; 1 Jn 1, 2. El NT es la revelación de un Dios en tres personas y de nuestra unión con Él. El misterio de la Santísima Trinidad es la «substantia Novi Testamenti», TERTULIANO, *Adv. Prax.*, 31.

c Desde ahora los cristianos son y se reconocen como **hijos del Dios vivo,** Rom, 9, 26; Os 1, 10; habitan en su casa, que es la Iglesia, 1 Tim 3, 15; en su ciudad, que es la Jerusalén celestial, Heb 12, 22; Ap 21, 2; cada uno es templo de Dios, 2 Cor 6, 16. La nueva ley descansa en la filiación a que los hombres han sido elevados. Nacidos del Espíritu por el bautismo, Jn 3, 5 s, «ahora hijos de Dios», 1 Jn 3, 1 s, son libres con la libertad ganada por Cristo para ellos, Gál 4, 21—5, 1; Jn 8, 36, «hijos en el Hijo», viviendo en Él su nueva vida trinitaria, p.e., Jn 15, 1 ss; Rom 6, 4; 8, 29; 1 Jn 5, 20.

d **El Hijo ha revelado su Padre** a estos hijos en el contexto de la propia vida de ellos, Mt 11, 25 ss; Lc 10, 21 s; 1 Cor 1, 24-31. Pueden decir «Padre nuestro» a quien sabe las necesidades que ellos tienen, porque el corazón tierno de un padre no es otra cosa que tipo del suyo, Mt 7, 11. Para ser verdaderamente sus hijos, deberán hacer el bien y ser perfectos como Él, perdonando como Él perdona, 5, 44-48. Pero el «amado», el Unigénito, reveló a su Padre como «mi Padre» no sólo en la vida de ellos, sino en la vida divina. Le glorificó al manifestar su nombre propio de «Padre» a sus nuevos hermanos «para que el amor con que tú me amaste pueda estar en ellos, y yo en ellos», Jn 17, 1-6 y 26; cf. especialmente CYR. ALEX., *In Ioh;* PG, 74, 497-501. A Él refiere el Hijo todas las cosas, p.e., Jn 6, 65; 8, 28; Ap 2, 28. Ahora le conocen tal como es, Aquel del que recibe nombre toda familia en el cielo y en la tierra, **el Padre que engendra un Hijo,** Ef 3, 14 s, 1 Jn 1, 3 El Espíritu del Hijo continúa revelándoles el Padre, enseñándoles a decir *Abba*, Padre, Gál 4, 4 ss; Rom 8, 14 ss. Él es el primer principio y el último de la obra redentora, p.e., 2 Cor 5, 8 ss. A Él debe darse toda alabanza, Ef 1, 3-14.

e Como el Hijo revela al Padre, así **el Padre revela al Hjio,** p.e., Mt 3, 17; 16, 17; 17, 5; 2 Pe 1, 17. El misterio del Padre es inseparable del del Hijo, Mt 11, 25 ss; Lc 10, 21 s; Jn 5, 23; 1 Cor 1, 30; 1 Jn 2, 23. «Yo estoy en el Padre, y el Padre está en mí», Jn 14, 11; 17, 21. En el Hijo vemos al Padre y, mediante Él, vamos al Padre, Jn 1, 18; 14, 4-14; Rom 5, 1 s. Ambos son revelados a la vez, porque el Hijo, en quien habita la plenitud de la divinidad, recibió del Padre todo lo que Éste tiene, Jn 5, 26; 16, 15; Col 2, 9.

f Pero el **misterio del Padre y del Hijo es revelado por el Espíritu Santo.** Éste procede de Dios y escruta las profundidades de la divinidad, 1 Cor 2, 10 ss. Glorifica y da testimonio del Hijo, Jn 15, 26; 16, 14; 1 Cor 12, 3. Recibido este «otro Paráclito», el «Espíritu de verdad» que el Hijo envía del Padre y el Padre envía en nombre del Hijo, los discípulos conocen que «Yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros», Jn 14, 16-20 y 26; 15, 26; 1 Jn 4, 2-6 y 13 ss. Porque este conocimiento es esencialmente un conocimiento amoroso. El conocimiento mutuo del Padre y del Hijo no puede separarse del amor con que el Padre ama al hijo y es amado por Él. Por eso los hombres pueden participar de ello sólo en la unidad del amor del

Espíritu Santo, quien derrama el amor de Dios en sus corazones, Rom 5, 5. Según la fórmula de una teología posterior, Él es el vínculo de amor en la Trinidad, la persona que es el amor mutuo entre el Padre y el Hijo. Él no es intermediario entre nosotros y el Hijo, porque el Hijo es el único mediador, pero, en cuanto Espíritu de amor, nos asimila a la unión del Padre y del Hijo; en otras palabras, Él perfecciona nuestra filiación adoptiva por el espíritu de amor filial, y de esa manera nos muestra que nosotros estamos en el Hijo y en el Padre, Gál 4, 6. En cuanto Paráclito, abogado, da testimonio a nuestro espíritu de que nosotros somos hijos de Dios e intercede por nosotros con gemidos inenarrables, Rom 8, 15 s y 26 s. Por eso, su presencia en nosotros son «las primicias» de la nueva criatura divinizada en el Hijo, 23; 2 Cor 1, 22; Ef 1, 14; y por contraste, prueba el pecado del mundo y derrota del demonio, Jn 16, 8-11. Esta comunicación del Espíritu, el amor de las Personas divinas, es el don supremo de Cristo glorioso a los suyos. Ella les hace capaces de comprender el amor divino y la invitación del Maestro al amor mutuo: «Estas cosas os he dicho para que mi gozo pueda estar en vosotros y vuestro gozo pueda ser cumplido. Éste es mi precepto, que os améis unos a otros como yo os he amado... Padre justo... yo les di a conocer tu nombre, y lo haré conocer, para que el amor con que tú me has amado pueda estar en ellos y yo en ellos», 15, 11 s; 16, 20 ss; 17, 25 s; Rom 8, 9; BOUYER, 134-40, que seguimos muy de cerca en la presente exposición. **640f**

El NT tiene siempre presente **el orden de las personas divinas,** pero aborda el misterio de sus recíprocas relaciones, descendiendo del Padre o ascendiendo a Él, desde varios puntos de vista: «Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y me voy al Padre», Jn 16, 28. «Envió Dios a *nuestros* corazones el Espíritu de su Hijo, gritando: ¡Abba, Padre!», Gál 4, 6. Por el Hijo tenemos nosotros acceso en Espíritu al Padre, Ef 2, 18, y San Pablo se volverá de Aquel mediante el cual descienden todas las gracias, a su fuente en el amor del Padre, y de allí a su comunicación en el Espíritu: «La gracia del Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la *comunión* del Espíritu Santo sean con todos vosotros», 2 Cor 13, 13. **g**

Nosotros **participamos de la naturaleza divina,** 2 Pe 1, 4. Como el Padre tiene la vida en sí mismo, Él ha concedido al Hijo el tener la vida en sí mismo y dársela a quien le plazca, Jn 5, 21 y 26; cf. 1, 4. Nosotros tenemos esa vida en el Hijo, 1 Jn 5, 11 s, en cuya vida seremos salvados, Rom 5, 10. Él la comunica y alimenta por el don de sí mismo en la Eucaristía, Jn 6, 40 y 57 s. Crece constantemente, 2 Cor 2, 16. Aunque escondida al presente con Él en Dios, se manifiesta por el sufrimiento y se manifestará en la gloria, cuando aparezca Aquel que es nuestra vida, 4, 10 s; Col 3, 3 s. El Padre nos ha dado al Espíritu, que es inseparable de Cristo, para habitar dentro de nosotros como la primera participación de nuestra herencia en cuanto hijos y como precio de la vida eterna que absorberá, al fin, incluso nuestros mismos cuerpos, 2 Cor 1, 22; 5, 4 s; Ef 1, 13 s; Rom 8, 5-17. Él intercede constantemente por la plenitud de nuestra filiación, 8, 23 y 26 s. **h**

Esta vida **es comunicada en el cuerpo de Cristo.** Los dones que proceden de las tres personas divinas son distribuídos por el Espíritu **i**

640i Santo, y las funciones, por el Hijo, que es cabeza del cuerpo, y todas las actividades derivan del Padre como de su última fuente: «Hay diversidad de dones, pero uno mismo es el Espíritu. Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios que lo obra todo en todos», 1 Cor 12, 4 ss. La unidad orgánica y rica del cuerpo se funda en la unidad de la Santísima Trinidad. Animado por un espíritu tiende al único fin, que consiste en la posesión de Dios, toma su ser de un Señor en quien están todas las cosas incorporadas, y forma una familia, donde todos son hijos de Dios, que es el padre de todos; Ef 4, 3-6; cf. HUBY, in loc. De esta manera, sus miembros adquieren la intimidad divina, 2, 18 s, y la unidad visible del cuerpo, basada en la participación de la unidad de las Personas que habitan dentro de ella, es una manifestación clara de la misión del Hijo de parte del Padre, Jn 10, 30; 17, 11 y 21-26.

j Además, **la Santísima Trinidad es la fuente de la vida sacramental** de los miembros del cuerpo. El mandamiento final y universal del Hijo omnipotente de Dios había sido el de bautizar «en el nombre» de las tres divinas Personas, Mt 28, 19; cf. § 650*e*. De esta manera, la divinas Personas realizan la salvación bautismal, el Padre santificando mediante el Hijo en el Espíritu, 1 Cor 6, 11; Tit 3, 4 ss. Además el Padre fortifica a los discípulos y los unge en Cristo, sellándolos con la prenda o señal del Espíritu que Él derrama en sus corazones, 2 Cor 1, 21 s. Esta alusión sacramental, admitida por los exegetas modernos, es sugerida de otra manera. Como Cristo «a través del Espíritu eterno» se ofreció a sí mismo a Dios, ganando de ese modo redención eterna, Heb 9, 12 ss, así como Él se consagró a sí mismo (*ἁγιάζω*) como víctima sagrada para que sus apóstoles fuesen «consagrados en la verdad», Jn 17, 19, así San Pablo, su ministro sagrado (*λειτουργός*), con la función sacerdotal del Evangelio (*ἱερουργοῦντα*). prepara a los gentiles para ser consagrados por el Espíritu Santo y ofrecidos al Padre, Rom 15, 16; Fil 2, 17; cf. Ef 5, 25 s.

k Todo esto, junto con lo que diremos acerca de la parte que desempeñan el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en la obra de la redención, acerca de la unión con el Hijo y sobre los dones y plenitud del Espíritu, muestra **una doctrina constante**, que confirma plenamente la autenticidad de Mt 28, 19. Aquel texto en que la revelación hecha en el bautismo de Jesús brilló con pleno esplendor (LEBRETON, *Dieu vivant*, trad., ingl. p. 104) encuentra eco en otros muchos pasajes, que con frecuencia contienen una alusión bautismal, y donde se menciona a las tres Personas juntas y como distintas de todo ser creado, § 650*g*; PRAT II, 155 s y 490, edición española. Dado el riguroso monoteísmo de los cristianos, sólo cabía una fórmula para esa oposición relativa y compenetración mutua, a saber, Trinidad en unidad, 138, y existe un amplio material para justificar y hacer necesaria la terminología técnica de la teología posterior: naturaleza, persona, consubstancialidad, procesión, relación, circuminsesión.

l Así, pues, no se revela un Dios abstracto, sino Dios uno en tres Personas. El hijo habla de Dios llamándole «mi Padre», revelándose de ese modo a sí mismo como Hijo. El Padre, dando testimonio de su amado Hijo, se revela a sí mismo como Padre. En «la vida del espí-

ritu» se revela el Espíritu Santo testificando la presencia del Padre **640l**
y del Hijo. De ese modo **la vida cristiana,** procediendo de toda la Trinidad y dentro de la unidad de la Trinidad, **supone especiales relaciones para con cada una de las Personas.** Se enseña a los miembros del cuerpo de Cristo el modo de conocer esas relaciones individual y colectivamente. Saben que en ellos todo es obra del Padre (Fil 2, 13; 1 Tes 2, 13), que los predestina a hacerse conformes a la imagen de su Hijo, Rom 8, 29, y saben además que las gracias de la vida espiritual les vienen del Espíritu dado por el Padre al Hijo y por Él devuelto al Padre; cf. 1 Cor 12, 1-11; 2 Cor 3, 4 ss; Gál 3, 5; Ef 4, 3 ss; 1 Jn 4, 13.

Esta vida de las Personas divinas dentro de ellos es la razón funda- **m**
mental de su vivir cristiano. Dios obra en ellos y ellos, con temor y temblor, deben trabajar en la propia salvación, Fil 2, 12. Puesto que son hijos en el Hijo, deben andar con la libertad y amor de hijos, Gál 4, 4-7. Y la inhabitación del Espíritu es motivo de esperanza, Rom 5, 5, de pureza, 1 Cor 3, 16 s; 6, 19, de evitar las costumbres paganas, 2 Cor 6, 14, y permanecer firmes en la doctrina, 2 Tim 1, 14. Así serán edificados en Cristo, cual sagrado santuario y lugar de habitación espiritual de Dios, Ef 2, 21 s; 1 Pe 2, 5.

Del mismo modo **ve San Juan a la Santísima Trinidad en la Iglesia** **n**
presente y consumada, la Jerusalén celestial. El Padre penetra toda la ciudad con su gloria, el Cordero la ilumina con su doctrina, y el Espíritu Santo, representado por su operación como agua de vida que brota del trono de Dios y del Cordero, da su fecundidad al árbol de vida, Ap 21, 22—22, 5 (cf. ALLO, in loc., Jn 7, 38 s), mientras que desde dentro de la Iglesia el Espíritu clama: «Venid» a Jesús, Ap 22, 17 y 20.

Este profundo trinitarismo se proclama en los saludos de las epístolas: la gracia, paz y misericordia proceden simultáneamente del **o**
Padre y del Hijo, Rom 1, 7; 1 Cor 1, 3; Gál 1, 3; 1 Tim 1, 2; en el Espíritu, 1 Pe 1, 2. Está en el corazón de la oración de contemplación, Rom 8, 26 s. Prorrumpe en oraciones a Cristo y en cánticos en su honor (p.e., Act 1, 24; 7, 59 s; Ef 5, 14; 1 Tim 3, 16; Ap 5, 9 s) y en **doxologías.** Esta especie de himnos abreviados, que los judíos reservaban para Dios, se dirigen ordinariamente al Padre, p.e., Rom 11, 36; Gál 1, 5; Fil 4, 20; 1 Tim 1, 17; 1 Pe 5, 11; Ap 7, 12. Aunque cuando se trata de Cristo se le aplican directamente a Él, Rom 9, 5; 2 Tim 4, 18; 2 Pe 3, 18; Ap 1, 6; 5, 9-13; cf. 7, 10, Dios y el Cordero. Cuando se menciona a los dos juntos, Cristo, como cabeza de la Iglesia, es el mediador por el cual se da honor, gloria y gracias al Padre, Ef 3, 21; Judas 25. San Pablo nos ofrece el modelo de semejantes oraciones: «Todo cuanto hacéis de palabra y de obra, hacedlo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre con Él», Col 3, 17, cf *CHASE, *The Lord's Prayer in the Early Church*, *Texts and Studies*, 1, 3, 168-76; PRAT II, 155-166, trad. esp.; LEBR., HDT, 265 s.

Jesucristo, el Señor — Jesucristo es el centro de lo antiguo y de lo **641a**
nuevo en la revelación del NT. Sobre la divinidad de Cristo en los Evangelios, cf. §§ 616-28. Sobre las primeras enseñanzas cristianas acerca de Él, cf. § 817*c-e*. La doctrina contiene dos elementos: la presentación apologética en la predicación de Pedro, Esteban y Pablo, y la

641a creencia de la comunidad cristiana, que se manifiesta en la oración, adoración, modos de hablar y de vivir, y en la fe común que presuponen las epístolas. Todos los predicadores de la nueva doctrina se dirigen a sus auditorios partiendo de lo que éstos reconocían ya. El mismo Cristo empleó este método, LEBRETON, HDT, 259 ss. La nueva fe perfeccionaba la antigua: «Jesús no separa a los cristianos de Dios, sino que los une... nunca había sido la oración más confiada y filial, ni la unión con Dios más íntima», 266.

b La **resurrección** fué la prueba decisiva de la dignidad mesiánica de Jesús y la manifestación suprema de su filiación divina, 261 s. Él fué «proclamado Hijo de Dios por la resurrección de la muerte», Rom 1, 4; cf. *SANDAY-HEADLAM, *Rom*, in loc. El NT repite frecuentemente que Dios le resucitó de entre los muertos y San Pablo considera la resurrección como la proclamación final de la filiación ya declarada en el bautismo y en la transfiguración, Act 13, 33. Pero no fué la resurrección lo que le hizo Cristo e Hijo; Él lo había sido desde el primer día de su vida, p.e. Mt 16, 16; 21, 37; 26, 63; Mc 13, 32.

c **La conversión de San Pablo** es de capital importancia para el desarrollo de la doctrina del NT. La revelación que él recibió la reconocieron los demás apóstoles como idéntica a la de San Pedro, Gál 2, 7 ss: Mt 16, 16 s. Su fe era la misma de ellos, 1 Cor 15, 11; Gál 2, 6, y la de las Iglesias aún no visitadas por él, Rom 1, 12. Los judaizantes, que hubieran querido acusarle de su más ligera desviación del monoteísmo, sólo podían echarle en cara inobservancias de la ley judía. Quien convivió con los principales apóstoles, con Bernabé, Marcos y Lucas, tenía que estar bien informado sobre la vida y palabras de Jesús. De hecho estaban siempre presentes en su espíritu, BEP, 19-27. Los autores modernos han demostrado que él conoció personalmente el Evangelio de Mt y posteriormente el de Lc; cf. CHAPMAN, RB, 9 (1912), reproducido en DR 36 (1937) 432 ss, sobre Gál 1, 15 ss; 2, 7 ss, y Mt 16, 16 s; ORCHARD, Bi 19 (1938) 19 ss, con BUZY, RSR, 28 (1938) 473 ss, sobre 1 y 2 Tes y Mt 24, 25; B. C. BUTLER, *St. Paul's Knowledge and Use of St. Matthew*, DR 66 (1948) 367 ss; SPICQ, o.c., CXLIII-CLIII.

d Pero, mientras los primeros discípulos habían pasado de la vida terrestre de Jesús a su exaltación, Pablo había sido «captado» por «el Señor de la gloria», a quien él había visto, Fil 3, 12; 1 Cor 2, 8; 9, 1. Sus doctrinas se desarrollaron homogéneamente partiendo de esa revelación. Plugo al Señor, «que me llamó por su gracia para revelar a su Hijo en mí, que yo le predicase a Él entre los gentiles», Gál 1, 15 s. Predicóles, en primer lugar, a Cristo resucitado de entre los muertos, vivo y celestial, poseyendo y comunicando el Espíritu, Act 17, 31; 1 Cor 2, 4; 15, 1-4; y después a Cristo verdadero hombre, en quien se cumplieron las profecías mesiánicas, cf. 2 Tim 2, 8; SPICQ, CLIX. Aunque dispuesto a empezar con el mesianismo cuando predica a los judíos, Act 9, 22, y 26, 22, esto en las epístolas pasa a ser una idea secundaria y, desde el momento de su visión, Jesús es, para él, el Trascendente, el Infinito, PRAT, o.c. II, 131 s, trad. española.

e «**La obra entera de Pablo,** no es en el fondo más que una **cristología** puesto que todo converge hacia la persona o la misión de Cris-

to», o.c. II, 482, trad. esp. Su teología no deriva de sincretismos de ninguna clase, ni de la distinción entre la «carne» judía y el «espíritu» helénico, ni de los principios «luteranos» sobre la justificación. Estos sistemas teológicos son demasiado estrechos para tan gran místico, o.c. II, 541 s, trad. esp.; BEP, 35 ss. Su Evangelio se resume en «el misterio de Dios, Cristo, en quien se ocultan todos los tesoros de la sabiduría», Col 2, 2 s; BEP, 49 ss. **641e**

«Señor» es el título que San Pablo da con mayor frecuencia a Cristo (al menos unas 260 veces, aislado o en expresiones como «el Señor Jesús» o «Jesucristo nuestro Señor», BEP, 51 ss). Demuestra su origen palestinense el uso del vocablo en las citas que registra el Evangelio (donde de título honorífico pasa a tener un sentido exclusivo, p.e., Mt 22, 43), en la primitiva comunidad cristiana, p.e., Act 1, 21; 2, 36, y en la fórmula aramea de oración *Maranatha*, 1 Cor 16, 22; cf. Ap 22, 20. Por eso, *W. BOUSSET *(Kyrios Christos)* se equivoca cuando pretende que su origen fué helenístico y expresaría la creencia en la divinidad de Cristo, LEBRETON, HDT, 268-80; KTW, *Kyrios* III 1045-82. «¿Quién eres tú, Señor?», fué la primera exclamación de Pablo al ver a Jesús resucitado, que fué seguida de una total sumisión: «Señor ¿qué quieres que haga?», Act 9, 5; 22, 10. El título de «Señor», familiar desde los LXX, puede aplicarse al Padre ordinariamente bajo la influencia del AT, p.e., Rom 9, 28, pero San Pablo claramente lo hace casi exclusivo de Cristo: «Hay diversidad de dones pero uno mismo es el Espíritu. Hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor. Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos», 1 Cor 12, 4 ss; cf. Ef 4, 4 ss. Este nombre divino es dado por un monoteísta estricto completamente consciente del uso pagano: «Sabemos... que no hay más Dios que uno solo. Pues, aunque algunos sean llamados dioses... de modo que haya muchos "dioses" y muchos "señores", sin embargo, para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien todo procede y para quien vivimos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también», 1 Cor 8, 4 ss. Jesús es el Señor de todas las cosas, a quien se entregan completamente los cristianos, haciéndolo todo en su nombre, Rom 14, 7 ss: 1 Cor 7, 22; Col 3, 17. Confesarle como Señor es un acto de fe que procede del Espíritu Santo, 1 Cor 12, 3; cf. Mt 16, 17; Gál 1, 16, y necesario para la salvación, Rom 10, 9 s; cf. Fil 2, 11. **f**

El nombre «Dios», siguiendo las ideas monoteístas del AT, se reserva para el Padre, principio último de la divinidad. Jesús es llamado **«Hijo de Dios»** diecinueve veces. Él es el Hijo del amor del Padre, Col 1, 13; Ef 1, 6; el «Hijo amado» de los Evangelios. Es el Hijo preexistente y divino, p.e., «Dios, enviando a su propio Hijo en la semejanza de carne pecadora... Quien no perdonó a su propio Hijo ¿cómo no nos ha de dar con Él todas las cosas?», Rom 8, 3 y 32; 1, 3 s; 2 Cor 1, 19 s; Gál 2, 20. **g**

A veces se **le llama directamente Dios,** como en la culminación de los privilegios de Israel: «de quienes según la carne procede Cristo, quien está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos», Rom 9, 5; cf. com. in loc.; DURAND, RB 12 (1903) 550-70; KTW III, **h**

641h 106 (Stauffert). Casi todos los exegetas modernos admiten que las palabras «manifestación de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo» de Tit 2, 13, se refieren íntegramente a Él. Spicq, in loc.; KTW iv, 544-46 (Grundman). Para Act 20, 28, cf. com. in loc. Sin embargo, Schnackenburg, comentando este pasaje en *Episcopus* («Studien» de la Universidad de Munich, 1949), reconoce en «Dios» al Padre, y traduce «su sangre propia», cf. MMV, ἴδιος. Los textos del AT referentes a Dios se aplican a Cristo, p.e., Rom 10, 9-13; 1 Cor 10, 9. El Espíritu de Dios, que habló por los profetas, es el Espíritu de Cristo, Rom 8, 9; 1 Pe 1, 11, y la venida de Dios, el tribunal, el Evangelio, la Iglesia y el reino son de Cristo, 1 Tes 3, 13; 2 Tes 1, 9 s; Rom 14, 10; 2 Cor 5, 10; Rom 1, 1 y 9; 1 Cor 1, 2; Rom 16, 16; Ef 5, 5; Prat ii, 152, trad. esp. La eficacia suprema atribuída a su pasión es otra prueba segura de la fe en su divinidad; cf. § 647*c*; Lebreton, HDT 310.

i **La divinidad de Cristo** aparece de nuevo en los principales textos cristológicos. Fil 2, 5-11, «la expresión más acabada del pensamiento de Pablo» (Prat ii, 151, trad. esp.) habla de su vida preexistente divina, de su vida de probación y de su vida de glorificación; cf. 2 Cor 8, 9. El propio Hijo de Dios nació de una mujer, Gál 4, 4, y viniendo a este mundo para salvar a los pecadores, apareció en carne mortal, 1 Tim 1, 15; 3, 16. En términos muy semejantes a los del prólogo del Evangelio de San Juan, Col declara que todo fué creado mediante Él y por Él, que Él es la cabeza soberana de la Iglesia, su cuerpo, que posee la plenitud de las gracias para traer paz y reconciliación universal; «en Él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad», Col 1, 16-20; 2, 9.

j Pablo fué enviado para enseñar a los gentiles el **misterio de la vida divina de Cristo en la Iglesia,** que constituía un desarrollo de la primera revelación: «Soy Jesús a quien tú persigues», Act 9, 4 s; 1 Cor 15, 9; Ef 3, 3-7; Col 4, 3. La locución «**en Cristo Jesús**» apacece 164 veces en sus epístolas. A veces significa poco más que «cristiano», p.e., Gál 1, 22; 2 Cor 12, 2; otras veces, en virtud de un hebraísmo cabe entender que la preposición «en» indica la intervención de Cristo en la redención, p.e., 5, 18 «por Cristo... en Cristo». Pero ordinariamente la locución supone la doctrina del cuerpo de Cristo y nuestra real y mística inclusión por el bautismo en el Salvador, que murió y resucitó por nosotros, p.e., Rom 6, 3; 2 Cor 5, 17; Gál 3, 26 ss; a veces queda indicada su presencia en nosotros, p.e., Rom 8, 9 ss; 2 Cor 13, 3 ss; Prat ii, 297 ss, 391-5; Malevez, RSR 30 (1944) 35 ss. Además, Cristo es el principio de vida y crecimiento en el organismo de la Iglesia, Ef 4, 7-16; cf. Col 3, 4. El misterio de la persona infinita del Salvador, que incluye a todos los hombres dentro de sí misma, se nos presenta claramente en la doctrina sobre el segundo Adán, Rom 5, 12-19; 1 Cor 15, 45-49, y sobre la reasunción de todas las criaturas en Cristo, Ef 1, 3-14; Col 2, 9 s; 2 Tim, 1, 9 s; cf. Bonsirven, *L'Évangile de Paul*, 89 ss, 101-3, y § 646*b-g*.

k **«Las insondables riquezas de Cristo»**, Ef 3, 8, fueron reveladas por su Apóstol a las diferentes iglesias. A los corintios vanidosos y refinados les predica a Cristo crucificado, el poder y sabiduría de

Dios, 1 Cor 1, 23 s y 30 s. A los colosenses, perturbados por el culto **641k**
a los ángeles, les expone la primacía y mediación universal de Cristo. Cuando los gálatas estaban cayendo de nuevo bajo el poder de la ley, insiste en el poder libertador de la gracia redentora. Una exhortación a la humildad y obediencia se contiene en el famoso texto: «Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús», Fil 2, 5 ss. Las grandes epístolas dogmáticas describen a Cristo como el centro y la suma de la historia humana. Contra el hecho terrible de la universalidad del pecado, Rom expone la justificación libre y amorosa de Dios mediante la redención en Cristo Jesús, verdadero segundo Adán que restaura la vida de la gracia en los que murieron en el primer Adán, Rom 3, 22-5; 5, 12-21. Ef alaba el plan eterno del Padre de resumir todas las cosas en Cristo, haciéndole cabeza de la Iglesia que es su cuerpo y su plenitud. Los judíos y los gentiles, iguales ante Dios en este único cuerpo, tienen acceso al Padre en un mismo Espíritu, Ef, 1, 10 y 22 s; 2, 16 ss. Ante el peligro de una vuelta a la liturgia del templo y un culto indebido a los ángeles, Heb celebra la perfección de la filiación, sacrificio y sacerdocio de Cristo: «Él, siendo el esplendor de la gloria y la verdadera expresión de su ser, por la poderosa palabra de Dios sustenta todas las cosas»; «Jesucristo es el mismo ayer, y hoy, y por los siglos», Heb 1, 3; 13, 8; cf. § 647*e*.

Esta doctrina no necesitaba ulterior desarrollo en el tiempo de las **l**
epístolas pastorales. Las fórmulas empleadas en la cristología eran ya familiares para la Iglesia: confesiones de fe, profesiones bautismales o himnos litúrgicos, SPICQ, CLIX. En cambio, era el momento apropiado para la adopción del título de «**Salvador**». El AT lo reservaba para Dios (cf. Lc 1, 47) y el NT se lo dará a Cristo en cuanto Mesías, Lc 2, 11; Act 5, 31; 13, 23; y en cuanto salvador de su cuerpo, la Iglesia, Ef 5, 23, y de nuestros cuerpos, Fil 3, 20. Las epístolas pastorales lo aplican frecuentemente a Dios, Salvador de todos, por sus planes de redención, y a Cristo, mediador del misterio de la salvación, p.e., 1 Tim 1, 1; 2, 3 ss; 2 Tim 1, 10; Tit 3, 4 y 6; cf. 2 Pe 1, 11; 1 Jn 4, 14. Cuando San Pablo habla de «la manifestación de la gloria de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo», Tit 2, 13, parece como si deliberadamente escogiera en conexión con su «epifanía» o manifestación, «el título más grande que el NT da a Cristo», SPICQ CLXII. Pues el cristianismo empezaba a enfrentarse en un combate consciente con el mundo pagano. Todos los pueblos, en efecto, eran requeridos para adherirse a la celebración del aniversario del emperador o de la fecha de su subida al trono («epifanía»), como si se tratase del «dios manifiesto», «el gran dios», que dispensaba a sus súbditos favor (*χάρις*), salvación *σωτηρία*, paz y esperanzas; el culto imperial contaba con himnología y sacerdotes propios. Existían además «los dioses salvadores» de las «religiones de los misterios»; cf. LAGRANGE, *Lc*, 74 s; ALLO, *L'Apocalypse*[8], 225 ss; § 645*d*. A estos títulos pretenciosos los cristianos oponían sus propias «proclamaciones imperiales» de Cristo y de Dios, 1 Tim 1, 17; 6, 14 ss; y su propia himnología; cf. 3, 16; PLINIO EL JOVEN, *Ep*. X, 96: «carmen Christo quasi Deo». Pues el Cordero conquistará a los reyes, «porque Él es señor de los señores y rey de reyes», Ap 17, 14; 19, 16, y toda la creación canta: «Al que está sentado en el trono

641l y al Cordero, la bendición, el honor, la gloria y el poder por los siglos de los siglos», 5, 13; cf. 4, 9; 7, 12; SPICQ CLXII-IV, 264 ss.

IV. LA REDENCIÓN

642a Las riquezas de la redención no fueron expuestas a los cristianos reduciéndolas a unas explicaciones legales o a un restringido número de fórmulas. Se usaron ciertamente, fórmulas: «Es cierto, y digno de toda aceptación, el aserto de que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores», 1 Tim 1, 15; pero se interpretaban según las profecías del AT, 1 Cor 15, 3, la doctrina sobre el pecado de todo el género humano, y su redención en el segundo Adán, por quien todos tienen acceso al Padre en un Espíritu. La doctrina, por añadidura, se hallaba encarnada en una institución, el acto central del culto cristiano, el sacrificio de la nueva alianza, en que los cristianos, según el precepto de Cristo, renovaban la «memoria» de su sacrificio en la cruz y, «anunciando» su muerte, esperaban su venida; cf. 1 Cor 11, 23-26. Así como el AT y los Evangelios miran hacia el sacrificio redentor de Cristo, San Pablo y San Juan extienden su mirada hacia el más allá de los vastos panoramas de la salvación, la nueva alianza de Dios, *el reino que Cristo glorificado ofrece a su Padre, el mundo entero* consumado en Él y por Él.

b **El AT fué como la preparación paternal y misericordiosa** del designio de Dios de salvar al mundo mediante su Hijo. Aunque en el AT nada tenga una realización completa, fué la introducción a una «esperanza mejor, mediante la cual nos acercamos a Dios», Heb 7, 19. Cristo mismo, «empezando por Moisés y todos los profetas», había manifestado que el Mesías debía «sufrir todas esas cosas y de esa manera entrar en su gloria», Lc 24, 25-35. Las líneas diversas de este designio se reunieron en el NT.

c Con la **promulgación de los mandamientos**, se había inculcado la ley moral y la realidad del pecado y del juicio de Dios, cf. Rom 3, 19 s; Gál 3, 19. La ley era santa, y el mandamiento santo, justo y bueno, Rom 7, 12. Aunque los israelitas pecaron, fueron constantemente llamados al arrepentimiento mediante la misericordia, compasión y fidelidad de Yahvé y su tierno amor hacia Israel, su infiel esposa, p.e., Éx 34, 6 s; Dt 7, 11; Miq 7, 18 ss; Os 2, 19 s; 11, 1 y 4. Cuando ellos se convierten a Él, sus pecados les son perdonados, Act 10, 43; Jer 31, 33; Dan 9, 24. Él les dará un nuevo espíritu y un nuevo corazón, Ez 11, 19; 36, 26, ya que ante la omnipotencia divina son como barro en manos del alfarero, Is 29, 16; Jer 18, 6; Rom 9, 21. Su acción preveniente es anterior a la cooperación de ellos: «Conviérteme, y yo me convertiré, pues tú eres Yahvé, mi Dios», Jer 31, 18; cf. Lam 5, 21; Ez 18, 31; DBV(S), *Grâce* 734-7, 839-41.

d **El sacrificio**, acto connatural al hombre, entre los hebreos estaba, al menos en principio, libre de toda asociación con prácticas mágicas. El mismo Dios había instituído los ritos, y se conmovía ante la oración humilde y la obediencia que ellos encarnaban. Pero su repetición y variedad (sacrificios cruentos e incruentos, holocaustos, ofrendas

pacíficas, ofrendas por los pecados, etc.; cf. Heb 8, 3; 9, 9; 10, 5-10 **642d**
y §§ 104-15) sugerían su deficiencia, Heb *10*, 1-4.

Los sacrificios expiatorios, ofrecidos para alejar el castigo debido **e**
al pecado, incluían, en su mayoría, la ofrenda de **sangre,** Heb 9, 22. La sangre, vehículo de la vida, el don más precioso de Dios, era tan sagrada, que se ordena estrictamente al hombre abstenerse de ella, y estaba reservada para el servicio de los altares, Gén 9, 4; Lev 17, 10-14; Dt 12, 23; Act 15, 29. Cuando se había perdido el derecho a la vida por el pecado, la sangre de la víctima, ofrecida como substituto, obtenía el perdón y la alianza con Dios, Lev 17, 11 (LXX); cf. 1 Jn 1, 7; Ap 1, 5; 7, 14. La purificación del santuario y del pueblo en el gran **día de la expiación** *(kippurim)* dependía de la presentación de la sangre delante de Dios, y el sumo sacerdote entraba, para realizarla, en el santo de los santos, Lev 16, 15 ss; Heb 9, 7-14. La inmolación de una víctima por los pecados cometidos contenía un elemento de substitución penal, pero el acto central era el derramamiento de sangre, que no era símbolo de muerte, sino ofrenda de vida. Prevalecían, por tanto, los símbolos de amor, de alianza y de unión, cf. DBV(S), *Expiation*, 74-6; *WESTCOTT, *The Ep. of St John* 34 s; *The Ep. to the Heb.*, 295 ss. En tanto que vínculo de hermandad entre los hombres, la sangre era además símbolo de la alianza entre Dios y su pueblo *y de su protección*, *Éx 12, 13; 24, 3 ss;* Heb *9, 19. Esta santa unión* se simbolizaba en los **sacrificios pacíficos,** seguidos de un banquete, en el que se creía que participaban Dios y el oferente, como en un sacramento de comunión. Pero, puesto que la eficacia de estos sacrificios dependía de la sinceridad del oferente, los profetas trabajaban para disponer los corazones de los fieles, insistiendo en la inutilidad de los sacrificios ofrecidos sin esas disposiciones; cf. LATTEY, *The Prophets and Sacrifice*, JTS 42 (1941); §§ 155-65. De esta manera «el sentimiento de reconciliación y de amor impregna todo el simbolismo de los sacrificios y explica por qué Dios, al preparar la salvación de la raza humana con figuras antiguas, quiso que "no hubiera redención sin derramamiento de sangre"», DBV(S) 81; Heb 9, 22.

La fe heroica de Abraham y su obediencia, particularmente en el **f**
sacrificio de Isac, había echado los fundamentos de los destinos de Israel y, con ello, la salvación del mundo entero, Gén 15, 6 ss; 22, 16 ss; Act 3, 25; Rom 4, 1-22; Heb 11, 8—12, 17 ss. Los méritos y oraciones de los patriarcas y de otros grandes héroes fueron también una fuente de expiación, p.e., Gén 18, 22-32; Éx 32, 13 ss; Núm 11, 2; Jer 15, 1; Ez 14, 14. Las doctrinas implícitas aquí sobre la solidaridad y sustitución fueron desarrolladas por la teología judía en sus enseñanzas acerca de ***«los méritos de los padres»***. Las oraciones de los grandes siervos de Dios continuaban aún intercediendo por su pueblo, 2 Mac 15, 12-14, aunque sin excluir la responsabilidad individual y la necesidad de la conversión, p.e., 1 Sam 26, 23; Jer 32, 19; Ez 18, 1-32. La creencia en la expiación por el dolor, especialmente por la sangre de los mártires, aparece atestiguada entre los judíos palestinenses y helenísticos en 2 Mac 7, 37 s, y en los escritos rabínicos, hacia comienzos de la era cristiana, art. c., 105-8; LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* 236 ss. En el 4 Mac, apócrifo, dice Eleazar: «sea mi

642f sangre un instrumento de su purificación, y mi vida rescate de las suyas» (καθάρσιον... ἀντίψυχον). Dios acepta las vidas de la madre y de sus hijos como «rescate por el pecado del pueblo... Por su sangre y muerte expiatoria (ἱλαστηρίου θανάτου), la providencia divina ha salvado a Israel», 17, 20 s; cf. art c., 108; BJP II, 98.

g **El Evangelio del siervo sufriente** entrelazó profundamente las doctrinas del sacrificio y del mérito. Un tema misterioso e increíble, Is 53, 1; Jn 12, 38; Rom 10, 16; el dulce y humilde oferente toma sobre sí las faltas de todas las ovejas descarriadas sin contraer sus máculas, y Dios, lleno de compasión amorosa, entrega su siervo, sólo para exaltarle como cabeza de una humanidad gloriosa. Su vida será «una ofrenda por el pecado» (*'āšām*) y de esa manera «se unieron el acto ritual del derramamiento de sangre y las virtudes interiores más nobles, para hacerse el símbolo más perfecto de la religión... el sacrificio expiatorio ideal», DBV(S), art. c., 99-100; Is 53, 4-12. Se distingue al Siervo de «aquellos» a quienes son perdonados los pecados, por el sacrificio que hace de sí mismo; cf. § 446*f*; art. c., 91-7; R. Murphy, *Second Isaias: the servant of the Lord*, CBQ 9 (1947) 262 ss. La profecía de Isaías, cuyos ecos resuenan en Zac 12, 10—13, 1, está continuamente en la mente del Siervo por excelencia, a medida que su pasión se acerca, y también en la predicación apostólica; p.e., Mc 9, 12; Act 3, 13; 8, 32; 1 Cor 15, 3; Heb 9, 28; 1 Pe 2, 22-5; 1 Jn 3, 5. La historia del Siervo, y especialmente la crucifixión, se describen con precisión impresionante en los salmos, p.e., Sal 22 (Vg. 21); DBV(S), art. c., 100-5. El Justo se ofrece Él mismo a Dios, como víctima cuya obediencia heroica es más meritoria que los sacrificios del AT, Sal 40 (Vg. 39) 7-10, donde los LXX sugieren la idea de Heb 10, 5-10, de que Dios había preparado su cuerpo como víctima que había de reemplazar a los sacrificios del AT; cf. Lagrange, *Notes sur le messianisme dans les Psaumes*, RB[2] (1905) 54. El Mesías, aunque no pertenezca a la familia de Arón, es sacerdote a la manera de Melquisedec, Sal 110 (109) 4; Heb 5, 10; 7.

h **¿Por qué un Mesías sufriente fué escándalo para los judíos?** — Rom 9, 30 ss; 1 Cor 1, 23. A pesar de todas las ventajas de los judíos sobre los gentiles. Rom 9, 4 s, solamente un «resto» le reconoció. También esto había sido profetizado, p.e., Rom 9, 27; 11, 5; Is 10, 22. La profecía, siempre fragmentaria, no impone su reconocimiento a la voluntad, y los judíos coetáneos se habían forjado un Mesías a su propia imagen. El sentimiento de una acción libre y profunda de Dios sobre el alma (que en Filón de Alejandría todavía se mantiene; cf. DBV(S), *Grâce*, 926 ss) fué sustituído por una idea exagerada de la dignidad del hombre cuyas acciones exigían en estricta justicia un salario divino por parte de un lejano maestro divino. Este hombre, con la sola ayuda externa de la ley, podía guardar esa ley y triunfar sobre el mal. La amplia caridad de la ley quedó degradada en un puro formalismo. Los privilegios de Israel, que se habían mantenido gracias al apartamiento de todas las demás naciones, se hicieron exclusivos. Se abandonó la interpretación universalista de las visiones proféticas. A causa de un orgullo personal y nacionalista, que vino a ser el enemigo más encarnizado del Evangelio de la gracia, se empezó a excluir todo lo

que trascendiera el orden puramente natural y el horizonte racial **642h**
estricto, BJP II, 318-25; DBV(S), *Grâce* 930-7.

Así los escritos contemporáneos rabínicos muestran una total **i**
incomprensión de la muerte redentora del siervo sufriente. El Mesías debía ser un guerrero o un taumaturgo. Sus humillaciones fueron atribuídas al pueblo judío o a sus adversarios. ¿Cómo podía ser una víctima de amor quien debía declarar sin sentido las antiguas ceremonias y abrir el reino de Dios a todas las naciones? San Pablo mismo, cuando era discípulo de los rabinos, no entendía los capítulos universalistas de los profetas; cf. Ef 3, 5. Aunque el «resto justo» de la profecía apelara a los profetas (cf. Act 3, 13, con Is 42, 1; c 53; y Act 8, 32, con Is 53, 7 s), el sectarismo de los fariseos nunca «sacrificaría la ley a un texto de Isaías», LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, 251.

Este espíritu fué el constante enemigo de Cristo y el que terminó **j**
por crucificarle, reconociendo que su misión, vida y doctrina eran opuestos a él. Jesús, ordinariamente tan manso, revelando al Dios misericordioso y generoso, amigo y amante de los hombres, denunció la justicia de aquéllos como insuficiente para el reino de los cielos, Mt 5, 20, y a sus maestros como hipócritas, guías ciegos, sepulcros blanqueados, víboras; los retrató en la parábola del fariseo y el publicano, y previno a sus discípulos contra ellos. Ese espíritu fué el que rechazó y mató al Hijo y heredero de la viña de Israel, buscando apoderarse de la heredad, y rechazando de esa manera la piedra angular del edificio de Dios, Mt 21, 33-45; cf. Is 5, 1-7; Act 4, 11; Rom 9, 32 s. Este espíritu es la clave de la oposición de las tinieblas a la luz que preside el Evangelio de San Juan. Ese espíritu continuó persiguiendo a la Iglesia naciente, intentando restringir su universalismo y someterla a la ley, y persiguió a su mortal enemigo, el Apóstol de los gentiles. Ese espíritu explica las vehementes amonestaciones de Gál contra la sujeción al yugo de la ley, los tratados sobre la universalidad del pecado y la justificación gratuita de Dios en Rom, y la doctrina en Heb sobre la trascendencia del sacerdocio mediador de Cristo y su sacrificio expiatorio. Ese espíritu reaparece en las primeras herejías y en el intento pelagiano de «hacer vana la cruz de Cristo».

El Evangelio de la gracia — El desarrollo de la teología de San Pablo **643a**
acerca de la iniciativa del Padre, la universalidad del pecado y la salvación de judíos y gentiles se fundaba en la revelación del Evangelio. Trataremos ahora de los Evangelios. Para San Pablo, cf. §§ 645*b*-649. Mucho antes de San Pablo, Isaías había sido un universalista, y Simeón, al cantar la salvación traída por Cristo, «se colocó en el mismo horizonte que Isaías» (LAGRANGE), Lc 2, 30-32; Is 40, 5; 42, 6; 49, 6; 52, 10; Act 13, 47. El precursor tomó también de Isaías su proclama y sus imágenes, cuando, con su predicación del juicio final y el arrepentimiento de los pecados trató de «preparar los caminos del Señor», abriendo a la gracia los corazones de los hombres, Mt 3, 1-12; Mc 1, 2-4; cf. Is 40, 3-5; 59, 5; etc.

Jesús, al hacer suyo el mensaje, pedía **arrepentimiento** y **fe:** «Ha venido el tiempo señalado, y el reino de Dios está cerca; arrepentíos y creed en el Evangelio», Mc 1, 15.

643b **«Gracia»** (*χάρις*) — Esta palabra no la encontramos ni en Mc, ni en Mt, ni en Jn, si se exceptúa el prólogo, y parece que nuestro Señor no la empleó, DBV(S), *Grâce* 715-1; cf. 727-48, para los términos hebreos. El buen Pastor enseñaba en palabras que su rebaño pudiera entender. La grácia es un don libre de Dios. El verbo «dar» (*δίδωμι*) con sus compuestos (KTW, *δίδωμι*, etc, II, 169) en el sentido técnico de dar Dios al hombre todo lo que éste posee y especialmente lo que no puede adquirir por sí mismo, es característico del NT. A cada paso aparece «es dado», «será dado», o «dado». «Es dado» a los apóstoles conocer los misterios del reino, Mt 13, 11; cf. 1 Jn 5, 20. El reino en sí mismo es dado también, Mt 21, 43. El amor de Dios no es un sentimiento sino un «dar», p.e., Mt 7, 11; Rom 8, 32; 1 Jn 3, 16. El Padre da: «De tal modo amó Dios al mundo que le dió su único Hijo», Jn 3, 16; «el hombre no puede recibir nada, a no ser que le sea dado del cielo», Jn 3, 27; «nadie puede venir a mí, a no ser que le sea dado por mi Padre», 6, 65; «ved qué clase de amor nos ha *dado* el Padre, para que podamos ser llamados hijos de Dios, y lo somos», 1 Jn 3, 1. El amor de Cristo es la donación de su vida, Mt 20, 28; de sí mismo, Gál 1, 4; de su cuerpo en la Eucaristía, Mt 26, 26; Lc 22, 19. El Espíritu Santo es «dado» y «recibido», p.e., Lc 11, 13; Jn 3, 34; 7, 37 ss; Act 1, 8; 2, 38; 1 Cor 2, 14.

c Aunque el don es gratuito, no excluye recompensa o **«mérito»** — que a su vez es fruto de la misma gracia — ni «demérito». Esto se expresa por los compuestos *ἀποδίδωμι* y *ἀνταποδίδωμι* con sus derivados nominales, Mt 6, 4, 6 y 18; 16, 27; Rom 2, 6; 12, 19; 2 Tim 4, 8 y 14; Ap 22, 12. Se manifiesta en las parábolas, cf. Mt 20, 13 ss; Lc 17, 7 ss; Mt 25, 14 ss; Lc 19, 12 ss. Al que tiene se le dará más, Mt 25, 29. Aunque Dios, dueño siempre de sus dones, premie el ciento por uno, haciendo a sus siervos entrar en el gozo de su Señor, 5, 12; 19, 29; 25, 21; Lc 6, 38, hay correspondencia entre mérito y premio, ibid., el misericordioso obtiene misericordia, los que perdonan son perdonados, los que confiesan a Cristo serán reconocidos, si pierden sus vidas por Él, las salvarán, el humilde será ensalzado, y los siervos vigilantes serán servidos por el Maestro mismo. En una palabra, Dios corona los méritos del hombre, pero, obrando así, corona a su propio don, Rom 11, 35; Col 3, 24; 1 Tes 3, 9, DBV(S), *Grâce* 717-22, 969-71.

d El hombre toma (*λαμβάνω*) o recibe (*δέχομαι*) el don de Dios (ambos verbos son, de hecho, sinónimos, KTW II, 49) y puede aceptar o rechazar la «palabra», Mt 13, 20; Mc 4, 16 y 20; a una persona que representa a Cristo, Mt 10, 40 s; 18, 5; y el reino, Mc 10, 15. «Dar» y «recibir» se usan para toda clase de gracia: «¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste ¿de qué te glorías como si no lo hubieras recibido?», 1 Cor 4, 7; Ef 4, 7; Sant 1, 17.

e **La salvación** del pecado (cf. § 645*i*) es un aspecto del Evangelio de gracia, en el que se declara el verdadero sentido del mesianismo y lo distingue de los falsos conceptos materialistas. Jesús vino a salvar del pecado a los hombres, p.e., Mt 1, 21; 1 Tim 1, 15. Los que le reciban entran en el camino de la salvación, p.e., Mc 16, 16; Lc 13, 23; Act 2, 21 y 47, que lleva a los que perseveran, a la salvación eterna, p.e., Mt 10, 22; 24, 13; Lc 8, 12. Todo esto queda ilustrado en el re-

lato de la samaritana: el pecador, la oración, el «donador», el «don de Dios», «la fuente de agua que brota hasta la vida eterna», que Jesús le dará si se la pide, Jn 4, 10 ss; cf. § 645*g*. **643e**

El demonio y el mundo — El pecado viene del demonio; cf. 1 Jn 3, 8. **f**
Las Escrituras, extendiendo su mirada sobre la fecundidad del acto creador, nos muestran miríadas de espíritus incorpóreos, p.e., Mt 13, 41; 25, 41; Lc 2, 13; Heb 1, 6. Los ángeles malos, arrojados del cielo, gobiernan en el mundo mediante la infidelidad del hombre, p.e., Ap 12, 7 ss y 12 ss. Aunque el «mundo» pueda significar la creación de Dios o la humanidad, Jn 3, 16; 2 Cor 5, 19, ordinariamente significa «todo el mundo», arrastrado de esa manera bajo el poder del diablo, 1 Jn 5, 19; cf. 2, 15; Rom 3, 19; Sant 4, 4 (a quien San Pablo llama a veces «el dios de este mundo», 2 Cor 4, 4), y bajo sus demonios «*dominadores de este mundo* tenebroso», Ef 6, 12. Este «misterio de maldad» actúa en medio «de los hijos de infidelidad», 2 Tes 2, 7; Ef 2, 2. El horror de los cristianos ante la idolatría de falsos dioses se fundaba en que era una adoración de los demonios bajo la forma «de los elementos del mundo», 1 Cor 10, 19 ss; Gál 4, 3 y 8 s; Col 2, 8 y 20; cf. HUBY, in loc. Cristo, en este aspecto, vino para destruir «las obras del diablo», 1 Jn 3, 8. De aquí su encuentro con Satán en las tentaciones del desierto, Mt 4, 1-11; los tremendos choques en *los exorcismos, cuando «el hombre fuerte» es arrojado de su usurpada* morada, 12, 29; la entrega a los discípulos del poder cuyo ejercicio hizo proferir a Cristo aquellas palabras: «vi a Satán caer de los cielos como un rayo», Lc 10, 18; y la lucha a muerte final, contra «el príncipe de este mundo», Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11. En la cruz triunfó Él, como un conquistador romano, sobre el mundo y el poder de las tinieblas, Jn 16, 33; Col 2, 14 s. Contra ellos, y no simplemente contra «la carne y sangre», tenemos nosotros que batallar para compartir la victoria que nos brinda, Ef 6, 12; 1 Pe 5, 8; 1 Jn 2, 13. Pero quien es «nacido de Dios» y se mantiene alejado del pecado, no puede ser tocado por Satán, a quien Dios aplastará bajo nuestros pies, Rom 16, 20; cf. Gén 3, 15; 1 Jn 3, 9; 5, 4 s y 18; Ap 2-3; 15, 2; 21, 7; BOUYER 98-104, a quien hemos seguido en este apartado.

El reino de Dios — Cf. §§ 625*a-f*, 678*f-g*, el concepto escogido por Jesús debido a que era familiar a sus oyentes, «es, ante todo, un don», SB I, 180*f*. Es «dado» por el Padre, Mt 21, 43, Lc 12, 32; viene de Dios silenciosamente y a su tiempo escogido Mt 6, 10; 10, 7; 12, 28; Act 1, 7. El hombre debe «recibirlo» como un niño pequeño, Mt 18, 3; y de esa manera entrará en la fase del reino que conduce a la consumación gloriosa preparada por el Padre para sus hijos, Mt 25, 34. Ciertamente es la propiedad de «los pobres de espíritu», de «los niños pequeñitos», Mt 5, 3; 19, 14. En ese reino se perdona la deuda del pecador en bancarrota, Mt 18, 27; y el Padre reparte premios y puestos según su beneplácito, Mt 20, 1-16 y 23. Es como una fiesta de bodas, adonde se invita primero a huéspedes especiales y después a todos, Mt 22, 1 ss. Puede quitarse a unos y ser entregado a otros, Mt 21, 43. Puede uno ser excluído de él, Mt 25, 10, o expulsado, Mt 13, 41 s; 22, 13; pues aun algunos de los del reino no serán «dignos de la era venidera», Lc 20, 35; 2 Tes 1, 5. Las parábolas de Cristo **g**

643g son revelaciones simbólicas del reino, revelaciones que en sí mismas también son un don, Mt 13, 11 y 34 s; cf. M. HERMANIUK, *La Parabole évangélique*, 274-301. Aunque el concepto del reino y la doctrina de las parábolas no eran familiares a los gentiles y raramente se mencionan fuera de los Evangelios (cf., sin embargo, 1 Cor 15, 24 s; Col 1, 13), están implícitas en todo el resto del NT.

h **Arrepentimiento** (*μετάνοια*), «cambio de sentimientos», apartándose del pecado para volverse hacia Dios; constituye el aspecto negativo del **«convertirse»** (*ἐπιστρέφω*), la conversión del corazón, del mal al bien, una nueva orientación de sí mismo a Dios; cf. Is 6, 9 s; Mal 4, 6; Mt 13, 14 s; Lc 1, 16 s; 22, 32; Act 9, 35; 28, 26 s. Las relaciones entre Dios y su pueblo en el AT habían mostrado este ritmo regular: infidelidad, castigo, conversión, perdón, ayuda de Yahvé. Jesús buscaba la transformación de los corazones, de la voluntad, centro de las disposiciones del hombre, Mt 5, 8; 12, 34; Mc 7, 21; 11, 23; Lc 8, 15; Act 2, 37 s; Rom 2, 5. Como el Bautista, Él empezó su predicación llamando al arrepentimiento, Mt 3, 2; 4, 17. Envió a sus apóstoles para que lo predicasen, Mc 6, 12, y fué siempre la primera parte de su mensaje, Act 2, 38; 5, 31; Rom 2, 4; Heb 6, 1. San Lucas nos da hermosos ejemplos: la mujer pecadora, el publicano, el hijo pródigo, Zaqueo, el buen ladrón.

i **Fe** — La *condición positiva requerida* por Jesús se llama fe en Él, Mt 18, 6, en Dios, Mc 11, 22, en el Evangelio, 1, 15, o simplemente «fe», Mt 21, 22; Mc 5, 36; Lc 8, 12 s. En el AT, raramente se menciona la fe, aunque se la considere como virtud fundamental, p.e., Gén 15, 6; Éx 14, 31; 2 Par 20, 20; Is 7, 9; cf. Heb 11. Pero con la venida de Cristo la religión es la donación de sí mismo a una persona y a su mensaje. «Fe» refleja la actitud cristiana normal (se cita 250 veces en el NT). **Creer** (300 veces) es aceptar el Evangelio, y los cristianos son «creyentes». Supuesto que el creyente ajusta su vida lógicamente al camino de la salvación, Cristo repite frecuentemente «tu fe te ha salvado», p.e., Mt 9, 22, y se equipara la fe a la caridad, Lc 7, 47 y 50 (cf., sin embargo, 1 Cor 13, 2 y 8); § 648*l*; DBV(S), *Grâce* 968; ZLG, *πίστις*.

Esta fe no es confianza ciega, porque su motivo es la autoridad divina de un testigo acreditado por Dios. Jesús nunca mandó a los hombres que cierren los ojos y crean, sino que los invita a abrir los ojos y los corazones a los motivos para creer sus «obras», es decir, sus milagros, Mt 11, 2-6; Jn 5, 36; 10, 25 y 37; 14, 11, el testimonio de los profetas, p.e., Jn 5, 39, su propio carácter, Jn 8, 46 s, su doctrina, cuyo origen divino es evidente a todo hombre de buena voluntad, Jn 7, 17; cf. 46; Mt 7, 28 s. La resurrección fué la confirmación definitiva, Rom 1, 4. El diálogo con Nicodemo ilustra el proceso: empieza admitiendo que los signos realizados por Jesús demuestran que es un maestro que proviene de Dios, y cuando vacila ante una doctrina difícil vuelve a este motivo: el testimonio de Cristo es el de Dios, Jn 3, 2 y 11.

j Cuando la fe es robusta, lleva consigo tal confianza y certeza, que obra milagros y «traslada las montañas», Mt 17, 19 s; 21, 21 s; 1 Cor 13, 2. Los milagros, como la naturaleza de algunos de ellos

enseña, no son el resultado de una «fe curativa». Cristo pide frecuentemente un acto de fe por el bien espiritual del hombre, y después lo premia con el perdón o con los milagros, Mt 9, 2 ss, 20 ss y 27 ss, y castiga la actitud contraria, retirando esos favores, 12, 38 s; 13, 58; Mc 6, 5 s. **643j**

La fe en la palabra de Jesús debe extenderse además a la de los testigos nombrados por Él, Mt 10, 40; Mc 16, 14; Lc 10, 16; Act 1, 8; 2, 32, como condición para la salvación de todo aquel a quien le es predicado el Evangelio, Mc 16, 16 s; Act 2, 38-41; 2 Tes 1, 10. Fué siempre necesaria para obtener las bendiciones mesiánicas y vivir en conformidad con ellas, 2 Cor 13, 5; Gál 2, 20; cf. además § 648*e-n*; DBV(S). *Foi* 291-4. **k**

Justicia — La rectitud, la conformidad con la voluntad divina, es un aspecto interno del reino: «Buscad primero *su reino y su justicia*», Mt 6, 33; cf. 3, 15; 5, 20; BEJC 140; KTW II, 200 (SCHRENK). Constituye un tema principal del sermón de la montaña, que describe las disposiciones que la integran: «pobreza de espíritu», bondad y humildad, Mt 5, 3 y 5, hambre y sed de «justicia», amor a la misericordia y a la paz, paciencia, generosidad y perdón, Mt 5, 6 s, 9 y 33-47, pureza y bondad de corazón, Mt 5, 8; Lc 8, 15. Dios se complace en los «justos», que son el extremo opuesto de los pecadores, p.e., 18, 9; 20, 20. Estas disposiciones fundamentales de sencillez, humildad, pureza y amor confiado son la razón por la cual, «si no os convirtiereis y no os hiciereis como niños, no entraréis en el reino de los cielos», Mt 18, 3, pues para éstos está preparado, 19, 14. Ellos deberán crecer hasta llegar a la perfección del Padre celestial, 5, 48, cuyo modelo perfecto es Jesucristo, 11, 29; cf. 1 Cor 11, 1. Opuestas a ellas están la dureza, la insensibilidad, la inconstancia, el amor a las riquezas, el cuidado por las cosas de este mundo y, sobre todo, el orgullo y la autosuficiencia, p.e., Mt 13, 19 ss. Por eso, la doctrina de Santa Teresa de Lisieux es el corazón mismo del Evangelio (cf. U. VON BALTHASAR, *Teresa de Lisieux, Historia de una misión*, Barcelona 1956). **l**

Jesús vino a proclamar «el año jubilar», el mesiánico «día de la salvación», a una generación perversa y esclava del pecado, en la que los hombres se consideraban a sí mismos libres, Mt 16, 4; Lc 4, 18-21; Is 61, 2; cf. Jn 8, 34 ss; Rom 6, 16-20. El «amigo de los pecadores», enviado para llamarlos al arrepentimiento que tanto necesitaban, Mt 9, 13, y 11, 19, Lc 13, 2-5, declaró su poder de perdonar los pecados curando al paralítico, Mt 9, 2 ss, y confió a los apóstoles la misma misión de perdonar, Mt 16, 19; 18, 18; Jn 20, 21 ss. Al pecador arrepentido todo se le hizo fácil: «Mi yugo es dulce y mi carga ligera», Mt 11, 28 ss. Pero Jesús dió su muerte como precio. **644a**

La muerte redentora de Jesús no es una interpolación paulina, sino que está en la entraña misma de los Evangelios; cf. DBV(S), *Expiation*, 114-33; BEJC, 219 ss; J. LILLY, *The Idea of Redemption in the Gospels*, CBQ 9 (1947) 255 ss; *A. RAWLINSON, *St. Mark* 108-111. No fué el curso de los acontecimientos lo que llevó a Cristo a la convicción de que debía morir; desde el principio de su vida pública (y el contexto es puramente judío) había predicho que sus discípulos se entristecerían cuando el esposo les fuese arrebatado de entre ellos, **b**

644b Mt 9, 15. Al pedírsele un signo, declaró: «Destruíd este templo y yo lo reedificaré en tres días», Jn 2, 19; Mt 26, 61; uniendo de ese modo la resurrección con el día en que su cuerpo vendría a ser el santuario central de la nueva ley; cf. A. M. DUBARLE, *Le Signe du Temple*, RB 48 (1939) 21-44. Cuando estaba preparando los corazones de los hombres para que recibieran un reino verdaderamente religioso y para que le reconocieran a Él, no hizo más que aludir a su muerte, mediante «el signo de Jonás», Mt 12, 39 s, y 16, 4, «el bautismo» a que Él debía someterse, Lc 12, 50, «el cáliz» que había de beber, Mt 20, 22, «la exaltación» del Hijo del hombre, Jn 3, 14, y la respuesta a los que intentaron asustarle, Lc 13, 31 ss.

c Pero una vez obtenida la vital confesión de Pedro, «desde entonces» (y este pasaje típicamente semítico lo encontramos en todos los sinópticos), «Jesús empezó a manifestar a sus discípulos que debía (*δεῖ*) ir a Jerusalén, sufrir mucho... y ser condenado a muerte, y resucitar al tercer día», Mt 16, 21. Mc añade: «y habló abiertamente». La sorpresa enorme de los apóstoles se refleja en la reacción de San Pedro. Pero Jesús llamó a sus discípulos, juntamente con la multitud, y declaró que quien quisiera ir en pos de Él debía también tomar su propia cruz, Mt 16, 16-27; Mc 8, 29-38; Lc 9, 20-26. El programa de la redención queda al punto desplegado. Estamos en la vertiente desde *la cual se abre el horizonte sobre la cruz y la resurrección.*

d Durante el viaje a Jerusalén, Jesús repitió la profecía con más detalles, p.e., Mt 17, 22 s; 20, 17 ss. Estas escenas, con sus vívidas pinceladas sobre el terror de los apóstoles y su miedo de preguntar al Maestro, Mc 9, 32, y 10, 32, parte de la trama y la urdimbre del relato evangélico, quedan completadas por la referencia de que las grandes figuras del AT hablaron de estas cosas con Jesús en la transfiguración, Lc 9, 31 (cf. Mc 9, 9; Mt 17, 9-13); por la doble profecía de que María de Betania le había ungido sus pies para el entierro y de que aquel acto sería recordado en todo el mundo, 26, 6-13; y por la alegoría de la viña cuyos rebeldes cultivadores matan al hijo del Señor, Mt 21, 33 ss; cf. Is 3, 14; 5, 1 ss. Esta anticipación de Jesús no refleja la natural depresión de uno que fracasa en su misión, puesto que asocia la resurrección a su muerte; ni se debe a la lectura de los profetas, pues Jesús habla siempre por conocimiento directo. Sin embargo, las Escrituras están siempre presentes en su espíritu, especialmente «el Evangelio de Isaías» acerca de los sufrimientos, muerte y gloria del siervo, y hace uso de ellas para demostrar que el Hijo del hombre «debe» sufrir, cf. Is 53 con Mt 26, 24 y 54; Mc 9, 12; 14, 49; Lc 18, 31; 22, 37. La lección daría su fruto, 24, 27 y 45.

e En este contexto Jesús resume su plan e intenciones a los apóstoles, molestos por la ambición de los hijos del Zebedeo: «El Hijo del hombre no ha venido para ser servido, sino para servir y dar su vida como rescate de muchos», Mt 20, 28; Mc 10, 45; cf. DBV(S), *Expiation*, 123-33; LAGRANGE, *S. Marc.*, in loc.; KTW IV, 343-51 (BUECHSEL); HRCS. *Λύτρον*, que en LXX traduce *kōfer* o palabras relacionadas con *pāḏāh* y *gā'al*, significa el precio pagado o compensación ofrecida, la liberación de los hombres por el rescate o la substitución; cf. HRCS; EUSEBIO, *Praep. Ev.*, PG 21, 85, menciona reyes fenicios

que sacrifican a su hijo más querido como λύτρον, término que se usaba en el sentido de precio pagado a un templo por manumisión. La traducción «*redemptio*» de la Vg. es exacta. Jesús no dijo cómo o de qué habían de ser «redimidos» los hombres, pero ninguno de los hombres de aquella generación perversa era capaz de dar un precio por el rescate de su propia alma, Mc 8, 37 s; 9, 19. El siervo sufriente ha de «servir», por tanto, para reconciliar con Dios a la «mayoría», mediante el ofrecimiento de su propia vida; cf. Is 53, 11 s. Tenemos aquí, en germen, la doctrina de la redención, como podían empezar a entenderla sus contemporáneos. San Pablo la desarrollará orgánicamente, pero no hay huellas de interpolación de sus ideas características sobre el pecado, la muerte, etc. No existe además contradicción con la necesidad del arrepentimiento por parte del hombre. Éste deberá creer y amar; pero el buen Pastor da su vida por sus ovejas (Jn 10, 11; cf. 15, 13), y de ese modo las redime tan abundantemente, que su afecto reclama pruebas semejantes de amor y servicio; cf. Mc 8, 31 con 34; Fil 2, 5-8; DBV(S), art. c. 131 s. **644e**

El sacrificio de la nueva alianza — El hecho y la doctrina de la redención quedaron sintetizados por Jesús en el rito de la Eucaristía, instituído por Él en la última cena. Al celebrarlo y entrar dentro de los mismos sentimientos de Jesús, los fieles conmemoran su pasión, como *Él mismo había querido que fuese*, y se llenan del mismo espíritu que impulsaba a Cristo en su subida al monte Calvario, 1 Cor 11, 26. Todo lo que Él dijo e hizo mostraba el carácter de sacrificio expiatorio de su muerte; cf. DBV(S), art. c., 133-45; *Eucharistie*, 1146-215 (COPPENS); DTC, *Eucharistie* 989-1121 (RUCH); comentarios a Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 15-20; 1 Cor 11, 23-25; textos compulsados por BEJC, 230-37. **f**

Entre dos profecías acerca de su muerte y en circunstancias dominadas por el pensamiento del Calvario (Mt 26, 21 y 29; Mc 14, 18 y 25; cf. Lc 22, 15-18) Jesús, tomando el cáliz, dice: «Esto es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos», Mc; Mt añade: «para remisión de los pecados». «Sangre derramada» se usa para indicar muerte violenta, p.e., Gén 4, 8 ss; 1 Sam 25, 31; Is 59, 7; y el sentido sacrificial es evidente por las palabras que siguen. El paralelismo y la expresión «por vosotros», añadidas en Lc y en 1 Cor, demuestran que también el cuerpo es ofrecido; cf. Jn 6, 51. La separación ritual de cuerpo y sangre indica la inmolación de la víctima, seguida, como en todos los sacrificios de esta clase, del derramamiento de sangre. «Muchos» no excluye «todos», cf. § 739*h*. **g**

La alianza (διαθήκη; cf. KTW II, 105-37, BEHAM; DBV(S), *Expiation*, l.c.) ocupa un puesto central en la teología bíblica. Consiste en un pacto gratuito de unión entre Dios y su pueblo (διαθήκη significa así para los judíos «alianza», sinaítica, mesiánica, o simplemente con Dios; cf. L. DA FONSECA, S. I., Bi 8 (1927) 290-319; 9 (1928) 26-40; 143-60; este sentido tiene en 396 casos de los LXX y casi siempre en el NT). Los profetas habían hablado de una alianza «nueva» y «eterna», y los judíos contemporáneos la estaban esperando; cf. Is 55, 3; 59, 21; 61, 8; Jer 31, 31 ss; Ez 16, 60; Os 2, 18 ss; M. SCHECHTER, *Documents of Jewish Sectaries;* LAGRANGE, RB 9 (1912) *La secte juive* **h**

644h *de la Nouvelle Alliance*, 213-40; 321-60. La **«sangre de la alianza»** debe ser la de esta alianza (1 Cor y Lc añaden «nueva»), la unión y amistad eterna entre Dios y los hombres, por la cual Aquél es Padre, y éstos sus hijos; el «matrimonio» de Os 2, 18-20; Mt 22, 2 ss; 25, 1 ss; Ef 5, 25-32; Ap 19, 7-9. La sangre, símbolo de la unión por ser vínculo de fraternidad, fué empleada para ratificar la antigua alianza, Éx 24, 6 ss. Y ahora el propio Jesús da su sangre como sacrificio de la nueva alianza, no sólo como signo, sino como causa real y mediadora, Heb 8, 6-13; 9, 15-23. «¡Qué seguridad de amistad divina!», DBV(S) 141 s. Para auditorios griegos, *διαθήκη* evocaría además la otra acepción corriente de «testamento», Heb 9, 15 ss, y los Padres comentan que Jesús se legó a los suyos. El carácter pascual de la cena manifiesta además que la sangre salvadora de Jesús es la sangre del verdadero cordero pascual, Mt 26, 17 ss; Mc 14, 12 ss; Lc 22, 7 ss; cf. Jn 1, 29; 13, 1 ss; Is 53, 7.

i **La comunión** con Dios se realizaba en el banquete sagrado que seguía al sacrificio; cf. 1 Cor 10, 18-21; Filón, *De Spec. Leg.* I, 221. «Bebed todos de él, porque esto es mi sangre», Mt 26, 27 s. ¡Cristo manda lo que Moisés había prohibido! ¡La ley del temor cede ante la alianza de amor! La santidad de la sangre, que hacía que los fieles se abstuvieran de ella, es el motivo que los invita ahora. El deseo, atrevido e impotente, del hombre por llegar a una unión con la divinidad, simbolizado en los sacrificios, se ve ahora cumplido. Mientras la forma sacramental evita a los sentidos toda repugnancia y hace el misterio más profundo para el espíritu, los fieles que comen el cuerpo de Cristo y beben su sangre se hacen real y verdaderamente hermanos de Dios, DBV(S) 142-43.

j Los críticos que niegan la divinidad de Cristo no pueden admitir estas conclusiones, e intentan eliminar del Evangelio el relato de la institución eucarística, atribuyéndole un origen paulino. Sin embargo, es un hecho que la eucaristía se conservó en la memoria de los fieles por la repetición del rito, acto esencial y específico del culto cristiano, Act 2, 42 y 46, etc., y fué transmitida por la más primitiva tradición, 1 Cor 11, 23 ss. En ella convergen todas las líneas del simbolismo de los sacrificios del AT, de la conciencia de pecado del pueblo israelita como nación, de la esperanza profética, del poder redentor de los méritos del justo y de la enseñanza de Jesús sobre la finalidad de su obra mesiánica. Todo está expresado en lenguaje simple, libre de «paulinismos». Muéstranos a Jesús amando a los suyos hasta el acto perfecto que consumó su entrega, Jn 13, 1. Lejos de contradecir su primera predicación sobre el amor paterno de Dios, es su revelación suprema. «De tal manera amó Dios al mundo que le entregó su único Hijo», Jn 3, 16; «*Dios muestra su amor hacia nosotros, porque, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros*», Rom 5, 8. Todo en Jesús es redentor: sus palabras, que revelan al Padre, sus milagros, que llevan los hombres a la fe, su persona, que los mueve al arrepentimiento y, sobre todo, su sangre derramada por muchos. «Aquí, como avenidas que convergen en una cruz, se unen las perspectivas abiertas por Jesús en sus enseñanzas sobre el fin de la ley, sobre la nueva justicia y la religión del nuevo hombre, sobre la reconciliación del mundo

con el Padre celestial, y sobre la parte del Hijo del hombre en esta religión y reconciliación. La sangre de un sacrificio selló esta nueva alianza, y la víctima de este sacrificio fué el Hijo del hombre», BATIFFOL, *L'Enseignement de Jésus*[4], 248 s; art. c., 145; cf. más adelante, sobre la última cena, §§ 652*g-i*, 653, 657*f-h*.

El primer mensaje predicado por los apóstoles a sus compatriotas judíos fué acerca de la realización de la esperanza mesiánica, cuyo significado había sido profundizado por la nueva luz dada por el Espíritu. Jesús es el único salvador, y sus dones son la prometida remisión de los pecados y el Espíritu, Act 2, 38; 4, 12; 10, 43. El Calvario, que podía haber parecido la negación de su mesianidad, fué en realidad parte necesaria de su obra «según los designios de Dios», y la resurrección, su consumación divina; ambos fueron cumplimiento de profecías, 2, 23 s; 3, 18; 4, 25-28; 8, 28-35; 13, 27; Is 53. Por eso, la catequesis primitiva enseñó desde el principio que Cristo había muerto por nuestros pecados y había resucitado conforme lo habían predicho las Escrituras, 1 Cor 15, 3 s. **645a**

La redención según San Pablo — San Pablo enseñó a otros la fe que él había recibido, ibid. 11. Su fe se proyectaba desde el sacrificio redentor y la gloria cósmica de la resurrección a la salvación de todo el género humano. En todo ello se echaba de ver el amor del Padre hacia la familia humana, el cual llegó hasta el extremo de enviar a su propio Hijo para salvar al mundo, y la obediencia amorosa del Hijo amado, hasta la muerte en la cruz y su consiguiente glorificación como cabeza resucitada de una humanidad nueva, y la extensión universal del pecado y de la muerte (de los cuales la ley no podía libertar) vencidos al fin por la gracia del mediador universal, en quien el Padre ve a toda la raza de sus hijos redimidos, judíos y gentiles, unificados todos por la acción del Espíritu. La incorporación al cuerpo de Cristo se realizaba mediante la gracia del bautismo, participación en la muerte y la resurrección de Cristo, que se expande a través de la vida individual y social de los cristianos. Esta vida, guiada por el espíritu de Cristo, llevaba al triunfo final sobre la concupiscencia y la muerte a través de la gloriosa resurrección corporal con Él, en el día de su advenimiento final. Éste es el verdadero **paulinismo**; cf. Rom 8, 14-23; 1 Cor 3, 23; 15, 28; Col 3, 11. **b**

El misterio — «Nosotros hablamos de una sabiduría de Dios en el escondido misterio, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria; una sabiduría que no conoció ninguno de los gobernantes de este mundo... Pues Dios nos la ha revelado por el Espíritu», 1 Cor 2, 7 s y 10. A San Pablo le fué concedido predicar a los gentiles la universalidad de este misterio, la maravillosa variedad de la sabiduría de Dios manifestada en las insondables riquezas de Cristo y nuestra incorporación a Él, Ef 3, 2-11; Col 1, 25 ss; 2 Tim 1, 9-11; Tit 1, 2 s; cf. Rom 16, 25. Esta doctrina, contenida en su primera vocación, Act 9, 6 y 15, y formulada ya en 1 Cor, alcanza su pleno desarrollo en las epístolas de la cautividad; cf. DTC, *Paul* 2356. **c**

Este misterio difiere totalmente de las religiones de los misterios — Cf. §§ 699*a-d*, 633*h*, 652*e*. San Pablo, que antes había sido fariseo, sentía el mismo horror que los judíos ante los ritos y apoteosis pa- **d**

645d ganos, y sus enemigos sólo pudieron acusarle de dejar a un lado la ley, nunca de contemporizar con las creencias paganas, p.e., Act 12, 20 ss; 14, 8-18; 26, 5 ss; Rom 2, 22; 1 Cor 5, 11; 6, 9; 10, 7 y 14-21. Los paganos que se convertían al cristianismo debían abandonar la idolatría y en adelante sentir gran repugnancia por ella, 1 Cor 8, 4 ss; 2 Cor 6, 14 ss; Ef 5, 7 s; 1 Tes 1, 9; LAGRANGE, *Les origines du dogme paulinien de la divinité du Christ*, RB 45 (1936) 5-33. Además los «misterios» eran ritos abiertos solamente a los iniciados y el revelarlos era profanarlos. Pero el «misterio» del NT significa principalmente el secreto designio que Dios había guardado escondido hasta entonces sobre las relaciones con los hombres y que ahora quiere que sea revelado por sus apóstoles a todo aquel que tenga oídos para oir; cf. *J. A. ROBINSON, *St. Paul's Epistle to the Ephesians* 240; MMV, *μυστήριον*. Los cristianos espirituales entendían los «misterios» de Dios, no porque ellos fuesen una clase privilegiada, sino porque habían alcanzado ya aquella madurez espiritual a la que todos debían aspirar, 1 Cor 2, 6; 3, 1 ss; Heb 5, 11 ss. Los ritos de los «misterios», en cuanto que expresaban un vago deseo humano hacia Dios y la inmortalidad, pueden haber preparado remotamente su cumplimiento trascendente. Pero «los cultos de los misterios» coetáneos eran de carácter mágico, a menudo inmorales y de ordinario no exigían cambio alguno de vida. San Pablo, en cambio, subordina siempre la salvación a la fe en el Cristo histórico y a la crucifixión de la carne con todos sus vicios, Gál 5, 19-24. El sincretismo neoplatónico que, posteriormente, intenta atribuir ideas más o menos cristianas a tales ritos, suscitará la repulsa indignada de escritores como San Justino y Tertuliano. Las divinidades de la vegetación o de los mitos totémicos no tenían existencia histórica, muerte y resurrección, y ni por asomo apunta en ellos idea alguna de justificación por los méritos de un Dios sufriente. No existe ninguna prueba de que el mitraísmo, que se desarrolló después del cristianismo, haya ejercido influencia sobre éste. El empleo paulino de la palabra «misterio» no es sorprendente, puesto que había pasado al lenguaje vulgar; cf. LAGRANGE, RB 16 (1919) 157-217 *(Eleusis)*; 419-80 *(Attis)*; 29 (1920) 420-46, recensión de *Les Mystères païens et le Mystère chrétien* de *LOISY; GRANDMAISON, *Jésus Christ* II, 510-532; *Dieux morts et ressuscités*, 535-560; *Le mystère chrétien et les mystères païens;* ALLO, *L'évangile en face du syncrétisme païen*; *Les dieux sauveurs*, RSPT 15 (1926) 5-34; DA, *Mystères païens et S. Paul;* DBV(S), *Baptême* 883-6, 903-20; *Eucharistie* 1156-63, 1193-209; *Expiation* 3-48; *Gnose* 690-701; *Grâce* 707-14 (con extensa bibliografía); KTW II, 334 s (OEPKE); IV, 810-16 (BORNKAMM).

e No debemos encerrar **la doctrina de la redención** dentro de los límites de teorías que los teólogos pueden elaborar con mucha libertad. J. RIVIÈRE en *Rédemption*, DTC, 1912-2004, las expone y discute, con bibliografía abundante; cf. ET 47, 246 ss (diversas opiniones), 48, 267 ss (bibliografía). De esta manera se despeja el terreno y se disipan todas las dificultades fundadas en falsas concepciones. La idea de que la redención imputa coerción a un Padre bueno y amante, del que procede todo su designio, es tan tosca y falsa como la idea de un Dios vindicativo que apaga su ira castigando a su Hijo inocente.

El Padre reconcilia a la humanidad consigo mismo mediante su Hijo amado, nueva cabeza de esta humanidad, 2 Cor 5, 18, y el Hijo corona toda una vida de entrega y de solidaridad con el hombre caído, con un sacrificio de perfecta obediencia que devuelve al Padre el honor y la adoración (arrebatados por el pecado) que un orden equitativo exige del hombre, le constituye en mediador de sus hermanos, gana para sí mismo la gloria que el Padre le había destinado, y para los hombres el perdón que ellos necesitaban. Este acto de reconciliación no es extrínseco a los hombres. Tan efectivo es que apela a su amor y les da gracia para cooperar libremente en la misma obra redentora, Fil 2, 5; Rom 8, 17; DTC, 1962 ss. Las metáforas, tales como la de rescatar a la humanidad mediante el precio de la sangre de Cristo, no pasan de ser metáforas, cuyas implicaciones legales no debieran apurarse. Resulta igualmente erróneo tratar de reducir el sacrificio de Cristo a las categorías de los sacrificios del AT, ya que si bien por un lado los colma todos, al mismo tiempo los trasciende enteramente. Sin embargo, según nuestra opinión, la teoría de RIVIÉRE sobre la satisfacción necesita incorporarse al misterio del Cristo total; cf. MERSCH, *Théologie du Corps Mystique*, cc 10 y 11. **645e**

El sentido de la palabra **«redención»** (*ἀπολύτρωσις*) es principalmente positivo. En cinco lugares de los siete en que aparece en San Pablo significa el amplio proceso según el cual Dios nos da, en Cristo, gracias destinadas a desarrollarse hasta la gloria del cielo, Rom 3, 24; 8, 23; 1 Cor 1, 30; Ef 1, 14; 4, 30; cf. Lc 21, 28. Esto muestra que, aun cuando se la llame «remisión de los pecados», Ef 1, 7, y Col 1, 14, no tiene el sentido predominantemente negativo, que sugiere la etimología, de la manumisión de un esclavo. De hecho, el empleo que San Pablo hace de la palabra se remonta al AT, donde *gā'al* significa liberación de la cautividad egipcia o, de un modo especial, la liberación mesiánica que Dios, redentor de Israel, iba a realizar, BEP, 144 s. **f**

Esta liberación de un peligro espiritual y adquisición de una felicidad verdadera, en cuanto lleva consigo una transformación espiritual, se llama **salvación;** cf. § 643*e*. Es sinónimo de «vida eterna» porque se realiza de un modo perfecto en el cielo, y se opone a «muerte», «perdición», «ira»; cf. 1 Cor 3, 15; 2 Cor 7, 10; Fil 1, 28; 1 Tes 5, 8 s; 2 Tes 2, 10. Pero en un sentido más amplio significa la entrada en la «justicia» cristiana de los que son «salvos en esperanza», y continúan realizando su salvación en el temor, p.e., Rom 8, 24; 1 Cor 15, 2; Fil 2, 12; 1 Tim 4, 16; o.c., 145 s. La salvación se debe a Dios, 1 Cor 1, 21; 1 Tim 2, 4; a Cristo, Act 4; 12; Rom 5, 9; Heb 7, 25; y nos viene mediante la gracia, Ef 2, 5; la fe, p.e., Act 16, 31; Rom 10, 9; el bautismo, p.e., 1 Pe 3, 21; Tit 3, 5; «la palabra», Sant 1, 21; 1 Pe 2, 2; por un apóstol, Rom 11, 14; 1 Cor 9, 22; por un marido o esposa, 1 Cor 7, 16; por uno de los fieles, Sant 5, 20; Judas 23; por la atención a la doctrina cristiana, 1 Tim 4, 16; cf. ZLG, *σῴζω*. **g**

Y éste es el lugar propio para tratar del término de San Pablo **«gracia»** (que aparece al menos 100 veces, aparte de las de Heb, y 100 en el resto del NT); cf. § 643*b-d*. Dios es siempre el primero en dar, Rom 11, 34. La encarnación, junto con la redención, es «el don» divino por excelencia, fundamento de la gratitud de todo el orden de **h**

645h la gracia, que es el don absolutamente libre y gratuito de Dios, 3, 24; 5, 8; 8, 32; Ef 2, 4-8; 2 Tim 1, 9 s; 1 Jn 4, 9 s. De este modo, la gracia es la bondad divina manifestada en las promesas hechas a Abraham, Gál 3, 18, y realizada en la encarnación, 2 Cor 8, 9, y especialmente en la muerte de Cristo, Gál 2, 21. Se comunica a los hombres, Rom 5, 15 ss, por la fe y el bautismo, y por aquellos dones divinos especiales que capacitan a los hombres para vivir sus vidas cristianas y para cumplir las funciones que les corresponden en cuanto miembros de la comunidad cristiana. El estado cristiano puede llamarse simplemente «gracia», Gál 5, 4; cf. Rom 6, 14 s. «De esta manera, la gracia aparece como el factor común que se encuentra en los diversos actos del proceso según el cual Dios atrae hacia sí a la humanidad... Esta idea... despoja de su prestigio a la llamada teoría jurídica de la redención», BEP 147.

La gracia y la redención pueden tomarse como algo objetivo y subjetivo. San Pablo considera los dos puntos de vista juntos: los hombres «son justificados libremente por su gracia [=la de Dios], por la redención de Cristo Jesús, a quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre», Rom 3, 24 s.

i Nosotros somos redimidos del **pecado,** cf. § 643*f*. Como apóstol de la salvación, San Pablo tiene plena conciencia de la universalidad del pecado en la historia y sociedad humanas, y su educación bíblica se ilumina con la experiencia del triunfo de la gracia cristiana en la torturada conciencia de un gran fariseo, que se esforzaba en vano por observar la ley de modo estricto; cf. Rom 2, 5-25. En Rom 1-3 describe con gran rigor el estado pecaminoso en que viven por igual los judíos y los gentiles, como quien sabía bien lo que era el pecado en las grandes ciudades del imperio. Para expresarse se sirve del vocabulario de los LXX: iniquidad (*ἀνομία*, noción preponderante), impiedad, impureza, error, desobediencia, caída, transgresión y, muy frecuentemente, «pecado» (*ἁμαρτία*): en plural, los pecados personales; en singular, el pecado personificado y la facultad de pecar, o.c., 107 ss. La concupiscencia o malos deseos es un factor tan importante en el pecado que puede llamarse simplemente «pecado»; p.e., Rom 6, 12; 7, 7 s; cf. Dz 792; KTW III, 171.

j ¿De dónde viene la universalidad del pecado y la inclinación del hombre al mal? El AT señaló los hechos, Sal 51 (50) 7; Job 14, 4 y 17 ss, y los contemporáneos creían en un «corazón malo» o «tendencia» en el hombre contra la cual habían de batallar. Pero del **pecado original** no existen sino vagos vestigios en la literatura judía, la cual explícitamente afirma sólo que el primer pecado tuvo consecuencias físicas, BJP II, 12-23. Fué la conciencia de la solidaridad con Cristo la que iluminó la idea de aquella otra solidaridad moral de todos los hombres con Adán, doctrina ésta quizás demasiado difícil de admitir (cf. Jn 16, 12) antes que la redención se cumpliera, e inteligible únicamente en la terminología de la redención. «Y como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados», 1 Cor 15, 22. Se expresa aquí la solidaridad con Adán en la muerte, pero esta solidaridad no es simplemente en el castigo. El pecado entró en el mundo por la falta de un hombre y pasó a todos por la solidaridad

que todos tienen con él, Rom 5, 12-21. Partiendo de la premisa aceptada de que donde no hay pecado no hay retribución y de que la muerte es la retribución del pecado, San Pablo trata de probar la universalidad del pecado por la universalidad de la muerte, aun en el período de tiempo comprendido entre Adán y Moisés, cuando todavía no se habían cometido pecados personales que cayeran directamente bajo la condenación de la ley, 12-14. Por lo tanto «todos han pecado» y «por la desobediencia de un solo hombre muchos fueron constituídos pecadores», 12, 19; cf. Dz 789. Se formula esta difícil doctrina a propósito de la abundancia de la gracia de Cristo, por la cual «nosotros nos regocijamos en Dios mediante nuestro Señor Jesucristo». San Pablo no vuelve a referirse a ella directamente (ni en Rom 8, 20-23, ni en Ef 2, 3), pero nos describirá la redención como la remisión de los pecados personales, Ef 1, 7; 2, 1-6; Col 1, 14. En cuanto pastor de almas, hablará de la virulencia de «la ley del pecado y de la muerte» en nosotros, y de nuestra liberación por «la ley del espíritu de vida», Rom c 7; 8, 2; BEP *109-15*; Prat i, 254-66; ii, 64 s, 260 s, trad. española. 645j

La carne – En el AT, *bāśār* significa la materia viva de cuerpos de animales y de hombres, sugiriendo la idea de su debilidad en comparación con Dios, Gén 6, 3; Is 31, 3; cf. Jl 2, 28. San Pablo usa el término «carne» para designar los elementos del cuerpo, Rom 2, 28; 1 Cor 15, 39; el cuerpo mismo, 1 Cor 5, 5; 2 Cor 4, 11; Ef 2, 14; la persona humana, p.e., Ef 5, 29; la vida, p.e., 2 Cor 10, 3; la raza, p.e., Rom 9, 3; la naturaleza humana en su conjunto. p.e., 3, 20, y en su limitación de cosa creada, como en la locución «carne y sangre», 1 Cor 15, 50; Gál 1, 16; Ef 6, 12; como algo distinto de Dios, pero santo (la naturaleza humana de Cristo, Rom 1, 3; 9, 5); como algo puramente natural, pero en cierto modo opuesto a Dios, 4, 1; 2 Cor 11, 18; como la generación natural, opuesta a la prometida por Dios, p.e., Rom 9, 8; finalmente como «la vida carnal», opuesta a Dios o a la vida divina en el hombre, p.e., 7, 5; 8, 1-13; Gál 5, 16-24; sujeta al pecado e inclinada a él, Rom 7, 18 y 25; y su instrumento, p.e., 8, 3 y 12 s; Gál 5, 13; Ef 2, 3. No existe una división física entre cuerpo y espíritu. San Pablo no se inspiró para ello en fuentes griegas, sino en la idea del Génesis acerca de la bondad de todas las cosas. Existe un orgulloso entendimiento carnal, Col 2, 18; una sabiduría carnal, 2 Cor 1, 12; cf. 1 Cor 1, 17; 3, 3; los pecados de la carne incluyen los pecados contra la caridad, Gál 5, 16-22; y el «espíritu» puede ser mancillado tanto como la «carne», 2 Cor 7, 1. Por tanto, «la carne» es todo el hombre desordenado por el pecado, en contraste con «el espíritu», que es el mismo hombre reformado por la gracia; en otras palabras, corresponden al «hombre viejo» y al «hombre nuevo», BEP, 106 s; Prat, o.c., ii, 83-91; 457-464, trad. esp.; *W. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* 19 ss. k

La ley, en San Pablo, significa habitualmente la ley mosaica, con sus «mandamientos» y «decretos», Rom 7, 8-13; Ef 2, 15. Algunas veces significa «la Sagrada Escritura»; cf. Rom 3, 19; 1 Cor 14, 21; para otros sentidos, Prat i, 254 ss, trad. esp. Un judío no distinguía entre la ley natural y la ley mosaica. Dios había dado la ley y el l

645l haberla recibido era una gloria para el pueblo judío, que había obtenido con ella una preciosa iluminación moral, Rom 9, 4; 2, 17-20. Ella es verdadera, santa, justa, e incluso «espiritual», inspirada por Dios, 2, 20; 7, 14 y 16; 1 Tim 1, 8. Es dada «para ida», Rom 7, 10; quien cumple los mandamientos vivirá, Gal 3, 12; Lev 18, 5; Lc 10, 28. Lleva a los hombres a la fe en Cristo y da testimonio de la justificación, Gál 3, 24; Rom 3, 21. La justicia que viene mediante la fe, lejos de hacer inútil la ley, pone su fundamento, 31, porque «Dios envió a su propio Hijo en semejante carne pecaminosa... para que la *justicia* de la ley se cumpliese en nosotros los que andamos... según el espíritu», 8, 3 s. De esta manera se conservan los mandamientos, pero perfeccionados por la caridad, 13, 8 y 10; Gál 5, 14; Mt 5, 17-20. Finalmente, hay israelitas justos (como también hay paganos justos) cuya observancia de la ley no está exenta de fe y de gracia, Rom 2, 13 ss y 26 ss; 10, 5; cf. Heb 11 sobre «la fe» del AT.

m ¿Por qué, pues, ataca San Pablo el régimen de la ley, en cuanto ley de pecado y muerte, impotente ante la carne, no haciendo sino añadir a la concupiscencia el atractivo del fruto prohibido, Rom 8, 2 s; 3, 20; letra que mata, opuesta al espíritu que vivifica?, 2, 27 y 29; 7, 6; 2 Cor 3, 6 s. El apóstol opone dialécticamente «la economía de la ley» a «la economía de la gracia». Los judaizantes, con su empeño de someter a todos bajo la ley mosaica, podían alejar de Cristo a los gentiles, y corrompían el carácter sobrenatural del cristianismo cambiando la sumisión a la persona de Cristo en sumisión a los juristas, la gracia divina en un sistema comercial de retribución, y la justicia de Dios en la suya propia; cf. Rom 10, 3; Jn 10, 34 s; BEP, 135-42. El «judío» típico es aquel que pretende cumplir los mandamientos con las solas fuerzas de su voluntad, Rom 2, 17 ss, y de esa manera transforma la ley en un sistema que acarrea muerte y maldición, Gál 3, 10 y 13; Dt 27, 26. En este sentido, ningún hombre queda justificado ante Dios por las obras de la ley, sino únicamente por la fe en Jesucristo, Gál 2, 16; 3, 11; Rom 1, 17; 3, 20; cf. Sal 143 (Vg. 142) 2; Hab 2, 4.

n Si, dando a conocer el pecado, la ley no ha de ser simplemente estímulo del pecado, y excitar así la ira divina, Gál 3, 19; Rom 5, 20; 1 Cor 15, 56 (cf. KTW I, 765 s), debe ponerse en relación con Cristo y con la total economía divina de **la promesa,** BEP 136. La promesa hecha a Abraham y cumplida en Cristo no fué anulada por la ley que fué promulgada en el intervalo, Gál 3, 14 ss. La ley es inferior a la promesa y al Evangelio, puesto que fué dada por mediación de los ángeles y de Moisés, no por el acto unitivo del Hijo de Dios, 19 s y 22. Ella le prepara, 24, y Él la perfecciona, Rom 10, 4; después de Él, es sustituída por la fe y la filiación, Gál 4, 1-7; y por la libertad que Cristo ganó para nosotros y que nos da por el Espíritu, 5, 1 y 13; 2 Cor 3, 17. Los que son dirigidos por el Espíritu ya no están bajo la ley, que fué hecha para los transgresores, Gál 5, 18; 1 Tim 1, 9, aunque ellos no se quedan sin ley divina, porque están bajo la de Cristo, 1 Cor 9, 20 s. De esta manera permanecen los mandamientos perfeccionados en Cristo por el espíritu de amor, Rom 13, 8; 1 Cor 9, 8 ss; Gál 5, 14; la ley ceremonial cayó gradualmente en desuso, BEP,

141 s. La respuesta de Dios al pecado y sus consecuencias es «el don dado en la gracia de un solo hombre, Jesucristo», Rom 5, 15. 645n

La redención es el misterio del amor divino, totalmente expresado en el don supremo del Padre: su amado Hijo. El misterio inicial, el exceso incomprensible de bondad y generosidad, es que Dios amó a los pecadores, y por ellos entregó a su propio Hijo, 5, 8; 8, 32 y 39; Ef 2, 4 ss; 1 Jn 4, 8 ss. De aquí se deriva todo lo demás como una segunda creación, tan gratuita como la primera, pero más espléndida, 2 Cor 4, 6; cf. Gén 1, 3; Rom 8, 19-23; 12, 2; Gál 6, 15; Ef 2, 10. 646a

El amor del Padre fué la causa que inició la obra total de la redención, y es a la vez su fin: «Todas las cosas son de Dios, que, por Cristo, nos ha reconciliado consigo... Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo», 2 Cor 5, 18 s; Rom 11, 36. De Él, «vosotros tenéis vuestro ser en Cristo Jesús», 1 Cor 1, 30. «Al llegar a la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo... para que recibiéramos la adopción de hijos. *Y la prueba de que vosotros sois hijos es que* envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama; ¡Abba, Padre!», Gál 4, 4 ss; Rom 8, 14 ss. San Pablo no encuentra palabras suficientes para agradecerle su inmensa bondad y en su alabanza escribe el más espléndido de los textos sobre el plan divino, celebrando la gloria y magnificencia de la gracia desbordante que nos ha dado en su Hijo, Ef 1, 3-14; cf. Col 1, 12 ss; Tit 3, 4; Prat., o.c., II, 102-110, trad. esp.; Mersch, *Théol. du Corps Mys.* I, 325-9, que aquí hemos seguido.

El amor del Hijo — «Si Dios es el único principio primero de la redención como lo es de la gracia, Cristo es el único primer principio en la redención como lo es en la gracia... la acción de su humanidad es el principio primero, único y universal», o.c., 333. Porque la redención es «en Cristo Jesús», Rom 3, 24; 1 Cor 1, 30; Col 1, 14, un misterio de unidad que lo incluye todo dentro de sí mismo; cf. § 641*j*. El «compendio» de todas las cosas en el amado es el tema de Ef 1, 3-14, donde se repite constantemente la expresión «en Cristo», BEP, 97-103. «Y plugo al Padre que en Él habitase toda la plenitud, y por Él reconciliar consigo todas las cosas, pacificándolas por la sangre de su cruz, así las de la tierra como las del cielo», Col 1, 19 s; cf. 2, 9; Jn 1, 16 s. Pero el expresar la redención en términos del Cristo místico, quiere decirse que su fuente es la persona de Cristo, que «nos ha amado y se ha entregado por nosotros», Ef 5, 2; cf. Gál 2, 20, amó a la Iglesia, su cuerpo, con un amor ardiente, como el esposo ama a la esposa, y se entregó a la muerte por ella, Ef 5, 23-32. Por parte de Dios todo es amor y unión. b

Jesús, único mediador — La palabra va más allá de su sentido jurídico de árbitro o negociador entre dos partes con las que él tiene algo de común (como Moisés negoció, entre Dios y el pueblo, la aceptación de la ley, Éx 19, 3 ss; Gál 3, 19 s). Indica una relación mucho más íntima. Cristo es el mediador de la nueva alianza, como víctima que ambas partes ponen entre sí para garantía y representación divinas, 1 Cor 11, 25; Heb 8, 6; 9, 15; 12, 24. Más aún, la mediación sacrificial del Hombre Dios, que encarna la plenitud de la divinidad y compendia la plenitud de la humanidad, se funda en una comunión de solidaridad total. Esta mediación colma la voluntad salvífica universal c

646c de Dios, porque «uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo, que es hombre como ellos y se entregó a sí mismo como rescate por todos», 1 Tim 2, 5 s. De Él brotan todas las gracias sobrenaturales, Rom 1, 5; 5, 21: la paz, 5, 1; la justicia, Fil 1, 11; la fortaleza, 2 Cor 1, 5; la confianza, 3, 4; el don del Espíritu, Tit 3, 6; la victoria, Rom 8, 37; 1 Cor 15, 57; la vida eterna, Rom 5, 17, porque por Él son todas las cosas y nosotros por Él, 1 Cor 8, 6; PRAT *II*, 195-200, ed. esp.; BEP, 89-92.

d Cristo, en quien se ha realizado el decreto eterno de Dios de salvar a los hombres, es el mediador de la **predestinación,** Ef 1, 3-14; 3, 11. Este misterio sublime, que incluye la absoluta libertad del amor de Dios y de la gracia, dados en toda su plenitud primero al Hijo y después, sin considerar las «obras» previas, a los hermanos que deben conformarse con Él, es un *mensaje alentador.* ¡Pero es necesario entenderlo!

e Debemos distinguir las referencias escriturísticas, de los desarrollos teológicos posteriores. Dado que la revelación de la vida futura es muy tardía en el AT, la idea de la predestinación se insinúa confusamente con la imagen del «libro de vida», Éx 32, 32; Sal 69 (68) 29; Dan 12, 1, que reaparece en Fil 4, 3, y Ap 3, 5; 17, 8; 20, 12 y 15; 21, 27. Los Evangelios la suponen de modo implícito, Mt 20, 23; 24, 24; 25, 34; Lc 10, 20; Jn 10, 29. Está contenida en los grandes temas de esperanza: las bendiciones mesiánicas y el reino de Dios. En este contexto su mejor teólogo es San Pablo, quien, por la educación rabínica que había recibido, se complace en destacar las disposiciones eternas de Dios, BJP I, 188-91; BEP 93-103, seguido aquí; cf. DTC, *Predestination* 2809-15.

f Rom cc 9-11 describe la elección mesiánica de Israel en función de la incredulidad de los judíos y del llamamiento de los gentiles. Es además un llamamiento a la gracia cistiana y, por tanto, a la salvación y gloria, si bien lo que dice San Pablo *no* cabe trasponerlo en términos de salvación individual. Por otra parte, sus avisos muestran que el simple llamamiento de Dios no es garantía absoluta de perseverancia, Fil 2, 12; él sabe que algunos paganos practican la «justicia», Rom 2, 27, que Dios quiere la salvación de todos los hombres, 1 Tim 2, 4, y da siempre por supuesta la responsabilidad personal. Para que la predestinación sea un motivo de esperanza, basta que Dios quiera que su llamamiento amoroso lleve a la felicidad eterna.

g **La predestinación es total,** en cuanto que lleva consigo todas las gracias subsiguientes, **si bien el hombre permanece siempre libre.** «Sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados. Porque a los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, de modo que Él fuese el primogénito entre muchos hermanos. Y a los que predestinó, a ésos también llamó; y a los que llamó, a ésos los justificó; y a los que justificó, a ésos también los glorificó», Rom 8, 28 ss. El amor de Dios se expresa en su «vocación» o «elección», Ef 2, 4; 1 Tes 1, 4, que resulta de su designio finalista (*πρόθεσις*; Rom 9, 11 ss; Ef 1, 11; 3, 11; 2 Tim 1, 9); el amor del hombre a Dios es la forma de corresponder a este amor,

1 Cor 2, 9; 1 Jn 4, 19. Para demostrar que todas las gracias provienen de la libre elección divina, San Pablo distingue en Dios, humanamente hablando, cinco decisiones o actos distintos: «conocimiento» preveniente y electivo, que supone amistad; cf. 1 Cor 8, 3; 13, 12; Gál 4, 8 s; BEP 96, n. 2; DTC, art. c., 2813; predestinación (*προορίζω*, determinar previamente; cf. Act 4, 28; 1 Cor 2, 7; Ef 1, 5 y 11; KTW II, 702); llamamiento eficaz a la gracia cristiana (p.e., 1 Cor 1, 9; 1 Tes 5, 24; cf. Rom 9, 12; KTW III, 488-97, para los términos del AT); justificación (primera realización de su llamamiento); y «gloria», en esperanza o en posesión ya actual, Rom 5, 2; 8, 18. **646g**

En San Pablo no hay ningún fundamento para la doctrina calvinista de la reprobación positiva. Lo que dice, en el esquema mesiánico, acerca de las colectividades o figuras típicas del AT, no puede aplicarse sin más a la suerte eterna de los individuos. En cuanto a estos últimos, aunque en definitiva nada se escape a la voluntad de Dios, su «repulsa» o «endurecimiento» se debe a los pecados personales o colectivos y al abuso de la gracia; cf. 1 Cor 1, 23 s. Un juicio justo sobre la obstinación voluntaria y sobre el odio a la verdad permite que aquellos que han rechazado la luz se extravíen cada vez más en su camino de perdición libremente escogido, 2 Tes 2, 9-12; cf. Rom 1, 24-28 (los paganos); 11, 7-10 (los judíos). Por eso se llama a los que rechazan la predicación apostólica «los que perecen», 1 Cor 1, 18; 2 Cor 2, 15; 4, 3. Pero, en vez de decretar su pecado para que puedan ser condenados, Rom 11, 11, Dios manifiesta mucha paciencia con ellos, Rom 9, 22. Subsiste, desde luego, el misterio de la predestinada elección de las almas en quienes Él quiere manifestar su misericordia, Rom 9, 19 ss. Pero mientras Él preparó la gloria para los elegidos, 23; Mt 25, 34, la perdición eterna de los condenados es causada por su culpable elección del pecado, BEP 122 ss. **h**

El nuevo Adán es «la imagen más completa, la más fecunda, la más original que el Apóstol nos traza de la misión redentora de Cristo», PRAT II, 200, trad. esp. Así como llevamos en nosotros la imagen del hombre procedente del barro, así ahora deberemos llevar la del hombre celeste que ha venido a ser «espíritu vivificante», 1 Cor 15, 21 s, 44-49. Como el primero fué causa de pecado y muerte universal, así por el segundo, «don gratuito de uno solo, Jesucristo», la gracia superabunda o reina hasta la vida eterna, Rom 15, 12-21. De este modo el Padre «nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino de su amado Hijo, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados», Col 1, 13 s. **647a**

¿Por qué murió Cristo? — Para vencer la sabiduría orgullosa del mundo por la locura de la cruz, 1 Cor 1, 18-31, para mostrar la abundancia del amor y bondad divinos hacia nosotros, Rom 5, 8; 8, 31-39; Ef 2, 4-7, para darnos un modelo, Fil 2, 5-11; Ef 5, 1 s. Pero la principal razón fué para salvar a los pecadores, p.e., 1 Tim 1, 5; 1 Cor 15, 3; Gál 1, 4; cf. Mt 20, 28; Lc 15, 1 ss; 19, 10; Jn 3, 17; 1 Jn 4, 10. A cada aspecto del pecado corresponderá un aspecto en la redención, siendo la reconciliación el más fundamental: «Dios ha reconciliado al mundo consigo en Cristo», 2 Cor 5, 18 s; Col 1, 19-22. Reconciliados ahora por su cruz en un cuerpo con Dios, todos los hombres tienen acceso **b**

647b al Padre mediante Él en un solo espíritu, Ef 2, 15-18; cf. PRAT, o.c., II, 212, traducción española.

c **¿Con qué nos redimió Cristo?** — Su pasión redime, p.e., Rom 3, 24 s; 1 Cor 6, 20; Gál 3, 13; 1 Tim 2, 6; da plena satisfacción por el pecado, Rom 4, 25; 1 Cor 15, 17; Ef 5, 2; y destruye la muerte, Rom 6, 9 ss; 1 Cor 15, 54-57; 2 Tim 1, 10; cf. HDT 310. Él mismo habla de su muerte como del sacrificio de la alianza, p.e., Mt 26, 28; 1 Cor 11, 23 ss; y San Pablo, como del sacrificio de expiación y del cordero pascual, Rom 3, 25; 1 Cor 5, 7; cf. Heb 9, 13 s. Por su sangre alcanzamos la remisión de los pecados, la reconciliación, la paz y las gracias de la salvación y justificación, p.e., Rom 5, 9 s; Ef 1, 7. Cristo crucificado, «el cordero degollado», «propiciación... en su sangre» es el centro del cuadro de la redención y el foco del amor cristiano, p.e., Ap 5, 6; Rom 3, 25. Pero, según el NT, la plenitud de la actividad redentora de Cristo está en su vida de humillación, pobreza y obediencia, que culmina en su muerte sobre la cruz para cumplir el mandato de su Padre y triunfar en su exaltación, Fil 2, 5-11; cf. Jn 5, 30*c*; 10, 18*c*; Rom 5, 19; 2 Cor 8, 9. Su voluntad sacrificial empezó con la encarnación, nos santificó una vez con la ofrenda de su cuerpo, que eternamente presenta por nosotros, sentado a la diestra del Padre, Heb 10, 5-14; cf. 7, 28. Esta misma idea de sacrificio en su sentido más amplio es sugerida por aquellos textos según los cuales Jesús «se entrega» por nosotros, Gál 1, 4; 2, 20; Ef 5, 2 y 25; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 13 s.

d Además, su muerte es inseparable de su resurrección: «Cristo se entregó por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación», Rom 4, 25; 2 Cor 5, 15. Él mismo había predicho que «debía» morir y resucitar, y que sería «consumado» al tercer día, Mt 16, 21; Lc 13, 32. La insistencia de los apóstoles en la resurrección es renovada por San Pablo, al señalar de modo reiterado que la religión de Cristo resucitado colma las esperanzas de judíos y gentiles en una vida futura, Act 23, 6; 24, 21; 26, 23; 28, 20; 1 Cor 15, 12-22. Cristo es «espíritu vivificador», «el Hijo de Dios en poder», con quien aun ahora nosotros hemos resucitado y se nos ha hecho sentar en celestes mansiones, 15, 45; Rom 1, 4; Ef 2, 5-10. De este modo, la eficacia de su muerte se une al poder de su resurrección en el bautismo y la vida cristiana, Rom 6, 4; Fil 3, 10 s; Col 2, 12; 1 Pe 1, 21; Ap 1, 18. San Pablo da aún más importancia a su resurrección: «Porque si, siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, seremos salvados en su vida», Rom 5, 10; cf. 8, 34.

e Heb celebra la redención demostrando la trascendencia del cristianismo sobre la ley antigua en el **sacerdocio y sacrificio de Cristo.** Como se manifestó en el AT, el sacerdote debe ser tomado de entre los hombres y ser llamado por Dios, «instituído como representante de los hombres en las cosas que miran a Dios, de modo que pueda ofrecer dones y sacrificios por los pecados; para que pueda compadecerse de los ignorantes y extraviados, por cuanto él mismo está también rodeado de flaqueza», Heb 5, 1-4. Jesús es el sacerdote perfecto. Tomando nuestra carne y nuestra sangre, perfeccionados por los

sufrimientos y la muerte en que Él manifestó obediencia, vino a convertirse en la causa de la salvación eterna de todos sus hermanos, Heb 2, 10 ss y 17 s; 4, 14 s; 5, 7 ss. El oficio sacerdotal del Mesías, cuyo tipo es Melquisedec, aparece en la dignidad real del sacerdocio del Hijo de Dios, quien se hizo propiciación por los pecados del pueblo, y está sentado a la diestra del Padre e intercede por nosotros, Heb 1, 3; c 7; 9, 24 ss; cf. Sal 2, 7; 110 (Vg. 109) 1 y 4; Gén 14, 17 ss. El sacerdote debe ofrecer sacrificios, Heb 8, 3. El sacrificio de Jesús, 8, 1—10, 18, perfecciona y sustituye todos los sacrificios cruentos e incruentos del AT, 9, 9; 10, 5 y 8; cf. § 64*d-e*. En el gran sacrificio de *kippurim*, el sumo sacerdote, después de expiar los pecados con la sangre de las víctimas, podía una vez al año entrar en el santo de los santos. Jesús, ofreciéndose a sí mismo una vez, adquirió con su sangre eterna redención y entró en el cielo, cuyas puertas abrió para todos. Este sacrificio, siendo perfecto, es único, y redimió de una vez para siempre todos los pecados pasados, presentes y futuros, 9, 6-15; cf. Rom 3, 25; 6, 10; pues la persona divina comunica efectos eternos a su voluntad sacrificial, Heb 9, 12 ss; 13, 8; DBV(S), *Expiation* 190-202. 647e

La vida nueva en Cristo Jesús — La redención es para todos los hombres «en Cristo Jesús». Su incorporación a Él se realiza a través del siguiente proceso: don del Espíritu — fe — justificación — bautismo. 648a

El don del Espíritu — Cristo completó su obra redentora enviando al espíritu que procede del Padre, Jn 15, 26; 16, 7; Act 1, 8; cf. § 651*b*. «Cristo nos rescató de la maldición de la ley... para que por la fe pudiéramos recibir al Espíritu prometido», Gál 3, 13 s. Por eso, cuando la controversia no impone otra terminología, se describe la entrada en la vida cristiana como la venida del Espíritu: «Yo me contento con preguntaros una cosa: ¿Habéis recibido el Espíritu por la observancia de la ley o por la obediencia a la vocación de la fe?», 3, 2 y 5. b

El Espíritu (379 veces en el NT, 155 en San Pablo) — Esta palabra puede significar: el principio superior intelectivo en el hombre, que ordinariamente se contrapone a la «carne», p.e., Mt 26, 41; 1 Cor 2, 11 s; y de ahí «mente» o «manera de pensar»; las naturalezas incorpóreas —Dios, el alma, los ángeles, los demonios—, p.e., Mt 10, 1; Jn 4, 24; Act 23, 8; Heb 1, 14; el *rûaḥ* o principio y fuerza divinos del AT, que Cristo posee, Rom 1, 4; 1 Cor 15, 45; 2 Cor 3, 17 s; cf. BEP 59, 61; finalmente, significa una Persona divina distinta, la más elevada revelación de este principio divino, y el hombre bajo su influencia, con sus gracias y funciones «espirituales» y todo lo que llamamos «vida espiritual», p.e., Rom 7, 14; 1 Cor 9, 11; 15, 44; Gál 5, 22; Ef 1, 3; 1 Tes 5, 19; Jds 19. A veces es difícil distinguir estos dos sentidos del «espíritu» del hombre y «el Espíritu» que obra en él, porque siempre se tiene presente a este último. Se le llama generalmente el «Espíritu de Dios», el «Espíritu de Cristo» y el «Espíritu Santo» (la última denominación puede significar su comunicación, p.e., Act 6, 5; 2 Cor 6, 6). Se indica claramente su Persona cuando se le distingue de la Esencia divina o de las demás Personas divinas, p.e., 1 Cor 2, 10; 12, 4; 2 Cor 13, 13; cf. PRAT, o.c. II, 461 ss; 490 ss, traducción española; BEP 74 ss; § 640*f*. En Él, la vida cristiana brota de la misma Trinidad Santísima. c

648d **Él es el Espíritu del Hijo,** que convierte además en hijos a los cristianos, llenándolos del espíritu de filiación y derramando el amor de Dios en sus corazones, Gál 4, 6; Rom 8, 15 s; 5, 5. Él inspira la palabra del predicador, asegura su aceptación, y la hace resaltar por sus milagros, 1 Tes 1, 5 s; Rom 15, 19. Su venida es un llamamiento a la santidad y un sello o prenda de la redención final, 1 Tes 4, 7 s; 2 Tes 2, 13; Rom 8, 23; Gál 5, 5; Ef 1, 3. Todos han sido bautizados en un Espíritu para constituir un solo cuerpo, 1 Cor 12, 13; 6, 11. Habitando en ellos como en un templo, los transforma comunicándoles nueva vida, 1 Cor 3, 16; 6, 11 y 19; 2 Cor 3, 6; Tit 3, 5 s. Él conoce y les revela las profundidades de Dios, 1 Cor 2, 10 ss; Jn 16, 3; 1 Jn 2, 27, y auxilia con su oración la flaqueza de ellos, Rom 8, 26; cf. Mt 10, 20. Donde está Él, está la libertad, 2 Cor 3, 17. Por tanto, ellos deberán creer, esperar, amar, vivir y caminar en el Espíritu, Gál 5, 5 s, 16-25; Rom 5, 2-5; 8, 4. Sobre la donación de la plenitud del Espíritu, cf. § 651.

e **Fe** — San Pablo desarrolla el concepto del Evangelio, cf. § 543*i-k*. La fe «*in Christum*», la donación de sí mismo a Cristo, p.e., Gál 2, 16*b*, trae consigo la fe «*in Christo*», compenetración mutua entre el creyente y Cristo, p.e., Gál 3, 26; cf. 1 Tim 1, 14, «fe y amor en Cristo Jesús». «La fe de Cristo Jesús» parece ser la que tiene a Cristo por objeto, y sienta el fundamento de la vida en comunión con Cristo, Gál 2, 16*a* y 20; 3, 22; Rom 3, 22 y 26; Ef 3, 12; Fil 3, 9. La fe debe profesar las doctrinas sobre Jesucristo, p.e., que Él es «Señor» y que Dios le ha resucitado de entre los muertos, Rom 10, 9. Así, mediante Él, asciende al Padre, 4, 24; Col 2, 12; BEP 177 ss; cf. PRAT II, nota V, 508 ss, trad. esp., sobre los diversos sentidos de la palabra «fe», especialmente 509, sobre el objeto de la fe, Gál 1, 23.

f Los preámbulos de la fe, para los judíos, los constituyen los milagros, las profecías y los recuerdos de la vida de Cristo, Act 2, 15-36; 17, 2 ss; y, para los paganos, el acercamiento racional a la unidad y providencia de Dios, Act 17, 23 ss; cf. 14, 15 ss; signos de poder acompañaban al apostolado de Pablo, 2 Cor 12, 12; cf. Rom 15, 19. Los cristianos deben demostrar el origen divino de su fe por la santidad, pureza, bondad y caridad de sus vidas y deben ser capaces de dar razones de ello, 1 Pe 2, 12—3, 16. El testimonio de Dios en favor del cristianismo hace del creer una obligación moral, pero el hombre siempre puede negarse a «obedecer al Evangelio», Rom 10, 16; 1 Cor 15, 15; 2 Cor 4, 4; 1 Jn 5, 10.

g **La fe es el don de Dios** — Es como la gracia inicial para la salvación, que viene del libre llamamiento de Dios, Gál 1, 15 s; Ef 2, 8; Fil 1, 29; Tit 1, 1; aunque el hombre debe aceptarla como digna de vida eterna, Act 13, 46 y 48. Para creer, ordinariamente, es necesario oir, pero Dios envía al predicador y es la «palabra» de Cristo la que habla, Rom 10, 14-18. Los apóstoles han transmitido fielmente esta «palabra» que debe aceptarse como palabra de Dios: «Al oir la palabra de Dios que os predicamos la acogisteis, no como palabra de hombre, sino [lo que en realidad es] como palabra de Dios», 1 Tes 2, 13; cf. Rom 1, 4 s; Heb 4, 2. Ella «obra eficazmente en vosotros que creéis», pues «la palabra de Dios es viva, eficaz y tajante, más que una espada

de dos filos», «y discierne los pensamientos del corazón», 1 Tes 2, 13; Heb 4, 12; cf. Jn 12, 48; Ap 19, 15. Su misma aceptación es también una gracia, porque la fundamental confesión «Jesús es el Señor» sólo puede hacerse «en el Espíritu Santo», 1 Cor 12, 3; cf. Gál 3, 2. 648g

El don de Dios requiere la cooperación humana, como en el caso típico de Abraham, Gál 3, 6; Rom 4, 3 y 10; y el hombre debe manifestar obediencia a él, Rom 1, 5. Su fe es un homenaje, Fil 2, 17; ella procede del «corazón», Rom 10, 9 s; crece y se fortalece, 2 Cor 10, 15; Col 2, 7; 2 Tes 1, 3; o pierde vitalidad, 2 Cor 13, 5. Debiera ser íntegra y edificante, firme contra las malas influencias, 1 Cor 16, 13; Tit 1, 13; 2, 2; y debe usarse como arma defensiva, Ef 6, 16; 1 Tes 5, 8. Ella trae consigo el conocimiento de la verdad divina, oculta para los que no creen, 2 Cor 4, 2-4; Fil 3, 8-10. Introduce al hombre en un nuevo género de vida, vivido con ardiente confianza en Dios, 2 Cor 1, 9; 2 Tim 1, 12; Heb 10, 23 s, y se manifiesta en «las obras de fe», 1 Tes 1, 3. Pablo no teme exponer sus opiniones, porque tiene fe, 2 Cor 4, 13; y los cristianos deben hacer, pública y abiertamente, profesión de ella, Rom 10, 9; Fil 2, 11. h

«La fe es *fundamento* de lo que esperamos, *demostración* de lo que no vemos», Heb 11, 1; cf. ZLG; DBV(S), *Foi* 298. Por ello, resulta **indispensable para la salvación** y es la primera de las tres grandes virtudes teologales, por la que participamos de la vida de Dios, pues sin la fe «es imposible agradar a Dios», 11, 6; cf. Rom 1, 16; 10, 9; 1 Cor 13, 13. Otorga a la esperanza la certeza que descansa en el testimonio divino, Heb 11, 4 ss, pero no es visión, porque se refiere a cosas aún invisibles; cf. 1 Cor 13, 12; 2 Cor 4, 18; 5, 7. Ésta fué la fe de Abraham y la de todos los justos del AT, Rom 4, 19 ss; Heb 11, 2-40. i

Los cristianos creen en «la verdad», p.e., 2 Tes 2, 12; Ef 6, 14 y 16; 1 Tim 2, 7. San Pablo está siempre deseando que crezcan en conocimiento, sabiduría e inteligencia espiritual, como pleno desarrollo de su vida cristiana, 1 Cor 2, 5 ss; Ef 1, 17 ss; 3, 17 ss; Col 2, 2 s. El **elemento intelectual en la fe** queda asimismo puesto de manifiesto por los hechos históricos en que debe creerse, 1 Cor 15, 3 ss; 1 Tes 4, 14, y por los mandatos referentes a la observancia de las «tradiciones» apostólicas y del «depósito», 2 Tes 2, 15; 3, 6; 2 Tim 1, 14; 2, 2. La idea de la **ortodoxia en la fe** surge de las constantes advertencias de San Pablo contra «otro Evangelio», Gál 1, 6-9, y las doctrinas especiosas que les pueden extraviar de la verdadera fe en que han sido instruídos, Rom 16, 17 ss; Ef 4, 14 s; Fil 1, 27 s; Col 2, 6 ss; Heb 13, 9. Lo que ha de creerse es la revelación como un todo y algunas doctrinas particulares, tales como la resurrección de Cristo y la nuestra, Rom 6, 8; 10, 9; 1 Cor 15, 12 ss; 1 Tes 4, 14. j

Todo esto manifiesta lo inadecuado de la definición luterana de la fe: «un término técnico para expresar la confianza en Cristo respecto de la salvación», HDB I, 830. Sobre las opiniones de los protestantes modernos, cf. PRAT II, 271 s, trad. esp. Algunos hacen de la fe una actitud sentimental, otros, en cambio, ven en ella una convicción del espíritu, una adhesión a las verdades del Evangelio, conviniendo así con la doctrina católica, que nunca considera la fe como puramente intelectual; cf. LAGRANGE, *Ép. aux Rom.*, 137. k

648l **Fe y justificación** — ¿Por qué atribuye con frecuencia San Pablo la justificación a la fe? La fe es constantemente exigida por Cristo y es, además, fundamento de una vida en comunión con Él; cf. §§ 648*e*, 643*i*; la fe ha sido siempre la primera, la más recordada y la más decisiva disposición en las conversiones. Por otra parte, San Pablo arguye contra los judaizantes invocando el ejemplo de Abraham, el gran modelo del AT, cuya «fe le fué reputada por justicia», Gén 15, 6, y aplica Hab 2, 4, p.e., Gál 3, 6 ss; Rom 1, 17; 4, 3 ss. La fe que justifica es una fe «viva», que obra mediante la caridad, frecuentemente mencionada junto con ella, Gál 5, 6; 1 Cor 13, 13; 1 Tes 5, 8; 2 Tim 1, 13. Como contraste, está la fe sin caridad, 1 Cor 13, 2 y 8. Por tanto, aunque San Pablo insista tanto en la fe, no excluye otros elementos en la justificación y salvación. El NT atribuye éstos a la fe, p.e., Jn 3, 16; Act 16, 31; pero también al arrepentimiento con fe, Mc 1, 15; a la fe con el bautismo, 16, 16; al arrepentimiento con el bautismo, Act 2, 38; Jn 3, 5; 1 Cor 6, 11; Ef 5, 26; Tit 3, 5; a la gracia, Jn 6, 44; Rom 11, 6; Ef 2, 5; Tit 3, 7; a la observancia de los mandamientos, Mt 19, 17; Rom 2, 13; y a la perseverancia final, Mt 10, 22; Ap 2, 10; DTC, *Foi* 72-5.

m **Fe y justicia** — Se habla de la justicia «de», «proveniente de», «mediante», «por» y «sobre» la fe, p.e., Rom 4, 11 s; Gál 2, 16; Rom 1, 17; 3, *28*; Fil 3, *9*. Por parte de Dios, la fe «es reputada por» justicia, porque ambas son como dos fases de la misma operación gratuita. Por parte del hombre, la fe es cooperación de entendimiento y voluntad para adherirse a Dios en Cristo, es la última disposición para la justificación, que es en sí misma la obra libremente aceptada de la gracia. De esa manera, la fe es «el fundamento y raíz de toda la justificación», Dz, 801.

n **Fe y obras** — «El hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley», Rom 3, 28; Gál 2, 16. Esta frase expresa el pensamiento característico de San Pablo acerca del contraste entre la gracia y el simple esfuerzo humano. Esta fe va acompañada de la caridad y de las buenas obras «en Cristo Jesús», Gál 5, 6; Ef 2, 10. Pero algunos abusaron del lenguaje de San Pablo a fin de calumniarle, Rom 3, 8. Santiago conoció a otros que hacían de la fe algo «muerto», una adhesión meramente intelectual, sin buenas obras. Él insiste en que Abraham fué justificado por las obras nacidas de la fe, especialmente cuando se mostró dispuesto a sacrificar a Isac, Sant 2, 14-26; cf. Heb c 11. San Pablo salva el principio de que la fe nace de la gracia; Santiago subraya la necesidad de ponerla en práctica. El conflicto está únicamente con la doctrina luterana de «la justificación mediante la fe sola», BEP 201-5.

o **La justificación**, aunque no sea el elemento preponderante en la doctrina de San Pablo, es esencial en ella, como se puede apreciar en la controversia de Gál y Rom, y en otras alusiones, p.e., Act 13, 38 s; Gál 2, 15 ss. El Apóstol emplea palabras y giros familiares del AT, «justo», «justicia» y «justificación», para sentar, frente a los fariseos, que la salvación comienza siempre en Dios, que el primer paso en la vida cristiana proviene enteramente de la gracia, y que el hombre no puede «gloriarse» como si fuera debido a él, porque cumple las

obras meramente humanas ordenadas por la ley, Rom 3, 21-27; 4, 2, 8, 30; Ef 2, 8 s; cf. BONSIRVEN, o.c., 199 ss; KTW II, 176-229; IV, 649 ss. Los judíos no se sometieron a la justicia de Dios, porque no la conocieron, y trataron de implantar la suya propia, Rom 10, 3. Sin embargo, Abraham, la gran figura del AT, «creyó en Dios, y le fué computado a justicia. Ahora bien, al que trabaja no se le computa el salario como un acto de gracia, sino como deuda. Mas al que no trabaja, sino que cree en el que justifica al impío, la fe le es computada por justicia», Rom 4, 3 ss; Gál 3, 6 y 18.

La Escritura, tal como lo ha reconocido siempre la teología católica, no opone la «justicia» a la «misericordia» y la «gracia», DBV(S), *Grâce* 1271. La justicia en Dios y en el hombre, es frecuentemente asociada a la misericordia, y en la segunda parte de Is corre parejas con la salvación, p.e., Sal 85 (84) 10 s; 116 (114) 5; 145 (144) 7; Os 2, 19; Miq 6, 8; Is 45, 8 y 21-26, art. c., supra 733 s. Por tanto, «la justicia de Dios», tema principal de Rom, no es ordinariamente aquello por lo cual Él juzga (Rom 3, 5; Act 17, 31), y mucho menos la justicia vindicativa, sino la justicia que lleva consigo salvación, Rom 1, 16 s. Es la acción de Dios que justifica al hombre, perdonándole a causa de la muerte de Cristo, y que se opone a la «ira», art. c., 1011. Ella impide al hombre gloriarse, a no ser en el Señor, p.e., Rom 2, 23; 3, 21-27; 1 Cor 1, 29 ss. p

Dios no se limita a declarar justo al hombre, cubriendo sus pecados, que dejan de serle imputados por la justicia de Cristo, como decían los primeros reformadores, DTC, *Justification* 2131-54; 2192-207. En el AT, la palabra que los LXX traducen por «justificar» (*δικαιόω*) significa casi siempre «reconocer como justo» (en este sentido el hombre justifica a Dios), y en pasiva adquiere el significado intransitivo de «ser» «o hacerse justo»; si Dios «declara justo a un hombre», éste es justo. San Pablo dará un sentido más profundo a estos conceptos del AT. q

Dios hace justos a los hombres. La justicia de Dios, que se recibe en Jesús y brota del don de la fe, viene a ser nuestra justicia y nuestra redención y la fuente de vida eterna, Rom 3, 24 s; 5, 17 s; 1 Cor 1, 30; 2 Cor 5, 21; Tit 3, 7. Aunque «justificar» tenga un sentido declaratorio y escatológico en Rom 2, 13, ordinariamente indica el acto inicial de Dios al conferir «el don de la justicia al que ha creído, pedido y recibido el bautismo», LAGRANGE, *Ép. aux Rom.* 122-41. Nuestra «justicia» es, por tanto, una condición espiritual debida a una profunda acción divina, Gál 3, 5 ss; Rom 4, 3 ss. Es la comunión cristiana y la participación en Cristo, considerada en su comienzo, aunque también en su ser y fin. «Para que pueda ganar a Cristo y ser hallado en Él, no en posesión de mi justicia, que proviene de la ley, sino de la justicia que viene por la fe en Cristo, la justicia que proviene de Dios, basada en la fe; para que pueda conocerle a Él y el poder de su resurrección y la participación en sus padecimientos, haciéndome uno con Él en su muerte, esperando alcanzar la resurrección de entre los muertos», Fil 3, 9 ss; BEP 210. De este modo, San Pablo explica y desarrolla el pensamiento de Hab 2, 4; Gál 3, 11 s; Rom 1, 17; Heb 10, 38; cf. supra § 640*j*.

648r **Dios justifica al impío,** Rom 4, 5, no sólo perdonándole, sino transformándole graciosamente y de un modo tan radical, que viene a ser real y verdaderamente justo como antes era pecador, tan limpio del pecado como el hombre que ha expiado su crimen con la pena capital; «no hay ahora condenación para aquéllos en Cristo Jesús», 3, 24 ss; 5, 18 s; 6, 7; 8, 1; 1 Cor 6, 11; 1 Pe 4, 1 s. Es una entrega de vida divina, que borra el pecado, superándolo. En lugar del pecado y de la muerte, que es su recompensa, reina la gracia mediante la justicia vivificadora que encierra en sí la esperanza de la vida eterna, Rom 5, 21; 6, 23; Tit 3, 7. Libres ahora del pecado, los justos deben entregarse al servicio de esta justicia salvadora cuyo fruto es la santidad y cuyo fin es la gloria celestial, Rom 1, 16 s; 5, 9; 6, 19 y 22; 8, 30. El reino de Dios es «justicia, y paz, y gozo en el Espíritu Santo», Rom 14, 17.

s **Justificación por la fe y el bautismo** — La fe y el bautismo están en íntima conexión y «no hay conflicto insoluble» entre ellos, según San Pablo. La fe conduce al bautismo y no puede separarse de él, símbolo eficaz suyo, que identifica al creyente con Cristo. El bautismo es el sacramento de la fe, y para recibirlo debemos creer, Mc 16, 16; Ef 1, 13 s; Col 2, 12. La tradición y la liturgia prueban esto mismo prácticamente. Cuando San Pablo impugna las concepciones judías, atribuye la justificación a la fe; cuando habla a los cristianos, prueba cómo es recibida mediante el bautismo y el don del Espíritu, 1 Cor 6, 11. Todo esto deja campo, por otra parte, a la doctrina católica de que la fe justificante incluye el bautismo de deseo, LAGRANGE, *Ép. aux Rom.* 149-52.

649a **San Juan,** que cronológicamente precede a San Pablo como testigo ocular de Cristo, ciertamente conoció los escritos de aquél, y parece ilustrarlos con el empleo que hace de los datos del Evangelio. No obstante, **tiene un modo personal y propio de enfocar el problema de la redención.** Según San Pablo, «debemos morir para nacer»; según San Juan, «debemos nacer para vivir», DBV(S), *Jean*, *Évangile* 817; *Épitres* 804, citando a *ED. REUSS, *La théol. joh.* 143. La semilla de Dios, que es la vida eterna, es recibida por los hijos de Dios en su nuevo nacimiento del Espíritu, 1, 12; 3, 3 y 5 s; 1 Jn 3, 9. Creyendo que Jesús es el Hijo de Dios, alcanzarán la vida, Jn 20, 31; cf. Gál 2, 20.

b Para **San Juan,** lo mismo que para San Pablo, **todo fluye del amor del Padre y todo vuelve al Padre.** «Dios es amor», y Él nos amó primero a nosotros, probando la grandeza de su amor al enviarnos a su único Hijo como propiciación por nuestros pecados y por los pecados de todo el mundo, Jn 3, 16; 1 Jn 4, 8 ss, 14, 16 y 19; Rom 3, 25; 5, 8; 8, 32. El Padre ama al Hijo y ha puesto todas las cosas en sus manos, Jn 3, 35; 5, 20; 15, 9; y el Hijo ama al Padre, cumple siempre su voluntad y le glorifica mediante la cruz, que es su triunfo, Jn 3, 14; 12, 32; 13, 31 s; 14, 31. En la resurrección, el Padre glorifica al Hijo, y el Hijo, «la resurrección y la vida», glorifica al Padre comunicando su propia gloria a todos los que el Padre le ha dado, Jn 7, 39; 11, 25; 14, 13; 15, 8; 17, 1-5; cf. Fil 2, 6-10; 2 Cor 3, 18. El amor de su Padre estará en ellos, como está Él, y ellos verán su gloria, Jn 1, 14; 17, 22 y 24. «En esto hemos conocido el *amor; en que* Él

dió su vida por nosotros; y nosotros debemos dar nuestra vida por los hermanos», 1 Jn 3, 16. San Juan pone el amor divino como modelo para exhortar al amor fraterno; mientras que San Pablo (véase, sin embargo, Fil 2, 5 s) insiste sobre el perdón para inculcar confianza, Rom 5, 5-11; 2 Cor 5, 18 ss. «La diversidad en el modo de abordar las cuestiones pone más de manifiesto aún la identidad esencial de la doctrina: la impotencia del hombre, la acción preveniente de Dios, la iniciativa del Padre, el amor del Hijo, la misión de salvación que abarca toda la vida de Jesús y se consuma con su muerte» y su resurrección, DBV(S), *Expiation* 229 s. **649b**

San Juan, como San Pablo, tiene conciencia del **pecado** (cf. § 645*i-j*), lo que expresa él recurriendo a vivos contrastes tomados del lenguaje corriente: luz y tinieblas, vida y muerte, verdad y mentira, de arriba y de abajo, celestial y terrestre, Dios y demonio. Los hombres que obran mal aman la oscuridad y no quieren venir a la luz, Jn 3, 19 s; 12, 46 ss; ni tomar la vida ofrecida por Cristo, 3, 36; 5, 24 y 40; 6, 53; ni creer en Él cuando Él dice la verdad, ni cambiar la esclavitud del pecado por la libertad de la gracia, 8, 32-37 y 40-46; cf. Rom 6, 16; 2 Tes 2, 10 ss. «El que comete pecado es del diablo... y para esto apareció el Hijo de Dios, para poder destruir las obras del diablo» 1 Jn 3, 8. No se trata aquí de dualismo, porque si el hombre está dispuesto a cumplir la voluntad de Dios, verá que la doctrina de Jesús proviene de Dios, Jn 7, 17; el Salvador del mundo los atrae hacia sí, Jn 4, 42; 12, 32; 1 Jn 4, 14; y ellos pasan de la carne al espíritu, de la muerte a la vida, Jn 3, 3-8; 5, 24. **c**

Aunque el Bautista había señalado al «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo», sólo en la cruz se manifestó como el verdadero Cordero pascual, Jn 1, 29 y 36; 19, 34-37; Éx 12, 46; cf. Is 53, 7. Jesús empezó hablando veladamente acerca de su **muerte redentora y de su resurrección,** Jn 2, 19 ss; 3, 14 s; 7, 33; 8, 28. Es sobre todo en la parábola del buen pastor donde Él muestra su deseo de dar la vida por sus ovejas con un libre y tierno amor por ellas, semejante al que siente por la voluntad de su Padre, Jn 10, 14-18. En sus últimos días, a los gentiles que trataban de hablar con Él les anuncia su próxima exaltación, cuando atraerá a todos los hombres hacia sí, y el grano de trigo, muriendo, dará frutos copiosísimos. Y después de esta momentánea anticipación de los terrores de Getsemaní, pide a su Padre que glorifique su nombre, Jn 12, 24-32; cf. 15, 8. Los efectos expiatorios de su muerte habían sido predichos en el último oráculo de un sumo sacerdote, Jn 11, 50 ss. **d**

La vida de la Iglesia es el cumplimiento de la redención — A propósito del bautismo, Jesús declaró que Él debía «ser levantado» a fin de que los que creyesen en Él tuvieran la vida eterna, Jn 3, 14 s. La obra de la encarnación, la donación del Hijo, el Verbo hecho carne, que se consuma en su muerte expiatoria, se continúa en el misterio eucarístico, Jn 6, 51; 1, 14; 3, 16. La última cena es como el fondo litúrgico, donde la autoconsagración del sacerdote víctima consagra simultáneamente a los ministros de su obra redentora, 17, 17 ss; cf. Éx 29, 1; Lev 8, 14-33; Mt 23, 17; Heb 2, 11; 10, 10. Su efecto será el envío del Paráclito, Jn 16, 7, y la inhabitación de las tres divinas personas, **e**

649e Jn 14, 16-26. Finalmente la cruz es a la vez sacrificio y fuente del sacramento, porque la sangre y el agua que brotaron del costado de Cristo abierto por la lanza se aplicó al bautismo y a la Eucaristía, Jn 19, 34-37; Zac 12, 10—13, 6; 1 Jn 1, 7 ss; 5, 6. Los que son alimentados por su cuerpo sacrificado y por su sangre y habitan en Él, tendrán la vida eterna, Jn 6, 51-58. De esa manera, «el apóstol del amor, el doctor de la religión "en espíritu y en verdad", usa fundamentalmente el mismo lenguaje que San Pablo», DBV(S), art. c., 202-24.

f **La redención como unión** — El pecado causa la desunión, la dispersión del rebaño de Dios por Satán, Jn 10, 12; 16, 32; cf., p.e., Gén 11, 1 ss; Jer 10, 21; Zac 13, 7; Mt 12, 24-30; 26, 31; Lc 15, 3 s. Cristo murió para congregar a los hijos dispersos de Dios en un solo redil y darles la paz en sí mismo, Jn 11, 52; 10, 16; 16, 33; cf. Ef 2, 15 s. Participando de la gloria del crucificado, ellos entran en la unidad misma del Hijo con el Padre, y es la unidad de ellos una prueba visible de la misión de Aquél: «Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad y para que el mundo conozca que tú me enviaste», Jn 17, 20-23. **El objeto de la obra redentora** es la expiación con las personas divinas, realizada por esa comunión que es la Iglesia, cf. §§ 636 y 637.

g Cristo, que derramó su sangre en la obra amorosa de la redención, es exaltado y reina eternamente, y los cristianos reinan con Él, participando de su resurrección y del sacerdocio eterno, mientras esperan su venida, Ap 1, 5-7; 20, 6; cf. Ef 2, 4 ss; 1 Pe 1, 3-9. Ellos han «lavado sus vestiduras en su sangre», triunfando mediante su sacrificio por una obra que es también suya, Ap 7, 14; 12, 11. Juan nunca olvidó la impresión que le produjo la primera vez que vió al cordero de Dios, Jn 1, 29, y en «la visión profética más brillante de la Biblia», contempla en medio del trono y en compañía de toda la corte celestial un cordero «como si estuviera muerto», pero que a la vez es símbolo de vida con los siete cuernos y ojos de poder y conocimiento universales, mientras que los veinticuatro ancianos, que representan al género humano, miríadas de ángeles y todo género de criaturas, le alaban y le adoran: «Porque fuiste sacrificado y con tu sangre redimiste para Dios a hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación, y los convertiste en reino y sacerdotes para nuestro Dios, y reinarán sobre la tierra», Ap 5, 6-14; cf. DBV(S), art. c., 234-42.

V. LOS SACRAMENTOS

650a **Bautismo** — Algunos críticos han tratado de romper los lazos que existen entre los actos o intervenciones de Jesús y la doctrina del NT sobre el bautismo; cf. Dz 2039. Sin embargo, San Pablo supone que el rito y su simbolismo eficaz eran algo familiar a las comunidades cristianas. La unión con la persona histórica de Jesús, que requería una cooperación moral en el plano más elevado, es algo completamente diferente del panteísmo vago y mágico de «los ritos de los misterios»,

y el horror judío y cristiano hacia el paganismo habría evitado cualquier infiltración; cf. DBV(S), *Baptême* (COPPENS) 903-20; § 645*d*. **650a**

b Algunos querrían derivar el bautismo de los lavatorios rituales judíos. Se han mencionado las prácticas de los esenios, pero no es probable que una secta farisaica tan insignificante haya ejercido influjo en el cristianismo, DBV(S), *Esséniens* (MARCHAL) 1109-32. El baño de los prosélitos fué una costumbre introducida en el siglo primero, y era un rito que significaba el paso de la impureza legal de la idolatría a un nuevo estado jurídico; el Talmud lo compara a la emancipación de los esclavos. Aunque se llame «recién nacido» al prosélito, p.e., *Yeb.* 22*a*, ello difiere mucho del volver a nacer espiritualmente de Jn 3, 1-10; Tit 3, 5; 1 Pe 1, 23; 2, 2; que los críticos judíos califican de «mágico», Prat, o.c. II, 523 ss, trad. esp. DBV(S), *Baptême* 892-95; JE, *Baptism* 499 s; *A. EDERSHEIM, *The Life and Times of Jesus* II, App. 12.

c Tales ritos adquieren un sentido más profundo en **el bautismo de Juan,** verdadera preparación para el reino, acto simbólico a la manera de los profetas hebreos, entendido por aquellos que lo recibían como si dicho acto implicara realmente su arrepentimiento y aceptación; cf. *FLEMINGTON 22. Jesús mismo se sometió a él al inaugurar su vida pública; la homilética primitiva lo recordaba, p.e., Act 10, 37 (cf. Heb 6, 2); y la importancia que los evangelistas dan a este bautismo de Jesús, junto con la manifestación de las tres personas divinas y de la filiación divina de Cristo, subraya la importancia que tenía para el bautismo cristiano. El Bautista mismo dijo que estaba preparando el camino a uno que era superior a él, el cual «bautizaría en el Espíritu Santo y en el fuego», Mt 3, 11; Mc 1, 7 s; Lc 3, 16; Jn 1, 31 y 33; cf. Act 19, 4. El «fuego» era la imagen de la obra divina en la purificación de las almas, Dt 4, 24; Is 1, 25; Mal 3, 2 s. Consta que el agua formaba parte del rito del bautismo cristiano en la misma palabra *βαπτίζειν* y, p.e., en Jn 3, 5; Act 8, 36; 10, 47; Ef 5, 26.

d El rito preparado por el Bautista fué empleado por los discípulos de Jesús, Jn 3, 22-26, aunque se discute si este bautismo era simple continuación del de Juan (cf. Act 19, 3; SAN JUAN CRISÓSTOMO, PG., 59, 167) o si era el del Espíritu (SAN AGUSTÍN, PL, 33, 178). Nuestro Señor, comentando las enigmáticas palabras del Bautista (Jn 1, 26 y 31 ss), dirá: «En verdad, en verdad te digo, que quien no *naciere del agua y del Espíritu*, no puede entrar en el reino de los cielos», Jn 3, 5. El Espíritu, principio de la creación de la vida por Dios, Gén 1, 2; 2, 7; Ez 37, 5 ss, da ahora esta vida mucho más elevada de la filiación divina que está en contraste con la vida dada o transmitida por la carne, Jn 3, 6; cf. 1, 13; 6, 63. El rito mediante el cual esta transmisión se efectuaba, nuestro autor lo considera familiar a quienes escuchaban la predicación del Evangelio.

e La vida del Espíritu fué dada en toda su plenitud después de la glorificación del redentor, Jn 7, 39; y entonces fué cuando Cristo **mandó bautizar a todos:** «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo», Mt 28, 18 s; cf. Mc 16, 15 s. Este universalismo está de acuerdo con la tradición

650e profética, Is 49, 6; Hab 2, 14; Lc 2, 32; 3, 6. La limitación de los apóstoles a Israel, Mt 10, 5 s, queda abolida desde el momento en que brilla esplendoroso el poder universal de Cristo. La doctrina trinitaria constituye la conclusión natural de lo que relatan los sinópticos, y las frecuentes fórmulas trinitarias, explícitas o implícitas, de San Pablo —frecuentes cuando habla del bautismo— muestran que eran familiares a los primeros cristianos. El texto, tal como lo poseemos nosotros, se encuentra en todos los mss. y versiones antiguas y es citado por Cipriano, Orígenes, Tertuliano, Hipólito, Ireneo y Teódoto. Por eso los intentos de *F. CONYBEARE (ZNTW, 1901, 75-88; HJ, 1902, 102-8) por probar, a base de citas cortas y libres de Eusebio y otros, que las referencias trinitarias y bautismales son interpolaciones postnicenas, nunca encontraron apoyo; sus presunciones quedaron refutadas por *F. H. CHASE, *The Lord's Command to Baptize*, JTS 6 (1905) 481-521; 8 (1907) 161-84; cf. LEBRETON, HDT I, nota 4, 436-9; DBV(S) *Baptême* 859-64, 920-1, y com. a Mat 28, 18.

f Pero si Cristo prescribió la fórmula trinitaria ¿cómo se explica que Act hable del «**bautismo en el nombre de Jesús**»? A veces se aduce este pasaje para probar la inautenticidad de Mt 28, 18 s, incluso por parte del mismo *FLEMINGTON, 108 s, quien sin embargo demuestra que el bautismo debe provenir de un mandato de Cristo. Según otros el empleo de «el nombre» sería un exorcismo mágico. Pero, en hebreo «el nombre» es la persona; cf. §§ 645*d*, 650*h*. El uso rabínico de «en el nombre» tenía un sentido causal o final, SB 590, 1045 s, sobre Mt 10, 41; 28, 19; y algunos han sostenido que la fórmula litúrgica trinitaria no fué prescrita por Cristo, sino solamente el bautismo «en unión con» o «por consagración a» las divinas personas, LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité* 257 s, 349; *J. ARMYTAGE ROBINSON, JTS 8 (1906) 195.

g Pero las alusiones constantes del NT a la Trinidad cuando hablan del rito y efectos bautismales sugieren que la fórmula trinitaria era realmente empleada, p.e., Act 2, 22-39; 10, 34-38; Rom 15, 16; 1 Cor 6, 11; 12, 4 ss y 13; Ef 4, 4 ss; 2 Tes 2, 13 ss; Heb 10, 29; 1 Pe 1, 2; 2, 5; 4, 14, y también lo sugiere quizá la pregunta de Pablo a los hombres de Éfeso, Act 19, 2 s. La dificultad se soluciona si se admite que «el bautismo en el nombre de Jesús» se refiere, no a la acción y palabras del que bautiza, sino a la profesión de fe que el adulto hace al ser bautizado. J. CREHAN, S. I., o.c., ha probado que el Bautista requería la fe en aquel que iba a venir, Act 19, 4, que Pablo fué bautizado «invocando su nombre», Act 22, 16, y que cristianos eran aquellos que «invocan el nombre del Señor», p.e., Act 9, 14 y 21, Rom 10, 12; 1 Cor 1, 2. Esta invocación parece que es exigida por San Pedro, Act 2, 21 y 38; 10, 43; 1 Pe 3, 21; así como por la lección, ciertamente anterior a San Ireneo: «Yo creo que Jesús es el Hijo de Dios» en Act 8, 37, y también por San Pablo, p.e., Rom 10, 9; cf. Fil 2, 10 s. J. COPPENS, DBV(S), *Baptême* 872 ss, da otra explicación: el bautismo «en el nombre» era el bautismo apoyado «en la autoridad de Jesús» como fundamento o fuente eficaz (*ἐπί* o *ἐν*) o «en el Cristo místico» (*εἰς*). El empleo de la fórmula trinitaria, tal como la prescribió Cristo, queda, de este modo, intacto.

La administración del **bautismo** era **la conclusión normal de la predicación apostólica,** Act 2, 37 s; 8, 12 ss y 32 ss; 9, 18; 10, 44 ss; 16, 14 s; 19, 1 ss. El NT lo presupone en las iglesias paulinas y en las no paulinas, p.e., Rom c 6; 1 Cor 1, 13 ss; 12, 13; Gál 3, 27; Ef 4, 5; Heb 6, 2 ss; 1 Pe 3, 20 s. Esto podía atribuirse únicamente a la iniciativa de Cristo, art. c., 863 s. El bautismo era un baño de purificación y santificación que **incorporaba a los hombres al reino mesiánico,** 1 Cor 6, 9 y 11, efecto que se expresaba subjetivamente por la confesión de que Jesús era el Señor y por la conversión moral que habían predicho los profetas. El bautismo confería una participación en la remisión de los pecados, en el don del Espíritu y en la mesa del Señor, Act 2, 38 y 41; 5, 31 s; 10, 43, y en el rescate del poder del demonio —aunque Act menciona esto último una sola vez, 26, 18—, demostrando así cuán lejos estaba el bautismo de ser un exorcismo «mágico». Los primeros convertidos entendieron fácilmente el sentido del bautismo en cuanto purificación del pecado y nuevo nacimiento, y así lo recuerda San Pablo, 1 Cor 6, 11; Ef 5, 26; Tit 3, 5; Heb 6, 2; 10, 20. **650h**

Pero el aspecto expresado por el bautismo «en Cristo», p.e., Rom 6, 3; Gál 3, 27; cf. 1 Cor 12, 13, «en un cuerpo» y por la recepción del Espíritu, mostraba que los bautizados entraban en comunión con su Señor resucitado. Además el mismo Jesús había sugerido la conexión entre su pasión y el bautismo, al describirlo como preparación para la gloria, y para el «fuego» que Él había venido a traer a la tierra, Mc 10, 38; Lc 12, 50. Cuando Él entró en su gloria como «Espíritu vivificador», 1 Cor 15, 45, «bautizó en el Espíritu Santo y en el fuego» (cf. Mt 3, 11; Lc 3, 16) a aquellos que debían nacer «del agua y del Espíritu», Jn 3, 5. San Pablo puede suponer como parte de la fe común que **el poder de la muerte y resurrección redentora de Cristo pasa al bautizado en el acto del bautismo,** Rom 6, 3 ss; 1 Cor 1, 13; Cor 2, 11 s; cf. Heb 10, 22. Ellos han sido crucificados con Cristo, Gál 2, 19, bautizados en su muerte de tal modo que han muerto místicamente con Él, para que, destruído su «cuerpo de pecado», ya no vivan más «en la carne», sino «en el espíritu», Rom 6, 3 y 11; 7, 5 s; 8, 9; Col 2, 20; 3, 3. Ellos han sido sepultados con Él en las aguas bautismales para resucitar gloriosamente con Él a una nueva vida, para «vestirse de Cristo», Rom 6, 4 s; Gál 3, 27; Col 2, 12 s; cf. Is 61, 10. **i**

El desarrollo de las gracias del bautismo, en cuanto participación en la muerte y resurrección de Cristo, constituye todo un programa de vida para los cristianos, p.e., Rom 6, 4 y 6-18; Col 2, 20; 3, 1 y 3. Su bautismo es la fuente de una nueva conducta moral. San Pablo, escribiendo a los ya bautizados, deja de mencionar el arrepentimiento, y alude a la nueva vida que han comenzado en decisivo contraste con la vida vieja, 1 Cor 6, 9-11. Por el bautismo, crucificaron su carne con sus pasiones y concupiscencias, Gál 5, 24; y en adelante, guiados por el Espíritu de Dios que habita en ellos, deben declarar guerra mortal a su concupiscencia, Rom 8, 8 ss y 13 s. Ellos están «muertos» al pecado y su vida verdadera está escondida con Cristo en Dios, 6, 2, 8 y 11; Col 3, 3. Como hijos de Dios, deben sufrir con el Hijo, a fin de que la vida de Cristo pueda manifestarse en ellos y puedan ser glorificados con Él, Rom 8, 15-17; 2 Cor 4, 11; Gál 3, 26 s; 2 Tim **j**

650j 2, 11. Su vida bautismal significa libertad; no libertad para pecar, sino liberación del pecado, Rom 6, 12 ss; 8, 2. La antigua ley del temor y la servidumbre se acabaron con el bautismo, y su nueva vida de hijos está dirigida por el Espíritu de adopción de hijos, Gál 2, 19 ss; 4, 6 s. Para vivir en el Espíritu, deberán caminar en el Espíritu (pues únicamente así poseerán el reino de Dios), y sus frutos son caridad, alegría, paz..., Gál 5, 21-25; Rom 8, 6-10. De esta manera, reflejando la gloria del Señor, ellos serán poco a poco transformados por su Espíritu de gloria en gloria, Rom 5, 2; 2 Cor 3, 18. En una palabra, los cristianos deben «hacerse lo que son»; el bautismo es «un sacramento de escatología realizada», que lleva a la consumación final.

k Por tanto **el bautismo realiza un verdadero cambio sacramental.** Así lo indica el aoristo, p.e., 1 Cor 6, 11, y 12, 13, y la comparación con la circuncisión, Col 2, 11 s. Primariamente consiste el bautismo, no en el acto del fiel, sino en el acto santificador de Cristo, que aquél recibe de una vez para siempre. Causa lo que simboliza. Lava del pecado, Act 22, 16; 1 Cor 6, 11; pero todavía hace más. La muerte al pecado coincide con la resurrección espiritual, y ambas brotan de la recepción del Espíritu, art. c., 899. De este modo comienza una vida «en Cristo», «en el Espíritu», la cual es, por participación, realmente divina. El bautizado hijo de Dios, es elevado por el amor misericordioso del Padre, mediante la muerte y resurrección del Hijo y la infusión del Espíritu Santo, a participar en la vida de la Santísima Trinidad. Al final de su vida, San Pablo resumió la teología del bautismo en un pasaje que es un inspirado comentario sobre el mandamiento de nuestro Señor acerca de la administración del bautismo en nombre de las personas divinas: «Cuando apareció la bondad y el amor de Dios hacia los hombres, nos salvó... por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y la renovación por el Espíritu Santo, que abundantemente derramó sobre nosotros mediante Jesucristo, nuestro Salvador, a fin de que, justificados por su gracia, podamos llegar a ser herederos, en esperanza, de la vida eterna», Tit 3, 4-7.

l La eficacia iniciadora del bautismo se manifestó más claramente en la expresión «sello [σφραγίς] del Espíritu», aunque pudiera parecer que ésta se aplica más bien al don postbautismal del Espíritu, que es la prenda y las arras de la vida eterna, 2 Cor 1, 21 s; Ef 1, 13; 4, 30; cf. Rom 4, 11; 2 Tim 2, 19; COPPENS, *Imposition des mains*, 267-75. Estos pasajes forman la base escritutaria de la doctrina desarrollada posteriormente por los santos padres acerca del sello o marca indeleble que el bautismo imprime en el alma y que nosotros llamamos «carácter».

m Mientras Gál y Rom insisten en la unión mística con Cristo que produce el bautismo en el individuo, 1 Cor, Ef y Col tratan del **bautismo como creador de una sociedad nueva,** el reino de Dios en preparación, la **«Iglesia gloriosa» que es el cuerpo de Cristo.** En efecto, nosotros no somos bautizados en cuanto individuos aislados. Por un solo bautismo quedamos todos bautizados en un mismo cuerpo y espíritu, dentro del cual todos vamos hacia el Padre, todos como conciudadanos de la ciudad celeste, miembros de la familia de Dios,

hermanos todos del hermano mayor, que es Cristo, 1 Cor 12, 13; Ef 2, 16-19; 4, 4 s; 5, 26; cf. Rom 8, 29; Gál 3, 26 ss. Los cristianos eran exhortados a que realizaran vívidamente la unidad a la que habían sido incorporados por el bautismo. San Pablo lo emplea para remediar las divisiones producidas en la comunidad, 1 Cor cc 1-3; cf. 1, 10-17; 3, 4 ss; 22 s, y, partiendo de él, expone toda la doctrina del cuerpo místico, 12, 13 ss; Ef 4, 3-7. **650m**

n Los cristianos deben vivir en adelante con la esperanza de la vida eterna, recibida en el bautismo. Esta esperanza forma el tema de 1 Pe, especie de «homilía bautismal», escrita para animarles frente a las tentaciones, cf. 1 Pe 1, 3—9, 21 ss; 2, 9 s; 4, 13 s; 5, 10; THILS, 124 s. Vivimos en un tiempo concedido para el arrepentimiento, a un mundo que Dios ya juzgó, 2 Pe 3, 9; Jn 16, 8-13; 1 Cor 11, 32. El bautismo es el «antitipo» del diluvio, 1 Pe 3, 20 s, un juicio por medio del agua, introducido por la predicación de la penitencia (cf. 2 Pe 2, 5, Noé, «heraldo de justicia»). Efectúa la destrucción de la infidelidad y del pecado que será consumada en el fuego del juicio final, Mt 24, 37 ss; Lc 17, 26 s; 2 Pe 3, 5 ss; y salva mediante el agua a aquellos que tienen una participación mística con el justo, 1 Pe 3, 18 y 20; JUSTINO, *Dial.*, 138, 2. El Espíritu que se movía sobre las aguas de la creación, Gén 1, 2, cuyo tipo fué la paloma con el ramo de olivo sobre las aguas del diluvio, ha aparecido de nuevo sobre las aguas del bautismo del Ungido, haciéndolas fructificar en frutos de vida eterna. De ahí nace la nueva raza con la que Dios hace alianza, Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 22; Jn 1, 32. De esta manera, este fragmento de la catequesis primitiva deduce su teología bautismal de la historia completa de las relaciones de Dios con el hombre. Fué muy desarrollada con las explicaciones de los santos padres y la liturgia, e ilustrada en las catacumbas con las representaciones de Noé, figura de Cristo, y del arca, figura de la Iglesia salvadora; cf. DANIÉLOU, *Déluge, Baptême, Jugement*, en *Dieu vivant* VIII, 97-112.

o No existe en el NT una prueba directa sobre el **bautismo de los niños.** Pero los judíos solían «bautizar» a los hijos de los convertidos con sus padres, fundándose en el principio de que la acción en nombre de otro es permisible, siempre que sea para su bien. De todos modos, los cristianos, considerando el bautismo como ingreso en la nueva alianza (cf. Col 2, 11; 1 Pe 3, 21; JUSTINO, *Dial.* 43), habrían de administrar el bautismo en lugar de la circuncisión. Además, el bautismo de los niños obedece a la idea teológica del bautismo en cuanto agregación a la comunidad cristiana, y cuando San Pablo habla de cómo deben portarse los hijos «en el Señor» sugiere la idea de una asociación con el cuerpo de Cristo, Ef 6, 1; Col 3, 20. Podemos, por tanto, deducir, incluso prescindiendo de la tradición primitiva, que las «familias» bautizadas incluían a los niños; cf. Act 16, 33; 18, 8; 1 Cor 1, 16; y dos excelentes estudios complementarios, *FLEMINGTON 130-47; *O. CULLMANN, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, en *Dieu vivant* XI, 45-66.

La plenitud del Espíritu — Prediciendo aunque sin revelar distintamente su personalidad, el AT había hablado del Espíritu de santidad, del Espíritu de Dios que Él había puesto en medio de su pueblo para **651a**

651a guiarle y enseñarle a cumplir su voluntad, p.e., Is 63, 11 y 14; Sal 142, 10. La característica de los tiempos mesiánicos será precisamente la efusión del Espíritu sobre toda carne, Jl 2, 28-32; Act 2, 17-21. Dado que el NT le atribuye la encarnación, Lc 1, 35; la inspiración profética, p.e., Lc 1, 41 y 67; 2, 27; el bautismo, p.e., Mt 3, 16; 1 Cor 6, 11; la remisión de los pecados, Jn 20, 23; y el don de la gracia, Act 11, 16 ss; 15, 8 s; su acción no se limita a una ocasión especial. Pero la plenitud del Espíritu fué dada después de la glorificación del Hijo, Jn 7, 39; 16, 7.

b Las palabras del Bautista «Él os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego», que habían escuchado los primeros discípulos, serían repetidas por el mismo Jesús antes de su ascensión, Mt 3, 11; Mc 1, 8; Lc 3, 16; Jn 1, 33; Act 1, 5; 11, 16. Durante su vida había dicho a los suyos que el Espíritu de su Padre hablaría por ellos, y que ellos habrían de recibir «el agua vivificante» del Espíritu, Jn 7, 37 ss; cf. 4, 13 ss. La noche antes de su muerte les había prometido enviarles el Espíritu de verdad que procede del Padre, cuya venida habría de ser tan vital para ellos que era más conveniente que Él partiese de este mundo. Y aunque no le volviesen a ver, este **otro Paráclito** daría testimonio de Él, le glorificaría al recibir de Él, y al manifestarse a ellos los llevaría a la verdad plena, 15, 26 s; 16, 7 y 13 s.

c La preparación del Padre y los misterios del Hijo se cumplieron el día de **pentecostés,** cuando Dios, «que había enviado a su hijo» en la encarnación, envió «al Espíritu de su Hijo» para completar la obra en sus hijos adoptivos; cf. Gál 4, 4 ss; DBV(S), *Grâce* 980 s. El Espíritu Santo, «la promesa de mi Padre», les revistió del poder de lo alto, Is 44, 3; Ez 39, 29; Lc 24, 49; Act 1, 4 s y 8, para constituirlos en testigos «espirituales» de Jesús con luz para entender y fortaleza para predicar, Jn 14, 26; 16, 12 s; Act 2, 33; 4, 29 ss; 1 Cor 2, 11 ss. Toda la Iglesia alrededor de Pedro, los apóstoles y la madre de Jesús, estaba en oración, Act 1, 13-16; 2, 1, cuando el viento poderoso del Espíritu, Gén 1, 2; 1 Re 19, 12; Jn 3, 8, llenó toda la casa y sobre cada uno se posaron las lenguas de fuego. El fuego es el símbolo de la presencia divina, de la luz, del calor, de la purificación, de la rápida expansión, Éx 3, 2 ss; Is 4, 4; 6, 6; Ez 1, 4; Mt 3, 11; Lc 12, 49; Heb 12, 29. La lengua es el órgano para dar testimonio, Rom 14, 11; Fil 2, 11. Los 120 que se hallaban presentes, diez veces el número de los apóstoles, quedaron «llenos del Espíritu» y empezaron a hablar diferentes lenguas, Act 2, 4 y 17 s; San Juan Crisóstomo, PG, 60, 43; San Agustín, PL, 38, 1230. Como en la confirmación, sacramento de «acción católica», la infusión del Espíritu Santo les hizo a todos cooperadores en la obra de los apóstoles, que eran los maestros elegidos por Dios y dirigentes de la comunidad, Act 1, 2; 2, 42; 6, 3. Todos eran necesarios para las conversiones que iban a comenzar.

d En el cuerpo místico así concebido, el Espíritu Santo es su alma, *Mystici Corporis*, 25, 32, 55 y 77; *Divinum Illud*, ASS 29, 649 s, y Él es quien derrama todas esas gracias que distribuye como le place, 1 Cor 12, 4-31; Rom 12, 3-9; Ef 4, 1-16. Las **gracias de la confirmación** se manifestaron en la fortaleza y en el conocimiento profundo de las Escrituras (primer discurso de San Pedro) y en la vida fraterna

de caridad que reforzaba el testimonio de la predicación y los milagros de los apóstoles, Act 2, 14-36 y 43-47; 4, 32 s. Quedar «llenos del Espíritu» no significaba primariamente un estado de éxtasis. Va acompañado de fe, sabiduría, gracia y fortaleza, y su distintivo especial es la alegría, p.e., 6, 3-10; 11, 24; 13, 52; 1 Tes 1, 6. El «fruto del Espíritu» es «*amor*, alegría, paz, paciencia, *mansedumbre*, bondad, fe, *dulzura*, *templanza*», Gál 5, 22. La Iglesia se edifica a base de este estímulo interno, esta *παράκλησις* del Espíritu, más bien que a base de actividades humanas, Act 9, 31; 1 Cor 14, 3 y 5. **651d**

El Espíritu Santo se confería por **la imposición de las manos de los apóstoles**, acompañada de la oración. En el caso de los samaritanos puede verse la diferencia que hay entre la confirmación, administrada por los apóstoles, y el bautismo, administrado por un diácono, Act 2, 38; 8, 15 ss. Pablo impuso las manos sobre los habitantes de Éfeso después de haberlos bautizado, 19, 1-6. Este rito, en efecto, solía seguir inmediatamente al rito del bautismo, pues en Heb 6, 1 s, se lo considera como parte de la iniciación cristiana, y Act da a entender que el caso de los samaritanos fué extraordinario. Dos ritos diferentes se indican con los aoristos de 1 Cor 12, 13: «Todos nosotros fuimos bautizados en un solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo... y a todos se nos dió a beber de un solo Espíritu». El nacimiento a la *vida espiritual del cuerpo, mediante el bautismo*, se completa con la «misión» o «sello» del Espíritu que «se derrama abundantemente sobre nosotros» después del «baño de regeneración», 2 Cor 1, 22; Ef 1, 13; 4, 30; Tit 3, 5 s. De modo semejante, los sinópticos que, sin duda alguna, consideran el bautismo de Cristo en el Jordán como una prefiguración de los ritos de iniciación, distinguen su bautismo, del descenso del Espíritu, Mt 3, 16; Mc 1, 10; y del Evangelio de San Juan podemos inferir dos gracias sacramentales, dado que debemos renacer del Espíritu antes de participar de su misión e inhabitación especiales, COPPENS, *Imposition des mains* 210 ss. Por tanto, mientras el bautismo hace cristiano al hombre, cf. Act 8, 36 ss; *Ép. Barn.*, 11, 11; HERMAS 9, 16, 4; JUSTINO, *Apol.* 1, 61, todo el NT confirma la autenticidad de Act 8, 5-25; 19, 1-6; cf. o.c., 258 ss; DBV(S), *Confirmation* 122-9, 135 ss y 141-7. Pero el Espíritu Santo es dueño de sus dones, y su efusión sobre los primeros gentiles precedió a su bautismo, Act 10, 44 ss; 11, 15 ss. **e**

La sagrada Eucaristía, suprema donación de sí mismo por Cristo, cumplimiento de todos los anhelos humanos de adoración y sacrificio, expresados en los ritos judíos y paganos, es representación, bajo signos eficaces, de su propio sacrificio en la cruz hecha por la Iglesia de Cristo, y fuente de vida de su cuerpo místico. Es vínculo de unión entre los miembros del cuerpo y su cabeza resucitada y, a la vez, vínculo de unión de los miembros entre sí, y prenda gozosa de resurrección de todos ellos; cf. CYR. ALEX., *Adv. Nest.*, 4, c 5, PG 76, 189-97. «Sanguis Christi, novum testamentum», FLORUS, *Expositio Missae*, c 61. La Eucaristía «resume en toda su riqueza todo lo que San Pablo asocia en Ef a la palabra "misterio", es decir, todo el contenido de los designios de Dios acerca del mundo, revelados y realizados en Cristo», H. DE LUBAC, S. I., *Corpus Mysticum* 224. **652a**

652b «Que Dios, que dió la vida al mundo mediante su Hijo, no haya retirado enteramente a Éste del mundo, que lo haga presente en el mundo, que la carne misma que salvó al mundo siga alimentándolo, todo esto parece digno de su bondad y congruente con el plan mismo de la encarnación. Es, por añadidura, el único modo recto de entender la Escritura», LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ*, París 1928, p. 224. Lejos de contradecir los relatos históricos, la Eucaristía aparece en todos ellos como **parte esencial de la vida de Jesús y la revelación perfecta de su amor**; cf. § 644*j*. Recuerda prácticas y creencias judías anteriores y, a la vez, está íntimamente relacionada con los rasgos más característicos de la enseñanza de Jesús: el banquete mesiánico, la nueva alianza, la presencia de Él entre los suyos hasta la consumación de los siglos, el don mesiánico del nuevo maná, el pan celestial, el verdadero pan de vida, DBV(S), *Eucharistie* 1211. Esto no explica suficientemente la Eucaristía, que tiene su origen en una iniciativa histórica de Cristo, pero ayuda a mostrar por qué las mentes de los apóstoles, ya preparadas, Jn 6, y probablemente instruídas por el discurso de la cena del que nosotros tenemos sólo fragmentos esenciales, estaban dispuestas para entender el acto supremo de su maestro. Por otra parte, los mismos Evangelios atribuyen la inteligencia perfecta de los misterios de Jesús, especialmente el de la Eucaristía, a la fe en sus palabras bajo la inspiración del Espíritu Santo, Jn 6, 44—7, 63 ss; 14, 26; 16, 12 ss; cf. 16, 9; 1 Cor 2, 14 s; art. c., 1168, 1212.

c **Opiniones heréticas** — Lutero mantuvo la doctrina de la presencia real, pero a base de la «consustanciación». Zwinglio es el padre de la interpretación puramente «simbólica», y Calvino lo es de la interpretación «dinámica». Los protestantes liberales y racionalistas tienden a admitir que las iglesias paulinas profesaban la interpretación católica, realista, pero creen que ello debe atribuirse a influjos de primitivas religiones o de los «misterios». Según estas escuelas, Jesús ignora toda noción sacramental y, puesto que las narraciones evangélicas sobre la institución eucarística abundan en tales nociones (Jesús prevé y predice su muerte como poseedora de un valor realmente sacrificial y expiatorio), ellos arguyen contra su historicidad: *(a)* Jesús era demasiado humilde para instituir una conmemoración de su pasión y muerte; *(b)* el mandamiento de repetir el rito no se da ni en Mt ni en Mc, sino solamente en Pablo y Lc; *(c)* Pablo sabía que introducía una innovación, pues atribuye el mandamiento a una revelación directa recibida de Cristo, 1 Cor 11, 23; *(d)* después se proponen varias hipótesis para explicar el origen de la Eucaristía. Sin ir tan lejos, el *Commentary* de PEAKE dice: «es dudoso que nosotros debamos afirmar que [Jesús] ordenó este sacramento», 669; cf. Dz 2045.

d Pero **las fuentes** atestiguan que Jesús instituyó la Eucaristía y ordenó la repetición de ésta en memoria suya. No hay razones válidas para desechar tales testimonios. *(a)* Si Jesús era Dios —y ésta es la conclusión real— previó su muerte expiatoria y manifestó poseer una profunda humildad al ocultarse bajo los signos sacamentales, a fin de que los hombres continuasen conmemorando su pasión ofrendándole de nuevo y entrando en comunión con Él. *(b)* Mt y Mc de ordinario reproducen un texto litúrgico más breve. Los apóstoles no hubie-

ran repetido la cena del Señor si Él no se lo hubiese mandado así, pero 652d
no había necesidad de hacer mención explícita de ello en el rito. El texto menos pulido de Pablo puede indicar una tradición más primitiva. *(c)* Él no dice que haya recibido una orden inmediata de Cristo, sino «recibí del Señor *por tradición*» (παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου), «*lo que también yo os he trasmitido como tradición*» (παρέδωκα), 1 Cor 11, 23; cf. 15, 3; Gál 1, 9; Col 2, 6; 4, 17; Fil 4, 9; 1 Tes 2, 13; 4, 1 s; 2 Tes 3, 6; la controversia completa en ALLO, *Prem. Ép. aux Cor.*, exc. 12. De esta manera él atestigua la tradición de Jerusalén y su origen «del Señor». *(d)* Dada la consistencia de las fuentes, las hipótesis caen por su base; cf. DBV(S), art. c. 1147-67, 1192-210.

La hipótesis más frecuente es la que hace depender la Eucaristía e
de las «religiones de misterios». Pero, sobre esto, cf. § 645*d* y 1 Cor 10, 20, sobre el horror cristiano con respecto a los ritos paganos, que excluye toda derivación de ellos. Además, un abismo separa la unión real y altamente espiritual con el Cristo histórico, manifestada en el hecho de comer su cuerpo y beber su sangre, de la unión vaga e imprecisa con una divinidad mitológica concebida como presente en un banquete o como dispensando su protección al iniciado.

El «ágape» — Todos están de acuerdo (con excepción de Baumgartner; f
cf., sin embargo, ALLO, exc. 10) en que la cena del Señor en Corinto fué la Eucaristía o algo íntimamente relacionado con su celebración. Algunos críticos racionalistas creen que fué un simple banquete fraternal para manifestar la unión entre los miembros de la Iglesia, semejante al de las confraternidades paganas. Según otros, la relación de este banquete con la muerte de Cristo es una idea introducida por Pablo, de donde se derivó la costumbre de atribuir un efecto sacramental a la recepción del pan y del vino (VON DOBSCHÜTZ, LOISY). Pero los primeros escritores cristianos distinguen claramente los elementos consagrados de lo demás que era comido y bebido, según los griegos antes y según los latinos después de la Eucaristía. Santo Tomás creyó que el banquete en cuestión constituía un abuso que San Pablo prohibió. Entre los católicos modernos existen dos opiniones diferentes: (1) No hay pruebas de que, en las iglesias paulinas, la Eucaristía estuviese asociada a un ágape (BATIFFOL, L. THOMAS, COPPENS, H. CONNOLLY). Quizás los corintios esperasen alguna alabanza por haber introducido un banquete conmemorativo de la última cena, pero San Pablo despreció lo que podía muy bien ser una infiltración pagana: «¿Os alabaré?», 1 Cor 11, 22, y prohibió la costumbre tan pronto como la oyó mencionar: «Si alguno tiene hambre, que coma en su casa», 11, 34. Para estos autores la noticia de un ágape en el NT se encuentra sólo en Jds 12, y 2 Pe 2, 13, pero el texto resulta dudoso y no se refiere necesariamente a una fiesta real. Además, no existe vestigio alguno de ágape con motivo de la celebración formal de la Eucaristía «en el primer día de la semana» en Tróade. A un largo sermón sigue, después de haberlo interrumpido, «la fracción del pan», y sólo accidentalmente «el probar» ciertos alimentos, Act 20, 7-11. (2) Otros (FUNK, ALLO, LECLERCQ) sostienen que «la cena del Señor» era una fiesta fraternal que ordinariamente culminaba en la Eucaristía. Los banquetes judíos eran ceremoniales: los cristianos no repitieron

652f la cena pascual porque Jesús la había substituído por un sacrificio nuevo, incomparablemente más alto; conservaron sin embargo la apariencia de cena. La «fracción del pan» en Act 2, 46, se refiere según el contexto a un banquete. Pero vinieron los abusos entre los gentiles convertidos y Pablo muy oportunamente los suprimió en Corintio, y ello eventualmente condujo a la separación de la Eucaristía y el ágape, cf., p.e., PLINIO el JOVEN, *Ep. X*, 96. ¿Había ordenado Pablo esta separación ya en Tróade? La recomendación que hace a los corintios de que cuando tengan hambre coman primero en casa, porque, además, de ese modo no tendrán que esperar por los demás, 1 Cor 11, 33 s, sugiere más bien un banquete que la sola Eucaristía.

g «**La fracción del pan**» con bendiciones y acción de gracias era el signo ordinario de unión en los banquetes judíos solemnes. Todos los evangelistas la mencionan en la escena de la distribución de los panes a la multitud, con clara alusión simbólica a la Eucaristía, Mt 14, 19; 15, 36; Mc 6, 41; 8, 6; Lc 9, 16; cf. Jn 6, 11; se repite en la escena de Emaús, Lc 24, 30 y 35; y en Act 27, 35 (donde lo interesante es que Pablo en aquella ocasión come públicamente ante paganos). Se menciona asimismo en todos los relatos de la institución eucarística, Mt 26, 26; Mc 14, 22; Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24, y vino a ser el término técnico más antiguo para designar la Eucaristía; cf. DAC, *Fractio panis* (CABROL) 2104, n. 6; *Did.* 14, 1.

Leemos en los Hechos de los Apóstoles que la comunidad de pentecostés «perseveraba en las enseñanzas de los apóstoles, *en la comunión, en la fracción del pan* y en la oración», Act 2, 42. Si se tratase de un banquete ordinario y no de un acto religioso, no se asociaría con los demás elementos de la doctrina, vida y culto cristianos en que ellos «perseveraban». En el texto griego, «la fracción del pan» está en aposición (sin cópula) a «la comunión»; cf. § 637*b-c*. San Lucas emplea el mismo término que su maestro San Pablo: «El pan que nosotros partimos ¿no es la *comunión del cuerpo de Cristo?*», 1 Cor 10, 16; cf. JACQUIER, *Actes* 87. Act 2, 46, continúa: «*Perseverando* unánimes en el templo, partiendo el pan de casa en casa, *participaban del alimento* con alegría y sencillez de corazón». «La fracción del pan» mencionada en Tróade era la finalidad de la asamblea, 20, 7 y 11.

h Algunos críticos (*LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl)* alegan que la Iglesia primitiva tenía dos Eucaristías: la «fracción del pan», solamente en Act, que es como la continuación de las comidas que Cristo celebraba con sus discípulos, y la «cena del Señor», introducida por Pablo, quien la asoció a la última cena y la muerte de Cristo. Pero, los testimonios tomados de escritos postapostólicos en favor de un doble rito sólo muestran que algunas sectas heréticas y algunas iglesias particulares, bajo influencias ascéticas y doctrinales de origen no cristiano, desde el siglo II al IV, introdujeron la innovación de celebrar bajo una sola especie, DBV(S), art. c. 1171. En realidad, «partir el pan» era una expresión judía para indicar una comida. San Pablo mismo la usa incluyendo el cáliz, 1 Cor 10, 16; y «la fracción del pan» del mismo San Pablo en Act 20, 11, explica el 2, 42. *O. CULLMANN *(La signification de la sainte Cène*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» [1936] 1-22), mientras rechaza hábilmente la teoría

del doble rito, defiende que San Pablo asoció la Eucaristía a la última cena y a la muerte de Cristo, en conformidad con su teología de la redención, mientras que «la fracción del pan», en Act, era una derivación gozosa proveniente de los banquetes celebrados con Cristo resucitado. 652h

i Cullmann tiene razón en destacar la importancia de tales ágapes en el cristianismo primitivo. Su estudio preparó el camino a la valiosa síntesis: *Signification eschatologique du Repas eucharistique* de Y. DE MONTCHEUIL, S. I., RSR 33 (1946) 10-43, reimpreso en «Mélanges théologiques». Las apariciones colectivas después de la resurrección con frecuencia ocurren en comidas que Jesús resucitado comparte con sus apóstoles, los cuales se encargan de otorgar testimonio autorizado que acredita el hecho: Mc 16, 14; Lc 24, 30 y 41 ss; Jn 21, 12 s, y, probablemente, Act 1, 4; 10, 41. Estos ágapes constituyen el lazo de unión entre la última Cena y la celebración de la Eucaristía en Act. La alegría de los comensales brotaba de la unión con el Señor, presente entre ellos, de la unión que les vinculaba a unos con otros y de la certeza de la resurrección, primicia del glorioso advenimiento del reino del cual ellos eran ya partícipes. ¿Cómo podrían olvidar los apóstoles la última cena o aquellos ágapes en unión con su Señor resucitado cuando celebraban la Eucaristía? El banquete es un acto religioso, y *los banquetes de Cristo en el Evangelio tienen carácter religioso* y, en sentido amplio, carácter sacramental, pues por ellos se pone Él en comunicación con los hombres. Al participar en ellos los pecadores, a quienes Él vino a perdonar, tenían un goce anticipado del banquete mesiánico, Mt 9, 10-15; Mc 2, 16 s; Lc 15, 1-32. Comida y bebida son dones de Dios. Nuestro pan cotidiano, el disfrute del don divino, se convierte en la promesa de un don total. Los banquetes de la multiplicación de los panes y de Canán prefiguraron la Eucaristía, BOUYER, *Quatrième Év.* 87 ss. Al decir Jesús que no volvería a comer la pascua hasta que fuese cumplida en el reino de Dios, ni a beber del fruto de la vid hasta que viniese el reino de Dios, Luc 22, 16 ss, el reino que Él les había preparado para que ellos pudieran comer y beber en él, sentados a su mesa, 30, situaba en la eternidad la consumación final, pero aludía al mismo tiempo a ese reino sobre la tierra, donde el banquete divino de la Eucaristía sustituye y perfecciona los símbolos judíos; cf. LAGRANGE, in loc. «Nosotros hemos gustado ya del don celestial y de los poderes del siglo venidero», Heb 6, 4 s; 2, 5. Cristo resucitado, presente a los ojos de la fe, es a la vez nuestro huésped y nuestro alimento. De esta manera esta cadena de banquetes lleva al banquete eterno, y los primeros cristianos parecen haber considerado la Eucaristía como su anticipación; cf. art c., que hemos seguido de cerca en la presente exposición.

Pero San Pablo no fundó una nueva Eucaristía. La resurrección de Cristo es inseparable de su muerte; cf. Lc 24, 26; y ambas deben considerarse «menos como hechos pasados que como misterios presentes», art. c. 25; cf. Rom 6, 9-12; Gál 2, 19 s; 5, 24 s. Participaremos de su gloria si participamos en su cruz; cf. Rom 8, 17. San Pablo, para recordar a los volubles corintios que la Eucaristía representa la última 653a

653a cena, aduce, tomándolas de la tradición, las palabras con las cuales Cristo la instituyó y la doble repetición del mandamiento «haced esto». Por tanto, «cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que Él venga», 1 Cor 11, 23-27. La perspectiva final que ilumina el misterio sigue siendo la venida gloriosa, 26; cf. Jn 6, 54. La prenda de esta venida es el acto sacrificial de la nueva alianza, el «recuerdo» o conmemoración efectiva de la última cena, 1 Cor 11, 24 s, que conduce a la comunidad hacia el reino de Cristo, produciendo sentimientos de santo temor, de arrepentimiento, de gozo y de ferviente caridad. Ésta fué la doctrina que San Pablo predicó desde el principio, 33, y nadie podía decir que la Eucaristía en Corinto fuese «triste». La doctrina de la Iglesia sigue siendo esta misma: «Unde et memores, Domine, nos... sed et plebs tua sancta... tam beatae passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in caelos gloriosae ascensionis...»

b **La presencia real** se afirma con las palabras «esto es mi cuerpo», «esto es mi sangre»; cf. §§ 720*a-b*, 739*g-h*; SANTO TOMÁS, ST III, q. 75; *In 1 Cor*, in loc.; ALLO, o.c., exc. 12. La versión «esto *significa* mi cuerpo» falsea el original y está en contradicción con la primitiva tradición cristiana. La opinión según la cual el pan simboliza solamente el cuerpo místico tergiversa también las palabras y no puede explicar el «esto es mi sangre». Considerando la doctrina entera de San Pablo, especialmente vv 26 «anunciaréis la muerte del Señor», 27 «reo de [o «acusado por»] el cuerpo y la sangre del Señor», y 29 «por no discernir el cuerpo del Señor» (*μὴ διακρίνων τὸ σῶμα*, e.d., «por no distinguir entre el cuerpo y los demás alimentos»), se concluirá que «el fiel entraba en relación directa con el cuerpo y sangre personal del Salvador», ALLO, exc. 11, 296. «El cuerpo de Cristo» y «la sangre de Cristo» (a no ser que el contexto determine que lo primero significa la Iglesia) implican siempre necesariamente su muerte; cf. Rom 3, 25; 5, 9; 7, 4; Col 1, 20 ss; Heb 10, 5 y 10. De la comunión en el verdadero cuerpo, «el Pan *único*», 1 Cor 10, 17, resulta el cuerpo místico; cf. § 637*b*. En el pasaje análogo, «ellos bebían de la roca espiritual que los seguía; y la roca era Cristo», 1 Cor 10, 4, se sugiere que la persona de Cristo los acompañaba y estaba simbolizada en la roca; cf. ALLO, in loc.

c **La Eucaristía es un verdadero sacrificio,** una representación del sacrificio del Salvador: «haced esto *en memoria mía... Anunciaréis* la muerte del Señor hasta que Él venga», 1 Cor 11, 24-26; Dz 938. Los elementos rituales del sacrificio son idénticos al cuerpo y sangre de Cristo, cf. § 644*f-j*. En 10, 18-21, San Pablo compara el acto de beber el cáliz del Señor, y el de participar en su «mesa», con los sacrificios judíos y paganos, para probar que participar ceremonialmente en la cosa sacrificada es participar en el acto sacrificial y en todo lo que éste implica, ICC. Como los paganos y los judíos, 18, los cristianos tienen un altar y no pueden participar a la vez en esta «mesa» y en la de los demonios, 21 (donde «mesa» significa ciertamente «altar», en oposición a la de los diablos, y al *θυσιαστήριον* judío). Este mismo significado se encuentra a veces en el AT; cf. FILÓN, *De Spec. Leg.* I, 221. Siempre que participen en la cena del Señor, anunciarán

efectivamente «su muerte hasta que Él venga», precisamente porque su presencia es real, aunque misteriosa, y aunque exija «discernimiento». Finalmente, la afirmación de que esto es proclamar la muerte del Señor, junto con la repetición del mandamiento y palabras de Cristo, son prueba suficiente de que las palabras anunciadas por Él en la última cena fueron repetidas en la cena del Señor para representar su muerte, ALLO 294. **653c**

d San Pablo junta en un solo pensamiento la presencia de Cristo en la Eucaristía y el efecto en los que comulgan. Precisamente porque comulgan con Cristo realmente presente, bajo la forma de símbolos efectivos, su comunión es la fuente de su unidad, 10, 16 s; cf. Jn 15, 1-11; *Did.* 9, 4; SANTO TOMÁS, ST III, q. 73, art. 3; cf. § 637*b,c*. Esto no deja lugar a individualismos egoístas entre los miembros de un mismo cuerpo, como tampoco a la participación en cultos falsos, 1 Cor 10, 20 s; 24, 28 s. La Eucaristía, en cuanto alimento y bebida espiritual, como sus figuras, el maná y el agua de la roca, confiere una comunicación del Espíritu y aumenta la caridad, 10, 3 s y 17; cf. 15, 50; 2 Cor 13, 13. Pero no actúa mágicamente, sino que requiere cooperación moral, 1 Cor 10, 5; 11, 17. Examine el hombre su conciencia antes de acercarse a recibir la Eucaristía, 28; cf. 2 Cor 13, 5; DBV(S), art. c. 1186-7.

e De este modo la rica doctrina del NT sobre la Eucaristía no debe escindirse en elementos separados ni por la herejía ni por un pietismo unilateral. Cristo es una persona verdadera, no una especie de fuerza impersonal; es el amigo alrededor del cual se reúnen alegremente los suyos; es el huésped en la cena en que se da Él mismo. La conmemoración de su muerte no debe separarse de su presencia real; ni esta presencia, del sacrificio mediante el cual se hace precisamente real; ni debe el individualismo disminuir el sentido comunitario del banquete. Cuando la venida de Cristo ocupaba el horizonte, los hombres tendían a olvidar que irían hacia Él mediante su muerte. Ahora que parece diferirse su venida, se olvidan de que ya están participando de Él en su resurrección. Pero todos estos valores los encontramos en la doctrina de San Pablo sobre la fracción del pan, que es la comunión del cuerpo del Señor resucitado, quien en la noche anterior a aquella en que sufrió se ofreció a sí mismo bajo este rito simbólico, y ordenó a los apóstoles, que cenaban con Él, que hiciesen lo que Él había hecho; cf. DE MONTCHEUIL, art. c. 37; e infra § 657*f-h*.

f **La suficiencia única del sacrificio de la cruz,** comparada con la de los de la antigua ley, y el sacerdocio eterno de Cristo, comparado con el sacerdocio levítico, es el tema de Heb 10, 10, «nosotros hemos sido santificados por la oblación del cuerpo de Jesucristo de una vez para todas»; 7, 27; 9, 26 y 28; 10, 1 ss. Éste es el punto de partida en la doctrina católica sobre la identidad del sacrificio de la cruz y el de la Eucaristía, que es su representación real, con la misma víctima y el mismo sumo sacerdote, que Él mismo se ofrece mediante el ministerio de sus sacerdotes, bajo los mismos símbolos que se ofreció en la última cena; cf. Dz 938 y 940. La objeción protestante según la cual Heb muestra que la Eucaristía no es un sacrificio entiende mal la doctrina combinada de Heb y 1 Cor y las palabras de

653f la institución. Un examen más profundo revela las implicaciones eucarísticas de la epístola. Se describe el sacrificio de la cruz con los términos sacrificiales empleados por Cristo en la última cena: ofreciendo su cuerpo, Heb 10, 10, y su sangre, Heb 9, 12 y 14, el mediador del NT ofrece la sangre de la nueva alianza por la remisión de los pecados, Heb 9, 15 y 18 ss; 10, 29; 12, 24; 13, 20. La comparación del sacerdocio de Cristo con el de Melquisedec sugiere el sacrificio bajo los símbolos de pan y de vino. Además, su sacerdocio no se acaba con su muerte, Heb, 7, 15 y 24-27. Los sacrificios considerados como propios de los cristianos, Heb 13, 15 s, excluyen solamente los de la ley, y pueden entenderse bien en función de la Eucaristía. En comunión con Cristo, Heb 3, 14, en y mediante la sangre del gran sacerdote víctima, Heb 10, 20; 6, 19 s, se nos abren las puertas del santuario celestial, y venimos a ser ciudadanos de la Jerusalén celeste, compañeros de los ángeles y de los santos, Heb 12, 22 ss; cf. 1 Cor 1, 9; 10, 16 ss y 21. En la nueva economía, el cristiano más humilde es mucho más privilegiado que los mismos sacerdotes judíos, porque «nosotros tenemos un altar, del que no tienen facultad de comer los que sirven el tabernáculo», Heb 13, 10. Este altar parecería ser una alusión a la cruz, pero nosotros «comemos» de él por el alimento de la Eucaristía

g **El relato que San Juan** nos ofrece del discurso de Jesús sobre la Eucaristía, en el c 6, no es la única referencia a ella. Porque los hechos que relata son también símbolos de múltiple valor, y aunque el evangelista no repita la narración sinóptica de la institución, su Evangelio está lleno de alusiones al rito que era centro y fuente de la vida cristiana de las iglesias para las que él lo escribió. La Eucaristía es prolongación de la encarnación: En el Verbo «estaba la vida... estaba en el mundo... y el Verbo se hizo carne»... «Y el pan que yo le daré es mi carne, para la vida del mundo... El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna», Jn 1, 4-14; 6, 51, 54. Como Yahvé se desposó con su pueblo, del mismo modo Jesús, el esposo, 3, 29, escoge el agua y el vino, en una boda, para ser la primera manifestación de su gloria, 2, 11; cf. 1, 14, y, la sangre y el agua que brotan de su costado, en la cruz, como signo postrero que prefigura el bautismo y la Eucaristía, 19, 34. Juan da testimonio solemne de este signo, 35; cf. 1 Jn 5, 6-9. Empleando el símbolo tradicional para el pueblo de Dios, Jesús declara después de la cena que Él es la verdadera vid en que sus discípulos deben permanecer, Jn 15, 1-11; cf. 6, 56; alusión claramente eucarística, reconocida por los primeros cristianos, *Did.*, 9, 2. En su muerte sacrificial se consagró Él mismo y consagró a los apóstoles, a quienes mandó renovar su sacrificio, 17, 19; cf. § 649*e*.

h **El discurso eucarístico mismo** había sido precedido por varias demostraciones del poder de Cristo sobre el pan y sobre su propio cuerpo, desde la multiplicación de los panes y el maná hasta Cristo como pan celestial y finalmente como manjar divino, realmente presente bajo los signos sacramentales. Insiste en la presencia real con aquellas expresiones «comer mi carne» y «beber mi sangre», 6, 53-58. No cabe aquí el sentido metafórico escriturario o semítico de «destruir por la calumnia», en la expresión «comer la carne» de alguien. Ni tampoco Jesús dirá que son metafóricas sus expresiones, como, p.e., en Mc 8,

14-21. Por el contrario, las repite seis veces, Jn 6, 53-58. Antes que retractarse de ellas, que brindan el mejor don de Él, prefiere verse abandonado por la multitud, enteramente mundana, y hasta por alguno de sus discípulos, y apelar a este don para ejercitar la fe que es dada por el Espíritu de Dios, 60-66. La «mentalidad espiritual» de San Juan no contradice, antes bien confirma la doctrina de la presencia real, por medio de las palabras: «El espíritu es el que da vida, la carne no aprovecha para nada», 63. «La carne» —e.d., algo puramente humano, débil, «carnal», conocimiento y acción, p.e., Mt 16, 17; 26, 41; Mc 14, 38; Jn 1, 13; Gál 1, 16; 1 Cor 15, 50; cf. § 645*k*— no es lo mismo que «mi carne», y es precisamente el «espíritu», e.d., el hombre bajo el impulso del Espíritu de Dios (cf. § 648*b-c*), quien cree en la realidad de Jesús y en sus palabras: «todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios», 1 Jn 4, 2 s. Porque el Espíritu da testimonio, y Él es «uno» con el «agua» y la «sangre», 1 Jn 5, 6 y 8. Finalmente, este carácter sacrificial de la Eucaristía lo afirma San Juan de un modo tan categórico como el mismo San Pablo: «El pan que yo daré es mi carne, para la vida del mundo», Jn 6, 52 (Vulgata). **653h**

i Por tanto, la doctrina de San Juan y la de San Pablo son idénticas, aunque expresadas individualmente. La de San Juan se diferencia únicamente por la insistencia sobre el efecto presente de la Eucaristía, la vida eterna ya dada al que come la carne de Cristo, la permanencia en Él, la relación real del comunicante con Él: «Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré en el último día... El que come mi carne y bebe mi sangre vive continuamente en mí y yo en él. Así como vivo a causa del Padre, el Padre viviente que me envió, así también el que me come vivirá a su vez por mí», 6, 54-58 (Vg.). La vida que brotará de esta comunión en la resurrección se halla en una perspectiva más lejana, vv 52, 55 y 59. Será el discurso de la última cena donde manifestará —¡y cuán magníficamente!— que si nosotros vivimos en Jesús, vivimos en Él, y Él en nosotros, 13, 34 s; 14, 20; 15, 9-12; 17, 21 ss.

j **Conclusiones** — Cristo, por tanto, está verdaderamente presente bajo los símbolos y existe un verdadero sacrificio que tiene su origen en el Señor mismo. Ésta es la respuesta que dan los exegetas católicos a los protestantes y a los racionalistas. Su tarea consiste en ir poniendo de manifiesto de la riqueza doctrinal y simbólica que el NT encierra todos los valores propuestos por el Espíritu de Dios. Prefigurada en el maná, en la viña de Israel y en los sacrificios antiguos, profetizada por el último profeta como oblación pura que habría que ofrecerse en todas partes, Mal 1, 11, la Eucaristía se instituyó en el ambiente de la cena pascual y es anticipación del banquete mesiánico. Además, la última cena unifica «las tres nociones aparentemente sin relación del nuevo reino (establecido por una nueva alianza), el Mesías paciente y el Pan de vida. Por esta razón es como la llave casi indispensable para entender el plan mesiánico. De tal modo declara la esencia de la misión de Cristo y de tal modo comunica sus efectos, que viene a ser el acto litúrgico central del reino fundado por Cristo: Haced

653j esto en memoria mía», R. DYSON, S. I., y A. JONES, *The Kingdom of promise* (1946) 165. El acto «reactualiza», «para la remisión de los pecados», la muerte del Salvador, fuente universal de salvación. Los hombres participan de la vida nueva, resucitada y eterna de su cabeza, renovando su sacrificio y participando en su cuerpo y sangre. El sacrificio de la Iglesia de Cristo es la fuente de su vida y unidad. Cuerpo y esposa de Cristo, brota de su costado en la cruz y se alimenta de su misma carne, Ef 5, 29 s; Gén 2, 21-24. Así como Dios había dado de comer del árbol de la vida a la primera pareja en el paraíso, así ahora Cristo dará al conquistador «comer del árbol de la vida que está en el paraíso de mi Dios», Ap 2, 7, ese árbol de vida que da frutos y hojas para la salud de las naciones, promesas espirituales todas para el tiempo y para la eternidad, 22, 2; cf. ALLO, in loc.; Jn 6, 52.

k **El día del Señor** — El día de la resurrección y de pentecostés, el primer día de la semana, es ya en Act 20, 7, el día de las ceremonias religiosas públicas, «cuando nos reuníamos para partir el pan», cf. 1 Cor 16, 2; *Ep. Bern.*, 15; SAN IGNACIO, *Magnes*, 9, 1; JUSTINO, *Apol.* I, 67; PLINIO EL JOVEN, *Ep. X*, 96, «stato die». Éste es el día del Señor, el Señor glorioso y resucitado, cuando San Juan contempló la liturgia celeste, Ap 1, 10; cc 4 y 5; *Did.*, 14, 1. Así como el bautismo sucedió a la circuncisión, y la era de la gracia y de la libertad a la de la ley, así también el día del Señor sucedió al sábado judío, las sombras hallaron su pleno cumplimiento en la realidad de Cristo, Col 2, 16 s; cf. Gál 4, 10; TERTULIANO, *Adv. Iud.* 6. Históricamente la liturgia cristiana completa la del sábado judío, y la vigilia empezaba en la tarde del sábado y terminaba con la aurora, después de la celebración de la Eucaristía; cf. Act 20, 7-11. De esta manera eran celebradas al unísono, por la comunidad, la pasión, la resurrección y la ascensión de Cristo como encaminadas ya al día glorioso del Señor, que en sí mismo era la anticipación gozosa del día final de su retorno. El misterio cristiano del día del Señor, en su indestructible originalidad, respondía al octavo día de la semana cósmica judía, y al «día del sol» de los paganos (cf. JUSTINO, *Apol.* I, 67), tomando en su liturgia elementos del mundo judío de la historia y del mundo pagano de la naturaleza. Aquí están los materiales para la restauración del sentido del misterio del domingo, cf. DAC, *Dimanche* (DUMAINE); H. RAHNER, S. I., *Griechische Mythen in Christlicher Deutung*, recensión por J. DANIÉLOU, RSR 34 (1947) 380; «La Vie Spirituelle», n. 317, *Le huitième jour* (1947).

654a **Penitencia** — Cf. DTC, *Pénitence* (AMANN); *Confession* (MANGENOT). Los Evangelios están llenos de invitaciones al arrepentimiento, en cuanto preparación para entrar en el reino. Jesús se complace en habitar entre los pecadores que Él vino a salvar, y proclama explícitamente su poder para perdonar los pecados en el caso del paralítico de Cafarnaúm, cf. Mt 9, 2-8; Mc 2, 3-12; Lc 5, 18-26. Promete a Pedro y a los apóstoles el poder de «atar y desatar» en contextos que suponen la intervención de los gobernantes de la Iglesia, Mt 16, 18 ss; 18, 15-18. Les pide, después de la resurrección, predicar el arrepentimiento en términos tan absolutos que incluyen los casos de reincidencia (cf. 28, 18 ss; Lc 24, 47 ss) y les confiere expresamente su misma misión vivi-

ficadora de paz, con autoridad para perdonar o retener los pecados, Jn 20, 21 ss. Esto recuerda la promesa del poder de atar y desatar, y la alternativa indica un juicio, sobre el conocimiento de la ofensa y las disposiciones del pecador, cf. Dz 894, 899 y 913. El mismo Bautista había exigido ya en cierta manera la confesión de los pecados, tan constantemente practicada por los pecadores en el AT, Mt 3, 6; Mc 1, 5. **654a**

El poder de perdonar los pecados se ejerció al principio por medio del bautismo, Act 2, 37 ss. Pero los casos de Ananías y Safira, 5, 1 ss, y de Simón, 8, 18 ss, y los intentos de Saulo, en ocasiones probablemente eficaces, de hacer «blasfemar» a los fieles, 26, 11, revelan que se requería algo más. La excomunión temporal o definitiva fué practicada por los judíos, y había sido exigida por Jesús mismo con objeto de conservar la pureza de la fe y la moral; cf. Mt 5, 29; 18, 17. La experiencia confirmó la necesidad de ella; cf. Act 5, 11; 3 Jn 9 ss. San Pablo hace uso de su poder de atar para excomulgar al pecador, con objeto de limpiar la comunidad, 1 Cor 5, 13, y en la esperanza de hacer en definitiva un bien al mismo pecador, 1 Tim 1, 20; cf. 2 Tim 2, 17. Menciona pecados que implican dicha pena, 1 Cor 5, 11 ss, al citar a Dt 13, 5, LXX. El hecho esencial consistía en la exclusión del cuerpo místico de Cristo y en la reconciliación con el mismo, y los excluídos quedaban en el reino de Satán. Al pecador de 2 Cor 2, 5-11, le concede la remisión de la pena, que deberá hacerse por medio de la comunidad; cf. ALLO, in loc. El modo como esto se hacía, es cosa que ignoramos. Tampoco puede probarse que fuese sacramental la confesión de pecados que se menciona, Act 19, 18, y recomienda, Jds 5, 16; 1 Jn 1, 8 ss. Algunos refieren a la penitencia la imposición de manos en 1 Tim 5, 22. **b**

La Iglesia apostólica tenía conciencia de su poder para perdonar los pecados, y admitía el arrepentimiento aun para los mayores pecados, Ap cc 2 y 3; 1 Jn 1, 7; 2, 2, pero esperaba que el bautizado estuviese «muerto al pecado» y que no volviese a caer en pecado mortal, Rom 6, 2-23; Col 3, 1-11. En Heb 6, 4-8; 10, 25 ss; 12, 16 s, se habla de la apostasía como de un pecado irremisible. Los herejes rigoristas usaban estos textos. Pero no debemos perder de vista en este punto el modo de expresarse de los judíos y la insistencia natural, en una comunidad tentada a apostatar, sobre la imposibilidad moral de perdón en una situación en que faltaba la fe en el único sacrificio eficaz para el pecado. Además algunos textos parecen aludir a esa ceguera voluntaria que hace prácticamente inútiles todos los llamamientos subsiguientes. Esa apostasía puede ser el «pecado para muerte» de 1 Jn 5, 16 s, por cuya remisión no se prohibe rogar, pero tampoco se recomienda. Es «blasfemia contra el Espíritu Santo» atribuir obras divinas al demonio, es decir, rechazar obstinadamente la luz divina, lo cual excluye las condiciones de perdón, aunque un milagro de gracia aceptada puede borrar el pecado, cf. com. a Mt 12, 31 s; Mc 3, 28 ss. **c**

El matrimonio — Dios, autor del matrimonio, une al hombre y a la mujer para que sean «dos en una sola carne», en unión permanente, imagen del «matrimonio de Dios con su pueblo», expresado en las parábolas de las bodas del Hijo, Gén 1, 27 s; 2, 18-24; Mt 22, 2 ss; **d**

654d 25, 1 ss. En esta vocación cristiana normal (un «carisma», 1 Cor 7, 2, 7 y 24), el amor entre marido y esposa, entrega mutua hasta la muerte, simboliza el amor entre Cristo y su esposa y cuerpo, la Iglesia, y está modelado sobre él, Ef 5, 22-33; Ap 19, 7; cf. § 635*d*. La gracia sacramental del matrimonio entre cristianos, sugerida aquí (Dz 969; PRAT II, 312-314, trad. esp.), les habilita para darse mutuamente el amor de Cristo, pues ellos se casan «en el Señor», cf. 1, Cor 7, 39. De esta manera, su hogar será fructífera habitación del cuerpo místico.

e Aunque Moisés permitió el divorcio «por razón de vuestra dureza de corazón», Jesús restableció **la indisolubilidad natural del matrimonio,** Mt 5, 31 s; 19, 7 ss; Mc 10, 3 ss; Lc 16, 18. Mc, Lc y Pablo no admiten excepciones, y para la explicación de Mt, cf. com. in loc. y J. BONSIRVEN, S. I., *Le divorce dans le NT* (1948). En una sociedad en que la ley había mantenido tan alto el nivel moral, Jesús no necesitaba más que corregir las imperfecciones. Pero, con los conversos del paganismo, San Pablo tendrá que insistir frecuentemente en los deberes del matrimonio. El breve tratado dogmático de 1 Cor 7 se basa en las doctrinas del maestro y las amplía.

f Defiende el matrimonio contra los corintios escrupulosos y los herejes, 1 Cor, 7, 28 y 36 ss; 1 Tim 4, 3 s. El matrimonio debe respetarse y guardarse santamente, libre de toda impureza, 1 Tes 4, 4-8; Heb 13, 4. El débito conyugal obliga mutuamente a las dos partes; para no ser tentados, no deberán abstenerse, a no ser por algún tiempo y de mutuo acuerdo, para entregarse a la oración, 1 Cor 7, 3 ss. La ley evangélica, según la cual ambos son iguales respecto de los derechos y deberes esenciales del matrimonio, libra a la esposa de su antigua y humillante dependencia. Ella es igual que el marido en todo lo que concierne a la unidad, fidelidad e indisolubilidad del matrimonio, vv 10 s. Por su entrega mutua e irrevocable, pertenecen el uno al otro, y no a sí mismos, y a ambos, por igual, da San Pablo sus mandamientos y consejos, 2 ss. Sin embargo, mantiene la jerarquía en el hogar: el marido es la cabeza, como Cristo lo es de la Iglesia, pero no es el dueño irresponsable, sino que debe amar y apreciar a su mujer, con tierno respeto, como ella le debe reverencia y sumisión, 1 Cor 11, 3 y 7; Col 3, 18 s; 1 Tim 2, 11 s. La mujer gana su salvación a través de su maternidad cristiana, 15. San Pedro añadirá que los maridos deben ser prudentes y honrar a sus mujeres, en cuanto coherederas de la gracia de vida, 1 Pe 3, 7; cf., más adelante, § 660*c*-*e*.

g San Pablo no ordena expresamente el matrimonio, pero formula una «exhortación dictada por la prudencia», 1 Cor 7, 2-6 y 26 s; cf. ALLO, in loc. Los que no puedan vivir en continencia deben casarse, v 9. Una vez casados, el Señor les manda que no se separen, y si lo hacen, que permanezcan sin casarse o se reconcilien, 10 s. El vínculo existe mientras viva la otra parte; en caso de muerte, la otra parte queda en libertad para casarse de nuevo, solamente «en el Señor», e.d., normalmente con un cristiano, 39; Rom 7, 2 s. Por razones de orden moral, el Apóstol desea que se casen las viudas jóvenes y tengan familia, 1 Tim 5, 14.

h **Virginidad** — Sin embargo, permanecer célibe por causa del Evangelio es un estado mejor, porque permite entregarse sin distracciones a los

intereses de Cristo, 1 Cor 7, 1, 8, 25 s, 32-35, 38 y 40. Es una invitación particular de Cristo, pero requiere también gracias especiales, Mt 19, 12; 1 Cor 7, 7; cf. Ap 14, 4; Dz 980; § 660*g*. **654h**

i **El privilegio paulino** ⊢ Consciente de que habla por el Espíritu, San Pablo instituye un precepto apostólico. Un cristiano bautizado, casado antes del bautismo, con un infiel que ahora consiente en convivir en paz, no puede disolver el matrimonio, pues las relaciones familiares son santificadas por la parte creyente. Pero si el infiel (a quien corresponde la iniciativa) lo disuelve, el matrimonio puede considerarse como disuelto por el bien y paz de la parte cristiana que no debería esclavizarse por la posible esperanza quimérica de convertir la otra parte, 1 Cor 7, 12-16 y 40; 14, 37; § 660*f*.

Sobre el **orden,** cf. §§ 657*f-h* y 659. Sobre la **extremaunción,** cf. com. a Santiago.

VI. EL MINISTERIO

655a **Introducción** – Ya se ha hecho referencia a aquellos que el neófito podía encontrar en todas las comunidades cristianas, y que, cualquiera que fuera su nombre, eran claramente los guías, los jefes y los maestros de los demás, § 638. Estuvo de moda durante algún tiempo la opinión según la cual la influencia de que gozaban estos hombres se atribuía o bien a las sugestiones inesperadas del Espíritu, o, en el caso de que ejercieran una especie de cargo regular en la comunidad, lo ejercían como conferido por la comunidad misma. En ambas opiniones se presuponía fundamentalmente que la comunidad cristiana estaba compuesta de *individuos* cristianos que se unían para ayudarse mutuamente y para vivir de modo más pleno su fe. Con esa unión formaban una «asamblea» cristiana, una *ἐκκλησία*, una iglesia; y así como las iglesias locales se formaron a base de la unión de individuos cristianos, del mismo modo la Iglesia universal se formó a base de la unión y mutuo reconocimiento entre las diversas iglesias locales; cf. § 634*a*. Hoy día **el individualismo,** que informa esta reconstrucción, va siendo desechado cada vez más: fué, desde luego, muy útil para quienes, por cualquier razón, negaban que Cristo hubiese tenido nunca la intención de fundar una Iglesia. Como decía LOISY: «Cristo proclamó la venida del reino de Dios; y en su lugar apareció la Iglesia», *L'Évangile et l'Église* (1902) 111. Hoy ya se reconoce que es absolutamente imposible eliminar esa intención de la mente de Cristo sin violentar el testimonio histórico de las narraciones del NT, y a la vez ha surgido de nuevo la posibilidad de que los jefes, los «ministros» que aparecen mencionados incidentalmente en las iglesias locales, ejerciesen su influencia y autoridad, no solamente debido a la actuación invisible del Espíritu o por delegación de la comunidad local, sino principalmente como resultado de una comisión que en último término se remonta a nuestro Señor mismo (cf. F. M. BRAUN, O. P., *Aspects nouveaux du problème de l'Église* [1942]; ed. alemana con suplementos: *Neues Licht auf die Kirche* [1946]).

b Pero antes de que esta cuestión pudiera ser investigada en su propio valor, hubo que disipar otro fantasma que había obsesionado a la

655b eclesiología durante cerca de dos siglos al menos. En estos últimos años el **problema escatológico** se ha ido situando en un plano de discusión más razonable. Que Cristo no fundase una Iglesia parecía obvio para aquellos que hacían de Él un profeta apocalíptico, que vino anunciando el fin del mundo y el juicio final dentro de los límites de la vida de sus oyentes. La inauguración del reino de Dios sólo tendría lugar después del juicio, pero el reino de Dios estaba cerca y, por tanto, la consumación no podía estar muy lejos. Así pues, no era necesaria una Iglesia para los pocos años que quedaban: Cristo sólo enseñó una «moral interina», y si la parousia, o segunda venida, no tuvo lugar como se esperaba, y los cristianos fundaban una Iglesia en su lugar, escasamente podría atribuirse esta Iglesia a Cristo como fundador. La cuestión fundamental se trata en §§ 670-1. Bástenos decir aquí, en primer lugar, que si se atribuye a Cristo tamaña impostura, resulta imposible explicar la *firme* creencia de los primeros cristianos en las palabras de Cristo, incluso después de haberse dado cuenta de que les había engañado, y en segundo lugar, que la nueva forma de interpretación que hoy día va abriéndose paso supone un evidente retorno a la tradición católica (cf. *O. CULLMANN, *Christus und die Zeit* [1946]; trad. fr. *Christ et le Temps* [1947]). Entre la resurrección y la segunda venida se coloca, como formando parte de lo que Cristo y sus discípulos profesan, un *período intermedio*, que, sin embargo, pertenece ya a la economía final. Cristo, en sus profecías, no determina exactamente la duración de este período, y por eso ni se engañó a sí mismo ni engañó a sus oyentes. Éste era precisamente el período en el cual había de funcionar la Iglesia y Cristo pudo muy bien hablar y realmente habló de «su Iglesia» (cf. BRAUN, o.c., excursus III,, *L'eschatologie néo-testamentaire dans la pensée protestante contemporaine;* véase, sobre la crítica de las nuevas ideas, ibid., c IV, 1 y 2).

656a **El cuerpo místico y la autoridad** — El hecho de que todos los cristianos podían llamarse «santos» no implicaba ni que ellos fuesen ejemplos consumados de perfección, ni que la «santidad» les librase en absoluto de toda interferencia humana; ni el mismo título «sacerdocio regio», Éx 19, 6; 1 Pe 2, 5 y 9; Ap 1, 6; 5, 10, los eximía de ello, pues este segundo título no era más que la explicación de lo que ya se contenía implícitamente en el de «santos», ya que la santidad no es algo inerte, sino esencialmente comunicativo por sí mismo: porque la «santidad» que se encierra en sí misma y no tiende de algún modo a comunicar, de modo sacerdotal y regiamente, las larguezas divinas a otros, no es, en modo alguno, santidad. Todo esto encuentra su lugar apropiado en la realidad, ya considerada, del cuerpo de Cristo, que es su Iglesia. Porque los miembros no solamente todos cooperan (como en el caso de diversas naciones dispuestas a no entregar ni un átomo de soberanía): su cooperación se realizará frecuentemente dentro de la relación de autoridad y subordinación. Pero así como la Iglesia, que es rectamente llamada sociedad, es sin embargo una sociedad *sui generis*, del mismo modo la autoridad y la consiguiente subordinación que ella implica son también *sui generis* y no pueden concebirse como absolutamente idénticas a las del Estado, en todas sus diversas formas; cf. N. J. CONGAR, *Esquisses du Mistère de l'Église* (1941) 47-52.

Nuestro Señor mismo expuso esto con toda claridad en más de una ocasión. Entre sus seguidores había quienes tenían que ser «mayores» que otros, e.d., «los primeros» o «los jefes», Mt 20, 26-27; Mc 10, 43-44; Lc 22, 26, pero no por eso estaban llamados a «dominar sobre» los demás, como los gentiles que ejercían el poder. Al contrario, su puesto exigía de ellos mayor servicio hacia los demás. ¿No era sumamente elocuente en este aspecto su propio ejemplo? Él, el Hijo del hombre, no vino a ser servido por ellos, sino a servirles y dar su vida en rescate de muchos; Él, su maestro y señor, se despojó de su túnica para lavarles los pies, como un esclavo, mientras ellos estaban sentados a la mesa y Él les servía. Y no por realizar estos humildes servicios dejaba de ser su señor y maestro. Si seguían su ejemplo, como les había mandado, esto no había de excluir toda clase de distinción jerárquica entre sus seguidores, ni tampoco que la autoridad pudiese ejercerla uno de entre ellos sobre los demás; lo único que excluiría sería el orgullo y sed de dominio, tan propios de aquellos que desean tener autoridad, Mt 20, 25 ss; Mc 10, 42 ss; Lc 22, 24 ss; Jn 13, 12 ss (cf. § 597*g-i*). En este sentido deben explicarse pasajes tales como Mt 23, 8 ss. Nuestro Señor no censura a sus apóstoles que admitan títulos («rabí», «padre», «maestro»), sino la arrogancia con que escribas y fariseos hacen ostentación de ellos. Deben ser padres y maestros, pero los más encumbrados deben hacerse siervos de todos (ibid.). **656b**

Gran parte de la fragancia de Cristo, que tanto enriquece las epístolas de **San Pablo**, proviene de esta mezcla de autoridad y humildad. En sus «interpretaciones» de las Escrituras, podía rivalizar con el mejor de los rabinos (cf. J. BONSIRVEN, S. I., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* [1939] (*passim*); era *padre* de más iglesias que de la de Corinto, cf. 1 Cor 3, 1-2; 4, 15; y ¿qué otra cosa hizo sino *enseñar* en todos sus viajes misionales, en todas sus cartas, y en las instrucciones especiales que dió a sus delegados misioneros?, cf. 1 Cor 4, 17; 2 Tim 3, 14, etc. Amenazaba con presentarse con una vara cuando sus «hijos» empezaban a hincharse, 1 Cor 4, 18-21; nadie estaba más seguro que él de que enseñaba el puro Evangelio, Gál 1, 6-10, de que le incumbía no sólo hacer que «todos los espíritus se rindiesen al servicio de Cristo», sino además estar «preparado para castigar toda rebelión de cualquier parte que surgiere», 2 Cor 10, 5-6. **c**

Pero él mismo manifiesta, en su propia persona, cómo ese carácter «autoritario» podía quedar penetrado de lo que unilateralmente se ha dado en llamar «el espíritu de Cristo». Cuando los corintios amenazan con escindirse en facciones rivales, invocando la «autoridad» de Apolo, o de Pablo, o de otro, la profunda pena del Apóstol se advierte en la manera de reprenderlos. Ellos se estaban rebajando a sí mismos, al poner toda su «gloria» en simples hombres: como todas las cosas del mundo, incluyendo la vida y la muerte, los apóstoles y sus colaboradores se habían puesto al servicio *de ellos*, todo por *ellos; su* preocupación debiera ser por tanto vivir para Cristo, y consiguientemente para Dios, en el modo de hacer uso de todas aquellas cosas que Dios había puesto a su disposición, incluso sus mismos misterios, de los cuales los apóstoles eran simplemente los administradores, responsables, ante Él, de su administración, cf. 1 Cor 1, 11-13; **d**

656d 3, 21—4, 5. Los apóstoles eran meros ministros, simples asistentes a la obra de Dios entre ellos; a Él solo debe atribuirse el crecimiento; no a Pablo ni a Apolo correspondía la abundancia de la cosecha o la hermosura del edificio, sino sólo a Dios, 1 Cor 3, 3-9; cf. 2 Cor 4, 5, 7 y 15; 5, 17-20.

e Así como el Señor mismo intentaba constantemente que no fijasen en Él la atención y atribuía todo lo que decía y hacía a su Padre (LEBRETON, ODT I [1927[7]] 309), así también San Pablo manifiesta una exquisita humildad, especialmente cuando trata de vindicar su autoridad frente a las calumnias de los que atacaban su apostolado. *Todos* los llamados a esa obra habían venido a ser «el desecho de este mundo y la hez de todos», 1 Cor 4, 13; sin embargo, él será el último en quejarse, ya que anteriormente «había perseguido la Iglesia de Dios», y era por eso el menor de entre los apóstoles, como en efecto era también el último, «un abortivo», 1 Cor 15, 8-9. Por ello, había trabajado con tanto más tesón, o, mejor dicho, había trabajado en él la gracia de Dios, ibid. 10; pero al propio tiempo manifiesta la obligación específica de predicar que la «violencia» de su conversión le había impuesto: ya que debía predicar, lo haría «gratuitamente, sin hacer pleno uso de derechos que la predicación del Evangelio me otorga», 1 Cor 9, 14-18 (cf. ALLO, in loc., y también la «jactanciosa» defensa de San Pablo, 2 Cor 10-13 ss).

Trató de acomodarse de diferentes modos a las varias condiciones y necesidades de aquellos a quienes quería ganar para Cristo, 1 Cor 9, 19 ss: «Me he hecho esclavo de todos a fin de ganar más almas», ibid.; tanto es así, que resultó fácil para sus enemigos criticarle acusándole de oportunismo y de «buscar el favor de los hombres», Gál 1, 10. Su vehemente repulsa de tal acusación (p.e., Gál) manifiesta cómo, con toda su humildad al tratar con los convertidos, era leal a la misión de instruirlos y dirigirlos que le había sido confiada.

f Esta mezcla de autoridad y de humildad proveniente de Dios, no se manifestó solamente en San Pablo. **San Pedro,** en su primera epístola, enseña y exhorta objetiva y perentoriamente; sin embargo, podemos descubrir su profunda humildad en su modo de alabar a los que le escuchan, que están tan llenos del amor de Cristo, aunque nunca le hayan visto o convivido con Él como él mismo ha hecho, cf. 1 Pe 1, 8; o también cuando promulga leyes a los «*presbíteros*», considerándose a sí mismo como uno de tantos y revelando su propio parecer cuando les recomienda eviten la tiranía y procuren ser ejemplo para la grey; cf. 1 Pe 5, 3. Algunos han hecho uso de estas frases para minimizar la autoridad de Pedro; lo mismo que Pablo, estaba él acostumbrado a ver sus acciones y palabras mal interpretadas; cf. 1 Pe 2, 15; 3, 14; 4, 14; especialmente cuando imitaba más de cerca a su maestro; cf. 3, 16-18.

g Se acusa ordinariamente a **la Iglesia católica** por su insistencia en la autoridad de sus ministros acreditados. Quizás una doble consideración nos ayude a aclarar ideas en este punto. Difícilmente puede uno «dominar sobre» los demás si no se halla en posición para hacerlo; cf. § 656*b*. El que nuestro Señor previniese a sus discípulos contra este peligro implica que ellos podían hallarse en tal posición, e.d., lejos

de excluirla, sus palabras significan que debía ejercerse una autoridad 656g
dentro del cuerpo de los que le seguían. Pero, los que ejercieran esta autoridad, podían abusar de ella de algún modo, y por ello les propone la idea —una idea suya— de la humildad en el servir, que ellos mismos debían adoptar; háganlo o no, la autoridad les pertenece (cf. la respuesta a Pedro, en la que se compara la conducta del mayordomo fiel y prudente con la del desleal y violento, Lc 12, 39-46).

En segundo lugar, la repulsa de la autoridad humana entre los cris- h
tianos, sólo puede mantenerse a la luz de lo que atestigua el NT cuando se personifica exageradamente la revelación del Evangelio. Por ser Cristo el Verbo de Dios personificado, no sólo se atribuye una autoridad personal a la Escritura (entendida como «palabra de Dios», no como Verbo), sino una personalidad a la *predicación* misma del Evangelio (asimismo «palabra de Dios»), a menudo coincidente con la de Cristo en persona. De este modo, allí donde los católicos ven un instrumento humano que ejerce su autoridad comisionado por Dios para obrar así, otros ven sólo «el Verbo» con toda su fuerza coercitiva y exigencia en todo lo que entraña de llamada y reto. La Iglesia no niega este «poder del Verbo»; el hecho de que en su doctrina reciban idéntico nombre las tres realidades —Cristo, las Escrituras y la predicación del Evangelio— muestra bien claramente que está persuadida de la íntima relación que existe entre ellas; pero, con la experiencia de diecinueve siglos, no echa en olvido las exhortaciones de Pablo, Juan, Pedro, Judas y por supuesto de Cristo mismo, y se guarda de los falsos profetas, de quienes vienen hablando en su nombre y son capaces de engañar, si posible fuera, a las mismos elegidos; § 639*d*. Por esta razón, Cristo vinculó a un cargo la predicación del Verbo entendido como palabra de Dios o Evangelio. Hubo gnósticos y otras sectas, incluso en los tiempos apostólicos, que pretendían también predicar «el Verbo». ¿Cómo había de distinguirlos la gente sencilla? Puesto que el Verbo (e.d., Cristo) había conferido su autoridad a los apóstoles, el cargo de éstos realmente dependía de «el Verbo», pero este cargo tenía a la vez, como función esencial, garantizar, a la generalidad de los fieles, la proclamación del mismo Verbo entendido como palabra de Dios o Evangelio, en toda su pureza. Si, en efecto, los apóstoles poseían su autoridad en virtud del Verbo (e.d., Cristo) la aprobación dada por aquéllos a los que les sucederían en tales cargos dentro de la Iglesia era en sí misma una prolongación de la actividad del Verbo mismo. Y, por último, si el poder del Verbo de Dios o Evangelio era manifiesto por el hecho mismo de conservarse entre los hijos de los hombres, ello sólo resultaba posible gracias a la constante renovación de los ministros, a quienes estaba encomendado el predicar este mismo Verbo o palabra de Dios y preservarlo de toda corrupción (cf. §§ 639*f-g*, 657*h*). Pudiera, por tanto, decirse que, desde el punto de vista divino, el cargo dependía del Verbo, pero desde el punto de vista del fiel ordinario a quien era predicado el Verbo, el Verbo dependía del cargo.

En este examen sucinto de los orígenes del ministerio, dentro de i
los límites que nos habíamos impuesto, lo dicho acerca del puesto de los ministros en la armonía orgánica del cuerpo místico y lo relativo

656i a la naturaleza de la autoridad ejercida por sus miembros, debe entenderse en aquellos lugares en que no se hace una alusión explícita a tales temas (véanse además §§ 635, 638*b*, 639*f-h*). La presentación completa de los testimonios no puede ceñirse al análisis de unos cuantos textos, sino que abarca, en amplio recorrido, la economía entera de la redención, tal como se manifiesta en ambos Testamentos y en la Iglesia primitiva. De este modo cabe también hacer justicia a la existencia de una *apreciación espiritual* de la Iglesia de Cristo y a la implicación de una *firme estructura humana* que, históricamente, se halla latente en las palabras de los apóstoles, y en primer lugar en las de Cristo mismo.

Podemos ahora dirigir nuestra atención hacia este elemento «exterior» del cuerpo místico.

657a **La obra de Cristo: (I) Los apóstoles** — Si lo primero que se enseñaba a los primitivos cristianos eran los hechos relativos a nuestro Señor, a saber, por lo menos, su mesianidad, su muerte y resurrección salvadoras, su promesa de volver para juzgar al mundo; si la fe en Él en cuanto «Señor», el arrepentimiento y el bautismo eran necesarios para ser admitido en la nueva comunidad, es claro, no obstante, que la instrucción de los fieles no se limitaba a esto. Sabemos desde el principio que «perseveraban en la doctrina de los apóstoles», Act 2, 42, y lo dicho anteriormente sobre su «crecimiento en la ciencia de Cristo» (§ 634*d*) basta para explicar por qué San Lucas (o la fuente más primitiva que utilizó) empleaba tales términos para expresar lo que ellos habían aprendido. Poseemos un resumen de las cualidades requeridas en un apóstol, tal como entonces se le consideraba, en el discurso de Pedro con ocasión de la elección de Matías: uno «que nos haya acompañado todo el tiempo en que vino y se fué de entre nosotros el Señor Jesús, a partir del bautismo de Juan, hasta el día en que fué tomado de entre nosotros... testigo con nosotros de su resurrección», Act 1, 21-22.

b La «doctrina de los apóstoles» la constituía, por tanto, lo que los apóstoles habían aprendido durante el tiempo de su convivencia con el Señor, en su ministerio público: ellos habían vivido en la más estrecha intimidad con Él, habían oído todas sus enseñanzas, habían sido testigos de su vida y habían presenciado las maravillas de su poder y de su misericordia; cf. Heb 2, 3. Al tratar, pues, de reproducir sus palabras, no podían menos de asociarlas con los hechos o sucesos que las habían ocasionado y acompañado, e inevitablemente serían llevados a recordar otros hechos en las respuestas a las preguntas hechas por el auditorio; «¿Por qué hizo eso?» «¿Qué hizo Él entonces?» Y aunque lo hubiesen deseado, difícilmente podrían eludir la explicación del puesto privilegiado que ellos ocupaban a su lado, si es que querían satisfacer la sana curiosidad de los nuevos creyentes, y no sólo su curiosidad, sino la natural necesidad que experimentan los hombres de situar, en el cuadro recientemente elaborado por sus mentes, a los «testigos» de cuyos labios ellos sabían que iban recibiendo la verdad. Después de todo, los «doce» habían sido escogidos por nuestro Señor para que ellos «le acompañasen y para enviarlos a predicar», Mc 3, 14.

657c El modo mismo como San Pedro expresa la necesidad de sustituir a Judas, implica que los doce, según la intención del Señor, debían gozar de una posición oficial entre los demás condiscípulos. Otros los habían «acompañado» durante su vida pública, y un número mayor aún «había sido testigo de su resurrección»; y, sin embargo, solamente uno «vendría a ser con nosotros testigo de la resurrección»: todo el énfasis, por tanto, deberá ponerse sobre el «con nosotros», y el sentido deberá ser «unirse a nosotros como uno de los testigos *oficiales* de la resurrección». El número doce debía rehacerse; nuestro Señor había utilizado este número para representar la totalidad de Israel con sus doce tribus, Mt 19, 28, Lc 22, 30; cf. Ap 21, 12 y 14; ni Pedro ni sus compañeros podían prever que un décimotercero estaba destinado a sumarse a ellos por la elección incuestionable de nuestro Señor mismo; estaba vacante el sitio destinado a Judas debido a su irreparable pérdida (en cambio, no quedó vacante por su muerte, Act 12, 2, el puesto de Santiago, hijo de Zebedeo, ya que morir por Cristo significa salvación: él sólo había ocupado su trono de juicio antes que los demás, y por tanto no llegó nunca a plantearse el problema de su sustitución); en aquel momento, las intenciones de Cristo sólo podían ser conocidas requiriéndole para que mostrase cuál de los dos seleccionados que cumplían las condiciones requeridas era objeto de su elección, Act 1, 24; cf. LEBRETON, ODT I [1927^{7}] 347 n. 1. Sobre los doce, cf. espec. P. GAECHTER, S. I., *Die Wahl des Matthias*, ZKT (1949) 318-46, y, con algunas reservas, *K. H. RENGSTORF en KTW, s. v. *δώδεκα*; también s. v. *ἀπόστολος*; sobre los doce con Pablo (y quizás Bernabé) en cuanto apóstoles propiamente tales, cf. WV III, apéndice II, *The Ministry in the Apostolic Church: Apostles* 226-29 y 242*n*. Una opinión un poco diferente: A. MÉDEBIELLE, *Apostolat*, en DBV(S) I, 579-81.

d La presentación de los apóstoles en los sinópticos se armoniza perfectamente con lo que suponen Act, sin ser condicionada por ello. Ordinariamente son llamados «los doce», o simplemente «los discípulos», pero no «los apóstoles», porque mientras estaban con el Señor no eran más que oyentes, y, salvo una misión experimental, nunca actuaron como «apóstoles» antes de pentecostés, Mt 10, 5 ss; Mc 6, 7-13 y 30-31; Lc 9, 1-6 y 10; Lc 10, 1-17, misión de los setenta y dos (?). Sin embargo, cuando Cristo primeramente «escogió a los doce — a los que Él quiso— de entre sus discípulos», Él mismo, según nos lo dice San Lucas, los llamó *ἀπόστολοι*, Lc 6, 13. La palabra hebrea equivalente *šālîaḥ* significa «uno a quien se le confía el cumplimiento de una misión, y que obra en nombre del que le envía» (por lo tanto, «no está sobre el que le envió», Jn 13, 16; y al mismo tiempo, «quien os reciba a vosotros me recibe a mí», Mt 10, 40, y «quien os oiga a vosotros, a mí me oye, y quien os desprecie, a mí me desprecia», Lc 10, 16; cf. Mt 10, 14-15). La misión que les fué confiada de una manera solemne, Mt 28, 18, se resumía en «haced discípulos de todas las naciones, bautizadlos...: enseñadlos a observar todo lo que os he mandado», Mt 28, 19-20, y de nuevo, en la de «predicar a todas las naciones el arrepentimiento y perdón de los pecados en el nombre de Él, empezando desde Jerusalén», Lc 24, 47.

657e Se trata, naturalmente, del programa resumido de su misión. Mt, después de registrar una selección de parábolas y su explanación a «los discípulos», concluye con las siguientes palabras de nuestro Señor: «¿Habéis entendido estas cosas?», a lo que ellos respondieron: «Sí». Entonces Él les dijo: «Así todo escriba instruído en el reino de los cielos es como el amo de casa que de su tesoro saca cosas nuevas y viejas», Mt 13, 51-52.

N.B. Los apóstoles son los «escribas» en el nuevo orden de Cristo, p.e., Mt 23, 34, comparado con Lc 11, 49.

Las que pudiéramos llamar obligaciones pastorales de los apóstoles se resumen en Mt 18, donde **se sanciona su autoridad dentro de la Iglesia:** «Cuanto ligareis en la tierra será ligado en el cielo», 18, 18, no sólo el poder de excomulgar —supuesto directamente por el contexto inmediato— ni, en el extremo opuesto, la mera ratificación de todo lo que los *cristianos en general* podían hacer «conforme a los principios de caridad, unión y concordia» (G. Lambert, S. I., *Lier — délier*, en «Vivre et Penser» [nombre dado a la revista RB durante la segunda guerra mundial] III [1943-44] 101, donde se prescinde, injustificadamente, del significado específico de los términos comparados), sino sobre todo un poder real, que sustituía el que se atribuían los escribas para decidir con autoridad y obligar en conciencia; poder que el Señor promete a todos aquellos que obren en nombre de «la Iglesia» e inmediatamente, en esta ocasión, a los doce a quienes Él instruía para su obra futura (Mt 18, 1; cf. el c paralelo en Mc, especialmente 9, 34). Así lo entienden la generalidad de los exegetas católicos; también *J. Jeremias en KTW, s. v. *κλείς* 751-52, quien llama la atención sobre el hecho de que, en Tit 3, 10, la decisión final no descansa, evidentemente, en la comunidad en cuanto tal, sino en Tito, que obra con pleno poder en nombre de los apóstoles.

Este poder no se limitaba a la predicación o administración, sino que incluía poder sacerdotal para perdonar pecados mediante el Espíritu, cuando el pecador diese signos evidentes de arrepentimiento; poder conferido expresamente después de la resurrección, Jn 20, 21-23, y al que probablemente se alude ya en Mt 9, 8; la multitud después del *perdón* y curación del paralítico, «glorificaba a Dios que había dado semejante poder a los hombres» (cf. K. Adam, *Zum ausserkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen*, en TQ 96 [1914] 49-64; 161-97). Los protestantes generalmente niegan este poder de perdonar, pero su negación se reduce a una cuestión de palabras, cuando se expresa así: «Mediante el Espíritu que Cristo confiere a sus mensajeros autorizados, es *Cristo* quien obra inmediatamente como *el que perdona*» (*Jeremias, KTW, ibid. 753). En virtud de su ordenación, el sacerdote obra, de hecho, como ministro de Cristo, y no en su propio nombre, ni simplemente como un ministro de la Iglesia que impone una determinada disciplina externa.

f Pero el poder sacerdotal más grande, conferido por Cristo a sus más íntimos, fué el de establecer un culto litúrgico que trascendía los sacrificios más solemnes del templo y estaba destinado a sustituirlos. Su institución fué de carácter tan universal, que algunos han querido ver en ella el momento de la creación de la Iglesia misma (cf. *F. Kat-

TENBUSCH, *Der Quellort der Kirchenidee*, en *Festgabe für A. von Harnack* [1921] 143-72). Al menos manifiesta, en sus ricos detalles, la **intención de nuestro Señor de fundar una nueva sociedad** semejante, en su unidad externa e interna, a la de los hijos de Israel, a quienes Dios había escogido en el monte Sinaí para que fueran *su* «pueblo». Más tarde les había prometido una nueva alianza, para sustituir a la antigua quebrantada por ellos mismos, en la cual Él «habría de ser su Dios y ellos su pueblo» en un sentido mucho más íntimo, Jer 31, 31-33; Heb 8, 7-13; cf. Dt 26, 17-18, etc. Nuestro Señor, al venir, había proclamado los términos de la nueva relación con su Padre en los cielos; había apelado a la raza escogida como un todo —a Jerusalén de modo especial—, pero ellos habían rechazado el llamamiento; cf. Mt 23, 37; Lc 13, 34: los antiguos vestidos se habían desgarrado, y los odres viejos habían reventado, y otros nuevos debían ocupar su lugar; cf. Mt 9, 16-17. Él había escogido a los doce, y ahora inauguraba para ellos, y para todos aquellos que mediante su palabra habrían de creer en Él (cf. Jn 17, 20), un rito que, además de su inherente carácter sagrado, conmemoraría perpetuamente la nueva alianza que Dios sellaba con ellos por su Mediador. **657f**

g Al día siguiente debía «dar su vida como redención para muchos», Mt 20, 28; «por su propia sangre» iba a «obtener la redención eterna» y a «limpiar nuestras conciencias de las obras muertas, para servir al Dios vivo»; cf. Heb 9, 12 y 14. Ya Moisés, teniendo a su lado la sangre de los sacrificios, en recipientes, había «tomado el libro de la alianza y lo había leído ante el pueblo: y ellos decían "haremos todas las cosas que el Señor ha mandado. Seremos obedientes"». La sangre, como fuerza de vida, simbolizaba el círculo vital entre Dios y su pueblo. Moisés había derramado la mitad de la sangre sobre el altar (que representaba a Yahvé), y después «tomó la sangre y roció al pueblo con ella, diciendo: "Ésta es la sangre de la alianza que el Señor ha hecho con vosotros tocante a estas palabras"» Éx 24, 5-8; cf. Heb 9, 18-20. También Cristo, anticipándose a instituir su sacrificio del día siguiente, después de distribuir el pan que Él había bendecido, con las palabras: «Esto es mi cuerpo entregado por vosotros», hizo pasar en derredor el cáliz pronunciando aquellas palabras cargadas de historia: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros», Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25; cf. Mt 26, 28; Mc 14, 24, y § 644*f-j*. No se trataba solamente de un don del que iban a participar individualmente, sino además de la **prenda de la alianza eterna,** a la que se había de adherir una generación en pos de otra, una alianza sellada, no con «la sangre de cabritos y toros», como antiguamente, sino con su propia sangre, cuando Él «se ofreció inmaculado a Dios», Heb 9, 13 y 14. De esta manera demostró cómo estaba formando un nuevo «pueblo de Dios» (cf. Dt 29, 12-13), una nueva «nación» que habría de poseer «el reino de Dios», del cual, el pueblo judío, por sus representantes, se había manifestado indigno; cf. Mt 21, 43; ZLG, s. v. *διαθήκη*; L. J. DA FONSECA, *Διαθήκη foedus an testamentum?*, en Bi 8 (1927) 299-301, 421-3 y 435-40.

[En este contexto lo más importante es el *paralelismo*. La palabra alianza, que sugiere cierta igualdad entre las partes que la hacen, es

657g claramente impropia cuando Dios es una de esas partes, y sin embargo es insustituíble. El ansia por salvar la iniciativa soberana de Dios ha llevado a los protestantes a descuidar ciertos aspectos en ambas «alianzas» y a reducir el sentido de la palabra a una mera «proclamación de la voluntad soberana de Dios en la historia, por la cual Él establecería la relación entre sí mismo y el género humano en conformidad con su voluntad salvífica» (p.e., *G. QUELL y *J. BEHM en KTW, s. v. *διαθήκη*). JOSEF SCHMID examina a fondo dicha tesis en LTK, s. v. *Testament in der Bibel.* Sobre la riqueza de contenido de la nueva «alianza», incluso en cuanto profetizada en el AT, cf. P. VAN IMSCHOOT, *L'esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'Ancient Testament*, en ETL XIII (1936) 201 20; cf. además § 644*h*.]

h Si el Calvario fué la causa eficiente del «nuevo pueblo» —pues su poder reconciliador transformó y reunió a los individuos—, el rito simbólico que tan al vivo manifestaba este hecho —ya que la realidad de la presencia de Cristo bajo los elementos separados es una parte esencial del *simbolismo*— era el más adecuado para llegar a ser un día el acto por excelencia del culto entre su pueblo. Que esto sucedería así, lo había determinado ya Él mismo, Lc 22, 19; 1 Cor 11, 25, y, dada la posición y poderes que había conferido e iba a conferir a sus futuros apóstoles, a ellos les fué confiada la celebración de este rito y el cuidado de perpetuarlo. Como en las demás cosas, les dejó el poder de determinar los detalles, o mejor, se lo dejó al Espíritu Santo, quien había de ser desde entonces su guía en lugar de Él, Lc 24, 49; Jn 14, 16-17 y 26; 16, 12-15. Y si, debido a las simples palabras «Haced esto en mi memoria», pudiera (como han hecho algunos) considerarse el mandamiento como dirigido indistintamente a todos los fieles, queda el hecho histórico de que la Iglesia primitiva nunca lo entendió de esa manera, sino como una comisión confiada en primer lugar a los apóstoles, y después, y mediante ellos, a los que éstos nombrasen para encargarse de ésta y semejantes funciones, que ellos habían tenido el privilegio de recibir. Reconocida la posición privilegiada de los apóstoles como un «cargo» de múltiples aspectos en la vida y organización de los primeros cristianos, parece tan inevitable su celebración de la Eucaristía y su responsabilidad en el nombramiento de los hombres que, además de desempeñar otras funciones, debían sucederles en su administración a medida que la Iglesia se desarrollaba, que solamente otra prueba contraria más fuerte —que no existe— podría llevar a dudar de ello (cf. §§ 639*f-g*; 656*h*).

i **(II) Pedro** — Las responsabilidades que nuestro Señor confió de modo exclusivo a los doce indican suficientemente su intención de darles un poder sagrado especial, dentro de toda la comunidad de sus discípulos. Ahora cabe preguntar si aun dentro del grupo de los doce no confió a uno de ellos responsabilidades superiores a las impuestas a los demás. Nadie puede poner en duda seriamente que el NT, en su conjunto, confiere a Pedro una posición única entre los demás apóstoles, sea cual fuere la naturaleza de esta posición; léanse si no los Evangelios y los Hechos, con la vista atenta a todo lo que se refiere a Pedro, y se apreciará sin duda la fuerza acumulada de los testimonios que cabe aducir (reunidos convenientemente por V. JOHNSON en

One Lord, one Faith [1929], cc 10-11). Tomados en su conjunto, sirven de fondo a los acontecimientos más importantes (que son únicamente los que podemos tratar aquí) y demuestran no sólo que nuestro Señor dedicó a él una atención especialísima, sino que los mismos escritores (que reflejan los sentimientos de los primeros cristianos) estaban penetrados de la idea de que lo que se refería a Pedro afectaba, de algún modo, a todos. **657i**

Esta actitud de los evangelistas, que se revela en los numerosos sucesos y sentencias relacionados con Pedro, encuentra su natural explicación en el hecho de que Cristo en tres ocasiones le distinguió expresamente con comisiones especiales, Mt 16, 13-23; Lc 22, 31-34; Jn 21, 15-23. En cada caso, él toma la iniciativa; en cada caso, es separado Pedro del resto, y, en cada caso, se pone de relieve la distinción entre el cargo y el hombre, mediante una reprensión por parte de nuestro Señor mismo, inmediatamente después. Es claro que los evangelistas entendieron los sucesos de este modo, y los intentos de desacreditar la presentación que ellos hacen, poco a poco se van abandonando en nombre precisamente de la ciencia misma que antes se invocaba para el logro de tal objeto. **j**

En Cesarea de Filipo, Mt 16, 13-20, únicamente Pedro da la respuesta apropiada a la pregunta de Cristo, no en cuanto representante de la opinión de los demás apóstoles, sino bajo una iluminación divina especial, evidentemente no concedida a los demás. A su confesión personal, Cristo responde con una promesa también personal, encubierta en lenguaje figurado, cuyas tres imágenes expresan una sola e inequívoca realidad. Pedro iba a ser, para la «Iglesia» de Cristo, lo que la **roca** es para la casa edificada sobre ella; aunque se vea azotada por las lluvias y los vientos, la casa permanece, debido a la estabilidad que le presta la roca; cf. Mt 7, 24-27. Aun los mismos elegidos se verán en peligro por seductores, traidores y falsos profetas, hasta la consumación del mundo, Mt 24, 5, 10, 11, 22 y 24; el maligno tratará de arrancar la palabra del reino sembrada en el corazón de los hombres, Mt 13, 19; entre la buena semilla será sembrada cizaña por el diablo y será ahogada por las espinas de las engañosas riquezas, Mt 13, 25 y 39; 13, 7 y 22; pero ninguno de estos ataques del poder de Satán logrará destruir la Iglesia, a causa de la fuerza que deriva de Pedro. Pero ¿cómo podría un simple hombre resistir esos ataques y soportar todo el peso de la Iglesia? La clave la encontramos en las dos metáforas siguientes. En cuanto era posible para un simple hombre, Pedro había de reemplazar a Cristo en el ejercicio de la autoridad sobre los demás «hasta que Él viniera», 1 Cor 11, 26; cf. Lc 12, 41-48. El acto de confiar las llaves a un hombre fué siempre el símbolo de una autoridad delegada. Lo mismo significa el poder que le fué dado de «atar y desatar», que sólo secundariamente se refiere al poder de perdonar los pecados (lo mismo que el símbolo de «las llaves»), pero primariamente significa el poder o derecho de tomar decisiones con plena autoridad, que obliguen en conciencia (cf. «será atado también en el cielo», e.d., ante Dios), sean ellas doctrinales (p.e., «esto está permitido; esto está prohibido»), sean disciplinarias, e.d., aplicadas a casos particulares; cf. Mt 18, 17; SB I, 739. La intención de Cristo **k**

657k es clara: Pedro tendría autoridad sobre todos los miembros de su Iglesia. Igualmente clara es su promesa: mediante esta autoridad la Iglesia se librará de la ruina. ¿Quién podría explicar de qué modo habría de realizarse esto? Como en todas las obras de Cristo, nosotros no lo podemos comprender todo; el misterio permanece. Los exegetas protestantes más destacados reconocen hoy la historicidad de este pasaje y su alusión personal a Pedro; cf. K. L. SCHMIDT, KTW, s. v. *καλέω*, III, 523; y BRAUN, excursus II, *Tu es Petrus*.

l Durante la última cena, Lc 22, 31-34, las palabras que nuestro Señor dirige a Pedro indican un mandato de importancia semejante, bajo diferentes expresiones figuradas. Satán atacará a todos, y Pedro es destacado de un modo especial como objeto de la oración de Cristo a fin de que los demás encuentren en él la fortaleza que ellos necesitan: **su fe no desfallecerá nunca.** Y esto será debido al cargo que ostenta, ya que no se garantiza su conducta personal; dentro de pocas horas negará tres veces a su maestro. Pero en *su* fe se fundarán los demás: el paralelismo con «Tú eres el Cristo», Mt 16, 16, y pasajes paralelos, sugiere, al menos, que no se trata simplemente de confianza en Cristo, sino de una verdad objetiva revelada por el Padre.

m Finalmente, junto al lago, después de la resurrección, Jn 21, 15-17, Cristo constituye a Pedro **pastor** de su rebaño. Algunos han querido tergiversar el sentido de este hecho, al considerarlo como simple reposición de Pedro en el cargo apostólico que había perdido por su triple negación. El Apóstol da ahora cumplida satisfacción mediante una triple confesión de amor, y es restablecido en su puesto entre los demás pastores. Tal exégesis pasa por alto ciertos detalles esenciales de la situación. Nunca hasta ahora había sido tratado ninguno de los apóstoles como «*pastor*»; Cristo se había reservado para sí mismo ese título: solamente Él era «el buen pastor», Jn 10, 11 ss (cf. Mt 26, 31, y Mc 14, 27): Él se refería a *sí mismo* en la parábola de la oveja perdida (Lc 15, 1-7; cf. Mc 6, 34). Los apóstoles todavía eran sólo «el pequeño rebaño», Lc 12, 32, «ovejas» enviadas en medio de lobos, Mt 10, 16. Parece como si deliberadamente nuestro Señor hubiera evitado llamarles pastores, Mt 9, 37-38; cf. 36. Pero ahora, cuando iba a dejarlos para bien de ellos (cf. Jn 20, 17), el elegir a uno de su pequeña grey y decirle que «pastoree» sus corderos y ovejas, sólo puede significar que de ellos nombra a uno para ocupar su lugar entre ellos. De este modo, su intención de «reunir otras ovejas que no son de este redil» iba a ser una realidad, puesto que Él, personalmente, sólo había sido enviado «a las ovejas perdidas de la casa de Israel», Mt 15, 24: el puesto de Pedro en la admisión de los gentiles, Act 10, 1-11; 15, 7-12, le muestra cumpliendo aquella intención del Señor, que sólo había de existir «un solo *rebaño* y un solo pastor», Jn 10, 11, 14 y 16. Más tarde también otros, sin duda, fueron llamados «pastores» de su Iglesia, pero esto era una evolución natural del vocablo, que en nada cambiaba el sentido en que lo entendieron los siete a la orilla del lago.

n La importancia de este suceso está no sólo en la reconocida solemnidad con que nuestro Señor repitió tres veces la misma pregunta: «Simón, hijo de Jonás» —lo cual estaría fuera de lugar si no fuese

más que la reparación de su caída—, sino además en el hecho de que **657n**
la orden «apacienta mi rebaño» fué repetida *tres* veces, y en presencia de *testigos*. La solemne repetición de una fórmula comprometiendo a uno, o confiando a otro un oficio, o expresando una decisión obligatoria, era, *si se decía tres veces y delante de testigos*, el sello de validez que daba al acto irrevocabilidad legal. Antes de que la memoria y la palabra pronunciada fuesen sustituídas por documentos y firmas, éste era el medio reconocido de hacer válida una disposición jurídica. Pueden encontrarse huellas de ello en Gén 23, 13-20; y caracteriza aún el matrimonio, divorcio, etc. en algunas partes de Palestina y en varios países musulmanes (cf. P. GAECHTER, *Das dreifache «Weide meine Lämmer»*, en ZKT 69 [1947] 328-44). La fuerza impresionante de la escena está en que Pedro va cobrando conciencia de su indignidad personal para semejante puesto y Cristo le recuerda que la confianza que en él deposita exige la máxima lealtad y devoción hacia Él. Pero, al mismo tiempo, la manera en que Cristo le confirió este cargo fué calculada para indicar que se trataba de establecer deliberadamente un ministerio jurídico, un efectivo poder delegado. Poder este, sin embargo, que en modo alguno hacía del poder y actividad de Cristo algo superfluo, como a veces se ha creído que sostenía la tradición católica. Si Pedro fué elegido para ser la roca sobre la que está edificada la Iglesia, es de Cristo y no de sí mismo de donde viene esta fuerza; si él tiene las llaves, esas llaves son de Cristo, y solamente en su nombre puede él hacer uso de ellas; si debe confirmar a sus hermanos, es debido a la oración de Cristo por él, para que su fe no desfallezca, y si él debe apacentar el rebaño, es el rebaño de Cristo lo que apacienta en su nombre. En una palabra, el puesto de Pedro no significa que él (u otro cualquiera) pueda prescindir de Cristo, sino que él es el Vicario de Cristo, que puede actuar visiblemente en su nombre, en tanto que Cristo está sólo de modo invisible entre los suyos.

Ya hemos descrito algunas de las **actividades posteriores de Pedro** **o**
y el espíritu con que él las desarrollaba (§§ 631*b-c*, 636*f*). Más aún, la primera mitad de Act recibe una admirable coherencia, y lo mismo las diversas relaciones entre las iglesias locales de Jerusalén y Antioquía, si se reconoce esta posición única de Pedro en aquellos tiempos. Las gentes de Palestina y Siria tenían un agudo sentido de la autoridad y derechos legítimos, y un minucioso examen de lo que acontecía en aquellos días revela dónde se creía que residía la autoridad; cf. P. GAECHTER, *Jerusalem und Antiochia*, en ZKT 70 (1948) 1-48. Mucho más podría decirse asimismo del a menudo olvidado testimonio de San Pablo sobre la autoridad de Pedro, en 1 Cor y Gál: incluso la forma y circunstancias en que él mismo reprende a Pedro en Antioquía refuerzan nuestra apreciación del prestigio que solía tener Pedro dentro de la Iglesia; cf. X. ROIRON, *Saint Paul témoin de la primauté de Saint Pierre*, en RSR 4 (1913) 489-531; A. MÉDEBIELLE, en DBV(S) II, 620-2.

Quienes sugieren que la dirección de la Iglesia pasó de Pedro **p**
a Pablo no aciertan a valorar en toda su fuerza el testimonio de estos textos. Sin duda, Pablo ocupa el centro del relato en la segunda parte

657p de Act, mientras que Pedro lo había ocupado en la primera. Pero Lucas pasó a ser compañero de Pablo durante varios años y sólo escribió lo que él podía atestiguar. Es natural que no supiese todo lo que Pedro estaba haciendo entonces; lo que de él refiere no puede sugerir, en ningún caso, una pérdida de autoridad por parte de Pedro. Por supuesto, Pedro «no se portaba como un tirano entre esclavos, sino como un jefe en medio de hermanos» y si es verdadera la doctrina católica de que *todos* los apóstoles eran infalibles, no era necesario que Pedro se afirmara a sí mismo de modo inequívoco *para nosotros*. Al menos en el concilio de Jerusalén, al investigar las iniciativas de Pablo, fué San Pedro quien dijo la última palabra, después de la cual «toda la multitud guardó silencio», Act 15, 12. Que Santiago se pronunciase después en favor del principio así establecido, y encontrase la fórmula (posteriormente abandonada) para llevarlo a la práctica, no es prueba bastante para considerarle como superior a cualquiera de los otros dos grandes apóstoles. Más tarde Pablo no hará nada para evitar que sus propios discípulos de Corinto dejen de profesar un afecto evidente hacia Pedro: «Cefas» no debía ser monopolizado por un solo partido, sino que pertenecía a todos: él era *de ellos*, como lo eran también Pablo y Apolo, 1 Cor 1, 12; 3, 22.

q Pero quizá la más sorprendente indicación sobre el puesto de Pedro en la Iglesia primitiva, es la importancia que se daba al hecho de que Cristo le hubiese constituído roca sobre la que edificó la Iglesia. Nada más claro en este aspecto que el hecho de que ellos consideraron como algo necesario, ya desde el principio, el *traducir al griego* el nombre que Cristo había dado a Simón. Es evidente, por el uso normal de San Pablo, que la forma helenizada *Κηφᾶς* resultaba plenamente adecuada para quienes entendían el hebreo y el arameo; llegó incluso a ser tan corriente como mero nombre, que su *significado* genuino, «roca», pasó a un plano secundario. Nosotros también usamos apellidos como Herrero y Molinero, sin poner mientes en su significado propio. Ordinariamente, en efecto, el *significado* del nombre de una persona no interesa, y así empezó a usarse el nombre de *Κηφᾶς* entre todos los cristianos, incluso entre aquellos que no conocían más que el griego. Por eso, excepto en circunstancias completamente excepcionales, no era necesario inventar **un nuevo nombre griego** para él, pues *Κηφᾶς* le distinguía debidamente de todos los demás. Sólo puede haber una explicación para la introducción del nombre *Πέτρος*: la necesidad de trasmitir el sentido del suceso ocurrido en Cesarea de Filipo cuando Cristo dijo a Pedro que él iba a ser la roca sobre la que edificaría su Iglesia. *Κηφᾶς* bastaba para cualquier otro pasaje; también bastaba en éste, a todos aquellos que sabían hebreo o arameo, pero no a los demás: fué entonces sustituído por *Πετρος* para hacer inteligible la promesa de que él había de ser la *πέτρα* (roca) de la Iglesia. Por tanto, el hecho de que se creara un nuevo nombre griego prueba la historicidad del suceso y la importancia que se le atribuyó desde el principio. Y ello queda atestiguado cada vez que aparece el nombre de «Pedro» en nuestros textos; cf. H. RHEINFELDER, *Philologische Erwägungen zu Matth 16, 18*, en BZ 24 (1938) 139-63; A. C. COTTER, *Tu es Petrus*, CBQ IV (1942) 304-10.

Los sucesores de Pedro y de los apóstoles – Es verdad que no cabe citar ninguna frase de nuestro Señor explícitamente dirigida a Pedro de la cual resulte que los papas serán sus sucesores o que establezca el gobierno monárquico de los obispos llamados a sustituir a los primeros apóstoles. Pero esto no debe causar embarazo. De hecho sería extremadamente difícil armonizar la mención de tales palabras con el resto del NT. Si algo resulta claro en la doctrina de Cristo acerca de su segunda venida, es que Él quiso deliberadamente dejar a sus seguidores en una incertidumbre *completa* respecto de su fecha. De cuanto Él dijo, nada se ordenaba a dar a conocer a sus oyentes que habrían de pasar muchos siglos antes de que esto aconteciera. Podía estar cerca o podía estar lejos: lo esencial para ellos era estar siempre preparados. Él suscitó este estado de alerta y quiso que fuera permanente en su Iglesia. Ahora bien, no cabe duda de que cualquier indicación o preocupación mostrada por Él acerca de quienes serían llamados a sucederles hubiera levantado el velo, al menos hasta el punto de poder decir para consigo mismos: «De todos modos, *nosotros* no viviremos cuando Él venga». De hecho, no se encuentra en ningún pasaje vestigio de semejante seguridad, sino todo lo contrario. Incluso expresiones como: «He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación del mundo», no les dirían nada: no hubieran *dejado de cumplirse perfectamente*, aunque el fin tuviese lugar no más allá de diez o veinte años después, cf. § 670-1. **658a**

Aun aquellos protestantes que hoy día están mejor dispuestos que lo estuvo Lutero a admitir que el «Tu es Petrus» concedió privilegios especiales a Pedro, y que reconocen que él y los demás apóstoles fueron elegidos por Cristo para formar, «al menos, aquella estable organización de la que ninguna sociedad humana puede de hecho prescindir» (p.e., *G. Gloege, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament* [1929] 375), no quieren, sin embargo, oir nada de la transmisión de poderes a otros, o de la sucesión apostólica. En su opinión, el poder de los apóstoles era estrictamente personal, concedido a ellos porque era necesario para la inauguración de la Iglesia; pero, después de su muerte, los llamados a prestar sus servicios a la Iglesia no debían tener «autoridad» propiamente dicha, ni cargos claramente definidos, sino que su actividad se limitaría a lo que su devoción les sugiriera, más o menos sujeta al hecho de ser comisionados por la congregación de los fieles. Cristo habría previsto la posibilidad de una multiplicación de cargos que surgieran así, y la aparición de los mismos no puede considerarse, por tanto, que traicionara sus intenciones, o quebrara lo que Él había dispuesto; cf. Gloege, o.c. 362 ss. Tal interpretación, cuando menos, admite cargos u oficios «no bíblicos» (cf. infra, *d*), pero, examinada en su conjunto, acusa su inherente debilidad, aun prescindiendo de los textos que la contradicen. Para los católicos al menos, parece obvio que, si la Iglesia había de conservar su identidad y unidad durante su rápida expansión y a través de las adaptaciones que diferentes circunstancias exigían, tenía que poseer dentro de sí misma algo que garantizase el curso de su desarrollo estructural. «Este requisito previo, ya operante en tiempo de los apóstoles, sólo puede haber sido la autoridad y poder con que los apóstoles **b**

658b fueron investidos los primeros. Además «si lo que los apóstoles habían recibido de Cristo no fué transmitido a otros; si, por el contrario, fueron creados en su lugar cargos u oficios de nuevo tipo, ¿cómo es posible seguir hablando de *una Iglesia* que ha mantenido su identidad a través de las vicisitudes de la historia? No es posible evitar la contradicción que esto supone», F. M. BRAUN, *Neues Licht auf der Kirche* (1946) 162 n. 4.

c Pero incluso *K. L. SCHMIDT, que rechaza terminantemente la idea de una evolución primitiva, desde una concepción carismática a una concepción jurídica de la Iglesia y de su ministerio —como han sostenido R. SOHM y A. HARNACK con tanto éxito, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 17 [1937] 335 s; BRAUN 98-9—, se niega a admitir la sucesión apostólica, porque ello llevaría a la usurpación humana de una autoridad que sólo a Dios pertenece, 316 s. En realidad, tal argumento no afecta la cuestión debatida, pues el que exista la posibilidad de abusar del poder nada tiene que ver con la cuestión de si Dios, en cuanto fundador de una Iglesia visible y duradera. confió a ciertos hombres poderes que por ese mismo hecho eran en algún sentido divinos; y mucho menos aún afecta a la cuestión de si estos hombres transmitirían o no tales poderes. Si iban a actuar en nombre de Dios, debían invocar un *ius divinum* para hacerlo. Esto fué lo que hicieron los doce; y lo mismo hizo Pablo, sin que por ello nadie lo llame usurpación. Y si Cristo quiso que continuase ese poder, como algo necesario para la vida posterior de la Iglesia, esto fué lo que hicieron sus sucesores también; cf. F. M. BRAUN, *Neues Licht auf der Kirche* 166, n. 1.

d ¿Pero es «no bíblica» la sucesión apostólica, como creen Schmidt y otros? Lo es en cierto sentido, y por una razón no muy difícil de encontrar. La idea no fué primitiva, y nosotros hemos visto por qué (supra, *a*). Pero además casi todo el NT fué escrito por apóstoles, y tanto las cartas como las narraciones tratan de la Iglesia en su fase misionera. Esto significa que la dirección de las Iglesias locales no dependía de los ministros (de cualquier género que fuesen) que pudiera haber allí, sino que dependía esencialmente de misioneros del exterior, e.d., en último término, de los mismos apóstoles. Cualquier organización local que entonces hubiera, tenía necesariamente carácter provisional, y hasta que fué reemplazada por una organización estable con cierta independencia no pudo plantearse la cuestión de quiénes habían de ser *sucesores* de los apóstoles. *Διάκονος, πρεσβύτερος, ἐπίσκοπος* eran términos que de suyo podían tener un significado amplio o estricto; y se aplicaban a individuos evidentemente subordinados a los apóstoles en aquellos tiempos. Es, por tanto, muy poco histórico negar primero la existencia de un ministerio estable, fundándose sólo en el silencio de los documentos bíblicos (que pertenecen a un período en que es muy improbable que existieran tales ministros), y negarse después a tomar en consideración los testimonios posteriores que cabe aducir, alegando que no son «bíblicos» (cf. BRAUN, o.c. 163, especialmente n. 2, con su cita de *O. LINTON). San Juan, en sus últimos años, pudo ser más explícito: y si no lo fué, se debe sin duda a que consideró no era necesario poner por escrito

lo que todo el mundo sabía y había visto con sus propios ojos. Sin 658d
embargo, Diótrefes parece que fué uno cuyo derecho sobre su propia iglesia le reconoce el mismo Juan, a pesar del rigor con que lo ejercía, 3 Jn 9-10. Los testimonios de Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía y los demás padres apostólicos del siglo II, relatan claramente que los apóstoles transmitieron los poderes que ellos habían recibido de Cristo a aquellos que, uno en cada ciudad, vinieron a ser denominados *ἐπίσκοποι*, y que eran asistidos en el ejercicio de las diversas funciones por *πρεσβύτεροι* y *διάκονοι* subordinados a ellos. Pero esto nos lleva ya fuera del ámbito del NT.

Los ministerios locales — Sin embargo, el carácter provisional de mu- 659a
chos de los ministerios, que casi siempre de modo incidental mencionan los padres apostólicos, no implica que no tuvieran importancia para la fase particular del desarrollo de la Iglesia en que los encontramos mencionados. En realidad no hay razón suficiente para dudar de que algunas funciones que les fueron de hecho encomendadas tuviesen carácter permanente, aunque el ejercicio de ellas estuviera subordinado a la vigilancia de los apóstoles, § 639*f-g*. Ya hemos visto algo sobre la actividad de los **diáconos**, § 631*d*, pero sabemos poco acerca de sus funciones específicas (si los siete cuya elección refiere Act 6, 1-6 lo eran, la predicación de Esteban, 6, 8—7, 60, y las actividades misioneras de Felipe, 8, 5-13 y 26-40, parecen indicar algo más que «el servicio de la mesa» para el que solemnemente habían sido nombrados). Las únicas alusiones explícitas al ministerio de los *διάκονοι* son Fil 1, 1 (unido a *ἐπίσκοποι*), y 1 Tim 3, 8-13, que trata principalmente del mínimo de requisitos para el puesto; lo que implica incidentalmente que fueron nombrados por Timoteo u otro con idéntica autoridad. Se advierte también que el diácono perfecto tenía que ser un hombre de probada estabilidad y de intrépida elocuencia, v 13, lo cual nos recuerda de nuevo a Esteban.

Algo más sabemos de los *πρεσβύτεροι* **(presbíteros).** Resulta evi- b
dente que poseían un puesto plenamente reconocido en las diversas comunidades, pues cuando Lucas escribe no necesita explicar quiénes eran al mencionarlos por primera vez, Act 11, 30. Pablo nombraba presbíteros en las iglesias que él fundaba, Act 14, 22 (San Lucas da esto ya por sabido, después de mencionarlo la primera vez, cf. Act 20, 17). Al menos en Jerusalén, tenían una importante participación en los asuntos de la Iglesia, si bien subordinados a los apóstoles (cf. el concilio, Act 15, 2, 4, 6 y 22-23; 16, 4; además 21, 18). Santiago les atribuye también funciones espirituales, 5, 14. No obstante, no puede dudarse de que otros títulos se refieran también a los presbíteros, y esto nos dice ya algo más acerca de sus funciones. Se manda a los tesalonicenses (1 Tes 5, 12-13) que aprecien a aquellos «que trabajan en medio de ellos» (*τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν*, cf. 1 Tes 3, 5; Col 1, 29), «y que están sobre vosotros en el Señor» (*καὶ προϊσταμένους ὑμῶν*, cf. Rom 12, 8; ambas características se atribuyen a los presbíteros en 1 Tim 5, 17), «y os reprenden» (*καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς*, como Pablo mismo se vió obligado a hacer, p.e., Act 20, 31; 1 Cor 4, 14). Debían ser objeto de amor especial, debido a la responsabilidad de sus funciones; y ellos a su vez debían, entre otras cosas, «amonestar

659b a los revoltosos, alentar a los pusilánimes, ayudar a los débiles y ser sufridos con todos», 1 Tes 5, 14.

c La idea de que «dirigen» a los demás aparece de varias formas: *οἱ ἡγούμενοι*, Heb 13, 7-17 («obedeced a los que os dirigen y estad sujetos a ellos») y 24; está implícita al hablar de «la casa de Estéfanas» en Corinto, 1 Cor 16, 15-18; se consagró en la palabra *ἐπίσκοπος*, «supervisor», de donde se deriva nuestra palabra *obispo*. Se admite ya casi generalmente que *ἐπίσκοπος* y *πρεσβύτερος* en aquel tiempo designaban a una misma y sola persona; y, como prueba, puede verse Act 20, 17 y 28; Tit 1, 5 y 7, Tit 1, 6-9, comparado con 1 Tim 3, 2-7. Como obispos designados por el Espíritu Santo para vigilar la grey, deberán «apacentar la Iglesia de Dios»; deberán estar preparados para los ataques de lobos extraños (cf. Mat 10, 16; Jn 10, 12) y para guardarla de las malas enseñanzas que puedan nacer dentro de la misma Iglesia, Act 20, 28-30 (cf. Mt 7, 15, la advertencia de nuestro Señor contra los lobos que vienen disfrazados de oveja). Este cuidado por la Iglesia de Dios, que ellos debían gobernar —como hace el padre con su hogar— se lo vuelve a atribuir a ellos San Pablo en 1 Tim 3, 4-5; como también el enseñar la doctrina sana y el defender su rebaño contra las doctrinas perversas, Tit 1, 9-16 (cf. «algunos como pastores y doctores», Ef 4, 11. Para un estudio más completo, cf. C. SPICQ, *Les épîtres pastorales* [1947] *Introd.*, c 4 y 84-91; además §§ 918-25).

d Para traducir *πρεσβύτερος*, hemos usado aquí la palabra «presbítero» y no «sacerdote», porque la voz griega no significa de suyo que fuesen sacerdotes, lo que sólo puede deducirse de modo indirecto, principalmente por testimonios posteriores al NT. Podemos excluir la idea de que todos y cada uno de los fieles celebrasen la Eucaristía, y por otra parte es claro que la celebraban algunos además de los apóstoles. Así pues, además de la importancia manifiesta de «la cena del Señor» y de la probabilidad *a priori* de que se celebrase en todas las iglesias, sabemos que era celebrada en Corinto en ocasiones en que Pablo no estaba presente, ni al parecer ningún otro de sus más íntimos compañeros, 1 Cor 11, 20 ss. De esto a decir que los que presidían el rito eran del número de aquellos a quienes había sido confiado cuidar de las iglesias locales mismas no hay más que un paso.

e ¿Pero no serían quizá obispos también en el sentido moderno de la palabra, al menos en lo que concierne a las órdenes? Aunque exista división de opiniones sobre esto, generalmente se niega y por varias razones. Si bien 1 Tim 4, 14, sugiere que Timoteo había recibido el «carisma» de su cargo «por la profecía con la imposición de las manos de los *presbíteros*», ello no es una prueba decisiva, porque, como ya hemos visto, § 639*f*, en 2 Tim 1, 6, Pablo habla de la misma gracia como existente en él «por la imposición de *mis* manos». Además, el encargo dado a Tito de nombrar «presbíteros» en Creta, Tit 1, 5, sugiere que éstos no tenían poder para crear a su vez nuevos «presbíteros». Y una confirmación de esto puede quizá hallarse en el hecho de que las alabanzas de San Pablo al que «desea el cargo del episcopado», 1 Tim 3, 1, se entienden mejor si se refieren al orden inferior del sacerdocio, pues no cabe duda de que la Iglesia ha mirado siempre con recelo a aquellos que desean y buscan prelaturas; cf. U. HOLZMEISTER, Bi 12 (1931)

41-69. Lo mismo podría aplicarse a «la casa de Estéfanas, de Fortunato y Acaico», que eran «las *primicias*» de la Iglesia de Corinto y que parecen haber ofrecido voluntariamente sus servicios, 1 Cor 16, 15. Quizás deba también verse una alusión a ellos en esa otra carta escrita a los corintios por la Iglesia de Roma cuarenta años más tarde, en la que se describe a los apóstoles como instituyendo «obispos y diáconos», elegidos entre las «primicias» de sus labores, en los distritos y ciudades por ellos evangelizados. Porque es claro que estos «obispos» no tenían el poder de transmitir su función a otros, ya que fué posteriormente cuando les vino a los apóstoles la idea de que, con el tiempo, debían ser sustituídos, e hicieron entonces las provisiones necesarias para ello y confiaron este poder a determinados «varones sobresalientes», 1 Clem 42, 4; 44, 2-3. Podría esto aludir a los compañeros íntimos de Pablo, a quienes éste había enviado con frecuencia, como delegados suyos, a las iglesias por él fundadas, p.e., Timoteo, Tito, Epafrodito, Fil 2, 25, Epafras, Col 1, 7. De éstos hemos visto que los dos primeros tenían poder para crear presbíteros, aunque ninguno había sido vinculado todavía a una iglesia particular, como lo fueron posteriormente los obispos de gobierno monárquico. **659e**

Todo esto está de acuerdo con las condiciones misioneras prevalecientes en los tiempos del NT. Sin testimonios posteriores, no podríamos decir en qué forma debieron de conservarse los poderes dados a los apóstoles y especialmente a Pedro. Probablemente Jerusalén debió tomarse como modelo: allí hallamos, en Santiago, los presbíteros y los siete, la primera delineación de esta estructura: «obispo—sacerdotes—diáconos», que vino a ser la norma universal para las iglesias locales desde el siglo II (cf. el apéndice a WV, ya mencionado). **f**

VII. ALGUNOS ASPECTOS DE LA VIDA CRISTIANA PRIMITIVA

Ya hemos aludido (§ 655*b*) a la teoría según la cual Cristo habría enseñado la inminencia del fin del mundo. Los consejos que dió a sus discípulos deberían ser considerados, no como principios para la dirección de una Iglesia llamada a durar para siempre, sino sólo como una «ética interina», e.d., como normas de conducta que habrían de observarse interinamente, los pocos años que, a lo sumo, los separaban del gran cataclismo y de su segunda venida. Esta teoría, llamada «escatología consistente», supone que los primeros cristianos vivían en continua expectación, hasta el punto de estar penetrados por el sentimiento de la futilidad de los sucesos terrenos y considerar la vida normal como algo perteneciente a un tiempo pretérito. Sin duda, la nueva fe había alterado profundamente sus puntos de vista y su propia conducta, pero los testimonios que poseemos acerca de sus concepciones sociales, de su actitud hacia la familia, la propiedad, la esclavitud y el Estado, demuestran que su modo de entender las doctrinas del Señor no estaba vinculado en ellos a una inquieta espera de la disolución del mundo. Las cuestiones que proponen a Pablo nacen generalmente de los problemas ordinarios de la vida; sus res- **660a**

660a puestas unen las concepciones espirituales más elevadas con un fondo de sano sentido común: no invocan la «escatología» en cada caso.

b De hecho, los testimonios sobre la vida social de los primeros cristianos son escasos y dispersos. Pero este mismo hecho es significativo. Los escritores del NT dicen muy poco acerca de las manifestaciones externas de su vida social, por la sencilla razón de que no tenían mucho que decir a este propósito: los judíos continuaban observando sus tradicionales costumbres, y lo mismo los gentiles, excepto aquellas que implicaban pecados manifiestos o que estaban en contra del «nuevo» mandamiento de Cristo sobre la caridad fraterna. A pesar de lo que algunos autores modernos hayan sostenido, Cristo no fué un abogado de la revolución social, en el sentido ordinario de la palabra. El fuego con que Él vino a encender la tierra fué un nuevo espíritu que operaría a su tiempo grandes cambios, pero que desde el principio podía encenderse lo mismo en casa del César que entre los esclavos de patronos irritables o entre los santos de Jerusalén. De ahí que para una visión completa de su conducta en la vida cotidiana necesitemos completar nuestros relatos con lo que sabemos sobre las costumbres sociales de judíos y gentiles en aquellos tiempos (cf. §§ 584-603). Aquí sólo entresacaremos algunos hechos que se relatan en el NT. Lo que para nosotros es de valor, es el nuevo espíritu que en ellos se revela, espíritu que transformó la vida de los hombres, sin necesidad de cambiar previamente aquellas condiciones en que ordinariamente vivían.

c **(I) La familia** — Aparte de la posibilidad de divorcio y de nuevo matrimonio, nada había que cambiar en la estructura esencial del hogar judío. El judío, guiado por la naturaleza y por las enseñanzas de las Escrituras, poseía ya una concepción religiosa acerca de las relaciones existentes entre los diferentes miembros de la familia. La posición del **padre** como señor amoroso de la familia queda suficientemente indicada cuando Cristo, para ilustrar el dominio y providencia de Dios sobre todos los hombres, recurre a csc ejemplo: «Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a quien se las pida!», Mt 7, 11; «así debéis orar: Padre nuestro...», Mt 6, 9. Y la dignidad y responsabilidad de la paternidad humana adquiere todavía mayor realce cuando los fieles, después de algunos años de familiaridad con la profunda doctrina del Señor sobre la naturaleza de la paternidad de Dios, oyeron de boca del mismo San Pablo que toda paternidad recibía su nombre de Él, Ef 3, 15. La caridad y el afecto del padre no exigía la abdicación de la autoridad: él tenía la responsabilidad del buen orden en el hogar, 1 Tim 3, 4; y cualquier fallo en esto equivalía a una descalificación para cualquier cargo dentro de la Iglesia; «pues quien no sabe gobernar su casa ¿cómo cuidará de la Iglesia de Dios?», 1 Tim 3, 5; cf. 3, 12.

d La **esposa**, pues, está sujeta a su marido, Ef 5, 22; 1 Tim 2, 12; 1 Pe 3, 1, pero participa con él en la ordenación del hogar, 1 Tim 5, 14; Tit 2, 5. Aunque él sea un pagano, ella puede conducirle a la estima y apreciación de la vida cristiana, mostrándole amor con reverencia y cumpliendo con modestia sus obligaciones. Estas virtudes internas

más que los adornos artificiales, ganarán a su esposo para Cristo, **660d**
1 Tim 2, 9-10; 1 Pe 3, 1, y de ese modo el marido pagano será santificado por la esposa cristiana, 1 Cor 7, 14. Tan lejos están los primeros cristianos de considerar como pecaminosas las relaciones conyugales (cf. 1 Tim 4, 3-5) o como prohibidas en vista de la «brevedad del tiempo», 1 Cor 7, 29, que el engendrar hijos se considera como uno de los medios con que la madre trabaja en su salvación, 1 Tim 2, 15, para no mencionar sino un ejemplo de la doctrina del NT sobre el matrimonio; cf. § 654*d-g*.

Ambos padres tienen la responsabilidad de la educación de sus **e**
hijos y la provisión para su futuro, 2 Cor 12, 14. Si el amor hacia ellos es característico de la madre, Tit 2, 4, la autoridad del padre debe ser atemperada por una prudencia amorosa: «Padres, no exacerbéis a vuestros hijos, porque no se hagan pusilánimes», Col 3, 21; «Y vosotros, padres, no exasperéis a vuestros hijos, sino criadlos en disciplina y en la enseñanza del Señor», Ef 6, 4. Según este modelo San Pablo quería que sus discípulos vieran en él a un padre, que los ama aun cuando los reprende, 1 Cor 4, 14-15 y 21. Esta corrección y educación del joven, con todo lo que lleva consigo de reprensión y esfuerzo se acepta como algo natural; de hecho, ilustra las pruebas de la vida, que constituyen sólo una parte de la educación de que nos hace objeto Dios para la santidad, Heb 12, 4-13. Por su parte, los hijos deben saber que el honrar y obedecer a los padres es el camino para la felicidad, Ef 6, 1-3, además de ser el modo de agradar a nuestro Señor, Col 3, 20. Los padres judíos, de un modo especial, habrían sentido el deber de advertirlos sobre lo mucho que desagradan al Señor las evasiones casuísticas del cuarto mandamiento, Mt 15, 3-6.

La continuidad de tradición en una familia judía convertida al cristianismo, puede ilustrarse por el lugar que el AT ocupaba en la educación de los hijos. Aunque el padre de Timoteo era pagano, Act 16, 1, cuando era niño, había aprendido de su madre judía Eunice a tener en gran estima las Sagradas Escrituras, lo que, sin duda, habría aprendido ella de su madre Loida, 2 Tim 1, 5; 3, 15-17. La importancia que San Pablo daba a esta primera educación, y la indispensable luz que el AT arroja sobre la vida y obra de nuestro Señor (como Él mismo había manifestado frecuentemente; cf. espec. Lc 24, 25-27) sugiere que el «*argue*, *obsecra*, *increpa*», 2 Tim 4, 2, que San Pablo dirigía a su discípulo amado, incluía exhortaciones a los padres para que empleasen el AT en fomentar la «fe de sus hijos en Cristo Jesús». El puesto que el AT tiene en la vida de la Iglesia postapostólica hace probable que semejante educación fuese también adoptada desde el principio en las familias cristianas procedentes de la gentilidad.

Que la aceptación del Evangelio podía llevar a **la división en los** **f**
hogares, se deducía claramente de las enseñanzas del mismo Cristo; cf. Mt 10, 34-37; Lc 12, 52-53; 14, 26. A veces era necesario abandonar al esposo o a la esposa amados, y tenemos un testimonio indirecto de esto en el permiso dado por San Pablo a los nuevos cristianos de casarse de nuevo, cuando el otro consorte rehusaba aceptar el cambio, 1 Cor 7, 12-16. Sobre el privilegio paulino, cf. § 654*i*. Hemos de esperar tiempos posteriores para tener pruebas de que los cristianos son entre-

660f gados a la muerte por su propia familia. Pero, en cuanto fué posible, las antiguas relaciones debieron conservarse: «Siga cada uno su curso conforme a lo que el Señor asignó a cada uno, en cualquier estado en que le haya encontrado el llamamiento de Dios», 1 Cor 7, 17, ALLO. Sin embargo, y de un modo bastante paradójico, esto introdujo un gran cambio en los ideales sociales cristianos, debido a la nueva actitud respecto de la continencia.

g Tomó sin duda origen en la atracción ejercida por la pureza del propio Cristo y su Madre, así como en las recomendaciones de un ideal ofrecido a aquellos que voluntariamente quisieran y pudieran seguirlo, Mt 19, 12. Además, la exaltación de la **virginidad**, para ambos sexos, que San Pablo hace, 1 Cor 7; cf. 6, 12-20 (sin perjuicio del matrimonio, que es también un carisma otorgado por Dios, 1 Cor 7, 7), y la propia práctica de ella (ibid.) significaban no sólo una desaprobación general de los pecados de la carne en un mundo que había llegado hasta divinizarlos, sino que, junto con otras indicaciones, demuestran que ya desde el principio hubo quienes por instinto quedaron tan prendados de las cosas del Señor que, preocupándose sólo de agradarle, cf. 1 Cor 7, 32, no sentían atracción alguna por el estado matrimonial. Que su número era considerable se deja entrever claramente en Ap 14, 1-5.

Es fácil imaginarse cómo esta nueva idea bastaba, especialmente en ciudades paganas (cf. § 602*a-b*), para considerar a los cristianos como gente extraña aun dentro del círculo de sus amigos personales; a su vez creaba un nuevo problema entre los mismos cristianos. Los hombres se ofrecerían para ayudar a los jerarcas y algunos con el tiempo engrosarían sus filas en calidad de diáconos o presbíteros; pero muchas de las mujeres jóvenes o incluso de las de más edad, se verían perplejas sobre lo que debían hacer; algunas podrían acompañar a los misioneros proveyendo a sus necesidades en sus viajes; cf. 1 Cor 9, 5, y también Rom 16, 1-2 (?). Cuando se encontraban en casa podían distribuir el tiempo entre los oficios de Marta y los de María, Lc 10, 38-42, pero muchas estarían inquietas y desearían asistir a las reuniones y pláticas de la Iglesia con más asiduidad quizá que sus hermanas casadas, cf. 1 Cor 11, 3-15; 14, 34-35; 1 Tim 2, 12.

h De las **viudas** cristianas de aquel tiempo sabemos algo más que de las vírgenes. Para atender a sus necesidades tuvo pronto lugar el nombramiento de los siete, Act 6, 1-6, en Jerusalén; y en Jope eran objeto de la caridad hacendosa de Tabita, 9, 39. La recomendación de que no se volvieran a casar, dada por San Pablo, no se consideraba como obligatoria, 1 Cor 7, 8-9 y 39-40; de hecho, él más tarde prefirió que las viudas jóvenes y solas se casaran, sobre todo si no tenían alguien que las sustentara, y ello porque, de lo contrario, pasarían al grupo de las murmuradoras, confiarían en la ayuda de los fieles en vez de hacer algo útil y darían a veces ocasión no pequeña de escándalo a los cristianos. No obstante, aquellas que habían verdaderamente puesto ya toda su esperanza en Dios, dedicándose a la oración, debían ser objeto de respeto y solicitud, de modo que la Iglesia debía aliviar a las que padecieran necesidad. De entre las más ancianas de ellas (con más de sesenta años, dice San Pablo) debían elegirse las que oficialmente

eran llamadas «viudas», las cuales, por la educación que habían dado a sus hijos y por su hospitalidad manifiesta y devoción personal hacia los desgraciados, se habían ganado el respeto de todos, 1 Tim 5, 3-16; cf. SPICQ, in loc. A ellas de un modo especial estaba confiado el cuidado de las demás viudas y de los hogares más pobres en general, así como la instrucción de las jóvenes recién casadas en sus obligaciones domésticas; cf. Tit 2, 3-5. **660h**

(II) La esclavitud — Los esclavos, en las casas que podían tenerlos, formaban parte integrante de la vida familiar (cf. § 601*i*), y en ningún caso como en el de la esclavitud se manifiesta mejor la acción lenta y vivificante del cristianismo. San Pablo podía decir «no hay ni esclavos ni libres... pues todos vosotros sois uno en Cristo», Gál 3, 28, sin que con ello proclamara la emancipación. Pero había sentado principios que resultaron suficientes para mitigar la suerte de los esclavos sujetos a dueños cristianos, y llevaron gradualmente al reconocimiento, por parte del Estado, de ciertos derechos del esclavo, y por fin a la abolición de la institución misma, dondequiera que la cultura cristiana logró introducirse y no fué rechazada. **i**

Al principio se mantuvo, por tanto, la norma general: «Cada uno permanezca en la vocación en que fué llamado», 1 Cor 7, 20-21; y, según la interpretación más común (ALLO, in loc.), se recomendaba al esclavo no aprovecharse de las ocasiones de manumisión. Pero el hecho de que Cristo hubiera tomado forma de esclavo modificó profundamente las concepciones tanto de los señores como de los esclavos. Donde ambos eran cristianos, las obligaciones mutuas debían cumplirse como entre miembros conscientes de Cristo. Los esclavos debían obedecer plenamente para cumplir la voluntad de Dios sobre ellos; no sólo, por tanto, delante de su dueño, como si fuera él a quien agradaban, ni de un modo desganado o en perjuicio del señor, sino con la voluntad e intención de servir al único Señor, Cristo, de quien no habría de faltarles la retribución, Ef 6, 5-8; Col 3, 22-25. Este mismo espíritu debía guiar a los dueños: los esclavos tienen sus derechos, a pesar de lo que el mundo pueda pensar; por tanto, deben ser tratados con justicia e incluso con equidad; el tiranizarlos a base de amenazas feroces era olvidar que tanto los señores como los esclavos tenían un solo y mismo Señor en los cielos, quien no hace acepción de personas, Ef 6, 9; Col 3, 25; 4, 1. Pero este nuevo vínculo, nunca oído en el mundo pagano, era lo mínimo que debía exigirse entre cristianos; la generosidad posible en un cristiano hacia un esclavo ladrón y fugitivo queda reflejada en el llamamiento delicado y cálido que San Pablo dirigió a Filemón.

Pero no siempre los señores eran cristianos, ni éstos eran siempre bondadosos. El áspero e injusto castigo debería entonces aceptarse sin explosiones de maldición o amenaza; debían los esclavos gloriarse de seguir los pasos de Cristo, que siendo inocente se sometió con toda mansedumbre a la más cruel injusticia en expiación de los pecados de todos y como modelo, guía y ejemplo de todos, 1 Pe 2, 18-25. Obrando así y mostrándose leales en toda su conducta y dignos de confianza, serían realmente *apóstoles de Cristo*, al manifestar la sublimidad de la doctrina del Salvador, Tit 2, 9-10. La implantación de estos **j**

660j ideales (servicio de Dios, imitación de Cristo, conversión de sus señores) en el corazón de los esclavos, fué para el cristianismo un triunfo mayor que el que pudiera haber representado una inmediata campaña por la abolición de la esclavitud. De hecho, la destrucción súbita de una institución que contaba con siglos de existencia habría sido poco menos injusta e inmoral que su mantenimiento sin distinción alguna, cf. PRAT I, 308-310 trad. española.

k **(III) Propiedad y pobreza** — Si en algo se manifiesta el influjo de la doctrina y ejemplo de Cristo sobre los primeros cristianos es en este punto precisamente. Para poder valorar su estimación de los bienes terrestres, de los pobres y de los ricos, precisa hacer antes un resumen de lo que ellos sabían acerca de Él. Las enseñanzas de nuestro Señor al respecto se centran en dos puntos capitales: la actitud de los hombres hacia el Padre y la actitud hacia el prójimo, ambas reguladas por los dos grandes mandamientos de la ley. Tanto el pobre como el rico debían practicar el **desprendimiento de los bienes temporales,** lo cual se corresponde con la confianza filial debida a la providencia de Dios, que Él cantó de modo tan sublime, Mt 6, 24-34; Lc 12, 22-33. De este modo, merecerían la bendición prometida a «los pobres de espíritu», Mt 5, 3. Él nunca condenó la riqueza en sí misma; de hecho, entre sus amigos había algunos ricos: José de Arimatea, Nicodemo, la familia de Betania, Zaqueo. Puso en guardia a sus discípulos contra los peligros inherentes a las riquezas, y condenó los vicios de los ricos en términos que por su energía sólo ceden a los que usó para condenar a los hipócritas. «Los cuidados del siglo y la seducción de las riquezas y los placeres de esta vida» son las espinas que ahogan la palabra y la hacen infructuosa, Mt 13, 22; Mc 4, 19; Lc 8, 14; los ayes contra los ricos, Lc 6, 24, y la parábola de Lázaro y el rico epulón, Lc 16, 19-31, se dirigían a quienes buscaban todo su «consuelo» en las riquezas, prescindiendo enteramente de Dios; habían entregado a Mammón todo su amor y eran sus esclavos; cf. Mt 6, 24; Lc 16, 13. La ironía de la parábola del rico necio recuerda que el hombre no debe confiar en el mañana para disfrutar de sus riquezas por muy grandes que sean, Lc 12, 13-21. Y así, «¡cuán difícil es para los que confían en las riquezas entrar en el reino de Dios!» Y, para que nadie lo olvide, «es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el reino de Dios», Mc 10, 23-25. De este modo insistió Jesús en el peligro que entrañan las riquezas, cuando están separadas de una prevalente docilidad a la gracia de Dios, 10, 26-27; cf. BEJC 165-71, *disponibilité*.

l Esta docilidad estaba implícita en las exhortaciones a sus discípulos: «no os preocupéis»; Él se encargaría de hacer que estuvieran prestos a cualquier sacrificio que su conciencia les exigiese, Mc 8, 36; Mt 18, 8-9. Pero aún quedaba un paso más, reservado a los más generosos. Quienes llegaban a darlo, además de obedecer a lo que les exigiese su conciencia, renunciaban para siempre a la seguridad que pudiera ofrecerles un ingreso regular propio para dedicarse sin regateo ni componenda a la causa de Dios. En favor de esta **pobreza voluntaria** estaba el ejemplo mismo de Cristo, Mt 8, 20, y Lc 9, 58, el cual lo esperaba al menos de aquellos que, durante su ministerio, le habían estado

más íntimamente unidos. Éste era el caso de los pescadores, Mt 4, 20 **660l**
y 22; también el de Mateo, Lc 5, 28. Se echa de ver especialmente en la invitación al joven rico, el cual, si quería ser perfecto, debía vender todo lo que tenía y dárselo a los pobres, y después seguirle, Mt 19, 16-23; Mc 10, 17-25; Lc 18, 18-25. Ello suponía vivir de limosnas eventuales, como Él y sus apóstoles, cf. Mt 10, 8-10; Mc 6, 8-9; Lc 9, 3; 10, 4 y 7-8; Jn 12, 6, y, toda vez que debían estar dispuestos a recibir muchos desaires, les era indispensable estar íntimamente persuadidos de que dependemos de Dios en todas nuestras necesidades, Mt 6, 11. Sólo así podrán simpatizar, como Él mismo (cf. 2 Cor 8, 9), con aquellos que eran pobres por la fuerza de las circunstancias, pero a los cuales todavía era posible enseñarles a encontrar una bendición especial en su condición, por la redoblada confianza en Dios que ésta pedía (cf. la primera bienaventuranza, según Lc 6, 20). Aprenderían entonces por experiencia lo que significa «buscar primero el reino de Dios y su justicia», Mt 6, 33; aprenderían también a amar a su prójimo como a sí mismos, Lc 10, 27.

Este segundo mandamiento fué igualmente «cumplido», Mt 5, 17, **m**
por nuestro Señor, quien con razón lo denominaba su verdadero «mandamiento nuevo», Jn 13, 34; 15, 12. Pues extendió el sentido de la palabra «prójimo» para incluir a nuestros propios enemigos, Lc 10, 29-37, y el sentido dc la palabra «amor» subrayando hasta qué extremos puede llevar el desinterés. Dentro de este contexto encaja el verdadero sentido del **uso de los bienes terrenos para socorrer al pobre.** El ideal era dar sin esperar retribución, Lc 6, 30-35; 14, 12-14, y mientras los judíos se mostraban sensibles por los sentimientos del pobre y recomendaban que la caridad debía dispensárseles secretamente a fin de no avergonzarles, nuestro Señor fué más lejos, recomendando no sólo el sacrificio de la admiración que el dar limosna pudiera evocar, sino incluso el sacrificio de la misma satisfacción propia que el acto de bondad puede engendrar, a fin de que no nos desviemos del único y verdadero amor que lo había inspirado: «Cuando des limosna, no sepa tu izquierda lo que hace la derecha», Mt 6, 3. Inculcó de todos los modos posibles la generosidad en dar, y nunca más persuasivamente que cuando prometió considerar los favores hechos al prójimo como hechos a Él mismo, Mt 25, 35-41; cf. 10, 40-42. Si éste era el espíritu con que debían dar aquello que les pertenecía, resultaba evidente que ni por asomo debían pensar en una remuneración, cuando no dispensaban lo que era de ellos, sino de Dios: «Predicad... "el reino de Dios está cerca". Curad los enfermos, resucitad los muertos, limpiad a los leprosos, arrojad a los demonios: lo que recibisteis gratis, dadlo gratis», Mt 10, 7-8. No se les prohibía recibir limosnas u hospitalidad: estas cosas cabía sólo esperarlas, pues «el trabajador tiene derecho a su sustento», Mt 10, 10c; cf. Lc 10, 6-7. Y de hecho, al ponerse en camino sin provisión alguna y solamente con la confianza en Dios, no necesitaron nada, y así aprendieron su lección, cf. Lc 22, 35-36*a*.

Los apóstoles y la pobreza — Este bosquejo de la doctrina del Evan- **n**
gelio nos dice ya mucho sobre la actitud cristiana ante la propiedad en tiempos apostólicos. Los apóstoles enseñaban lo mismo que ellos habían aprendido directamente del Señor, y las alusiones ocasionales

660n que encontramos en sus escritos bastan para indicarnos que era un ideal que —salvo raras excepciones— los cristianos trataban de realizar. La necesidad del desprendimiento y los peligros que las riquezas entrañan son especialmente destacados por Santiago, al subrayar la transitoriedad de éstas, Sant 1, 10, la locura de confiar en el mañana, Sant 4, 13-15, y la jactancia que ello origina, Sant 2, 1-7; 4, 16. Su condenación radical de las riquezas en cuanto tales, paralela a la de nuestro Señor, se dirige contra aquellos que defraudan a los trabajadores en su paga y contra la condescendencia consigo mismo que las riquezas favorecen, 5, 4-6. Del mismo modo, San Pablo, mientras previene contra el amor a las riquezas, como raíz de todos los males, 1 Tim 6, 9-10, da por supuesto que algunos de los fieles son ricos, y por eso les da sanos consejos, 6, 17-19; cf. P. H. FURFEY, «*Plousios*» *and Cognates in the NT*, CBQ 5 (1943) 243-63.

o En su predicación y en el ejercicio de sus poderes de santificar y de curar, los doce seguían «dando gratis lo que habían recibido también gratis» (Act 8, 18-24) y dependían para su sustento de las limosnas que recibían, como el Señor había mandado, 1 Cor 9, 4 y 14; 1 Tim 5, 18. La importancia dada a la acción de Bernabé, Act 4, 36-37, sugiere que él había oído la historia del joven rico, y no en vano, pues había vendido todo lo que poseía y lo había dado a los pobres, que es el mejor medio de seguir a Cristo. Más tarde le encontramos en compañía de San Pablo, trabajando ambos con sus propias manos, e incluso renunciando a su derecho de ser sustentados por los fieles, a fin de que su predicación fuese más libre y persuasiva (1 Cor 9, 6, «O ¿acaso solamente Bernabé y yo no tenemos derecho a *abstenernos del trabajo?* »). El mismo magnánimo apóstol habla de las penalidades que llevaba consigo su obra misionera (cf. 2 Cor 4, 8-18; 11, 13-28) y cuán extrema es su pobreza, 6, 10. Y por añadidura se sustenta a sí mismo haciendo tiendas; pues «lo que yo pretendo es vosotros mismos, no lo que me podáis dar» y «por mi parte con sumo gusto me gastaré y me desgastaré en beneficio de vuestras almas aunque, amándoos con mayor amor, fuera menos amado de vosotros», 2 Cor 12, 14 y 15.

p Un efecto secundario de que desarrollara su predicación sin dejar por ello de trabajar para su sustento fué el que pudiera corregir ciertos abusos a medida que se producían. Gracias a tal circunstancia, pudo reprender con eficacia a los de Tesalónica que, creyendo que la consumación final era inminente, se negaban a trabajar confiando en la ayuda de la comunidad, 1 Tes 4, 11; 2 Tes 3, 6-12; «quien no trabaja, que no coma». Dirigiéndose a los presbíteros de Mileto se refirió a su trabajo manual, que servía para sustentarse él y sus compañeros, Act 20, 34, y les animó diciéndoles: «trabajando, debéis sustentar al débil», y citando las palabras de nuestro Señor: «Es mejor dar que recibir», 35. Esta posibilidad de ayudar a los demás es el motivo que propone incluso a los que roban, invitándoles a que trabajen honestamente, Ef 4, 28. De esta manera combatió el pauperismo y la holgazanería que la caridad general de los fieles hubiera podido fomentar en ciertos sectores.

q Esta **caridad,** después de todo, fué lo más sorprendente en la vida de la Iglesia primitiva, y donde más claramente se reflejó «el nuevo

mandamiento». Es significativo que lo primero que hicieron los con- 660q
vertidos el día de pentecostés fué poner todas las cosas en común. «Vendían y repartían todos sus bienes y posesiones conforme a las necesidades de cada uno», Act 2, 44-45; cf. 4, 32 y 34-35. Con este voluntario vender cuanto tenían y ponerlo todo en manos de los apóstoles —o la parte que ellos escogían— para que lo distribuyesen, Act 4, 36-37; 5, 4, realizaban las doctrinas centrales de Cristo, y manifestaban con ello que eran sus discípulos y seguidores. Desde el principio existió ya «un servicio diario» (*διακονία*), Act 6, 1, y, al aumentar el número de los discípulos, se nombraron especiales servidores o ministros encargados de atenderlo, como ya hemos visto, 631*d*, 659*a*, 660*h*. El concepto espiritual que los apóstoles tenían de esta obra, que en apariencia era sólo administrativa, se manifiesta en el hecho de que para ella eran elegidos solamente hombres «llenos del Espíritu Santo y de sabiduría», Act 6, 3.

Se suele destacar el hecho de que esta especie de «comunismo» voluntario (Act 4, 32, «Ninguno tenía cosa alguna propia, antes todo lo tenían en común») no sobrevivió al entusiasmo de los primeros días y se sugiere que la periódica pobreza de «los santos» de Jerusalén era imputable a su inicial despreocupación. Lo que parece más importante es que el espíritu y caridad práctica de esta primera tentativa persistió no sólo en Jerusalén, sino que vino a ser desde entonces la característica común de todas las iglesias. Cuando Lucas registra el nombramiento de los siete para el diario cuidado de los pobres, Act 6, 1-6, y señala la responsabilidad de los *presbíteros* en aliviar el hambre de los hermanos de Judea, Act 11, 28-30, no trata de una simple historia pretérita, sin contrapartida alguna en la vida de las iglesias tal como él las conoció. Pablo cumplió noblemente la promesa que había hecho a Santiago, Cefas y Juan de «acordarse de los pobres de Jerusalén», Gál 2, 10; Rom 15, 25-28 y 31; Act 24, 17. Sabemos cuán prácticas fueron las medidas que adoptó para reunir aportaciones en Galacia, 1 Cor 16, 1, Macedonia, 2 Cor 8, 1-4, y Grecia, 1 Cor 16, 1-4, y cuán exquisito era su arte de persuasión que, sin dejar de poner en juego todos los resortes humanos, sentido de emulación, amor propio y hasta intereses particulares, invocaba, llegado el caso, los más espirituales motivos para la generosidad; «nuestro Señor Jesucristo, siendo rico, se hizo pobre por vosotros», 2 Cor 8, 9; «Dios ama al que da con alegría», 9, 7, etc. (sobre 2 Cor 8-9, cf. PRAT I, 169-172, trad. esp., y E. B. ALLO, *La portée de la collecte pour Jérusalem dans les plans de Saint Paul*, RB 45 [1936] 529-37; advirtamos, de pasada, de qué modo insiste el Apóstol en el carácter *voluntario* de las ofrendas; cf. § 637*a*).

Pero todo esto sugiere la existencia en cada iglesia de un servicio r
práctico para socorrer a los propios miembros necesitados, atendido no sólo por individuos, sino regularmente administrado por ministros reconocidos. Para corroborarlo no necesitamos acudir al ejemplo de los ágapes entendidos como comida común en conexión con la Eucaristía y que eran una oportunidad para que los ricos socorriesen a los pobres (se ha puesto seriamente en duda la existencia de semejante práctica en los tiempos neotestamentarios; cf. L. THOMAS, *Agape*, en DBV(S) I, 134-53; cf. 652*f*). Más bien esto debe ser reconocido

660r en innumerables indicaciones esparcidas aquí y allí: las exhortaciones a la caridad hechas por los apóstoles, la solicitud de unos por otros entre los miembros del cuerpo de Cristo, el hecho de que las «buenas obras» características de los fieles sean principalmente las obras de caridad para con el prójimo (p.e., Rom 12, 8*b-d*, 9*a*, 13, 17 y 20; Sant 2, 4-17; 1 Jn 3, 17); véase el ejemplo de Tabita, Act 9, 36, y especialmente las epístolas pastorales (Spicq, excurs. xiii, espec. 294), donde Timoteo exhorta a los ricos a ser «ricos en buenas obras, espléndidos y generosos», 1 Tim 6, 18. Estas exhortaciones se dirigen sin duda primeramente al ejercicio personal de la caridad, pero la existencia de los diáconos en cuanto ministros de la Iglesia (cf. § 659*a*) y la incuestionable alusión a los que, como las viudas, constituían una carga para cada iglesia, 1 Tim 5, 16, prueban manifiestamente el hecho de un servicio organizado, harto conocido en todas partes para que fueran necesarias más precisiones. Y aunque no hubiera otra constancia de él, tendría que presuponerse la existencia de «un servicio social» de tal índole en todas las iglesias primitivas si queremos explicar, de un modo adecuado, la práctica universal de la Iglesia tal como consta en los escritos postapostólicos (cf. L. Prunel, *Les Pauvres et l'Église*, DAFC iii, 1673-7). Semejante práctica no pudo nacer independientemente en los diversos lugares, sino que debió de ser continuación, con indudables modificaciones, de lo que había hecho el primero de los apóstoles siguiendo la doctrina y ejemplo del maestro.

s **(IV) Actitud frente al Estado** — Los primeros cristianos no se mezclaron en cuestiones políticas, y nunca se les ordenó hacerlo como obligación. Cristo había revolucionado las ideas políticas al introducir la distinción entre la esfera religiosa y la esfera secular (cf. § 633*g*). Hasta entonces, al menos en principio, ambas habían sido inseparables, tanto para judíos como para gentiles (aunque de diversos modos para ambos): las exenciones de que gozaban los judíos en esos tiempos eran verdaderas derogaciones de ese principio. «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». Aunque, según el contexto, Mt 22, 16-22, Cristo primeramente rechazó la opinión según la cual la lealtad al verdadero Dios exigía o al menos permitía la negativa a pagar el tributo al Estado romano, hizo ver claramente al mismo tiempo que existía una esfera religiosa sobre la que el Estado no tenía derechos. «Debemos obedecer a Dios antes que a los hombres», Act 5, 29, fué el primer eco de ese principio, repetido después por el clamor de innumerables mártires de todos los siglos frente a las omnímodas pretensiones del Estado.

t Pero esta innovación y el principio, especialmente subrayado en San Pablo, de «libertad frente a la ley» exigían una instrucción sobre «las cosas que *son* del César», a fin de que la libertad no degenerase en anarquía. Así como Cristo había dicho a Pilato: «No tendrías ningún poder sobre mí si no te fuera dado de arriba», Jn 19, 11, así también San Pablo escribe: «Todos deben estar sometidos a los poderes que gobiernan, porque no hay poder si no viene de Dios, y los que hay, por Dios han sido establecidos», Rom 13, 1 (Boylan). Cuando su vida estuvo en peligro, él (como su maestro) reconoció la autoridad romana al apelar al César, Act 25, 10-11 (cf. § 598*b*). Así,

insistió en la obligación de pagar los tributos, etc., a las autoridades (cf. § 598*c-d*), no por la espada que llevan, sino porque es materia de conciencia, porque obran como ministros de Dios, Rom 13, 2-7; cf. PRAT II, 367-72, trad. esp. San Pedro añade una nueva razón por la que se debe obedecer a la autoridad civil: la edificación de los paganos por la conducta ejemplar de los cristianos, 1 Pe 2, 12-17. Ésta parece ser también la razón por la cual San Pablo reprendía a los corintios, cuando llevaban ante tribunales paganos a sus propios correligionarios (1 Cor 6, 1-6; cf. PRAT I, 121-22, trad, esp.; ALLO, in loc.) y no, como sugiere CULLMANN, por desprecio a dichos tribunales, ya que el mismo apóstol reconoce que eran «legítimos» (*Christ et le Temps*, 142, 145). **660t**

Uno de los deberes de los jefes de la Iglesia era aconsejar a los fieles «someterse a los príncipes y a los poderes, obedecer y estar prontos para toda obra buena», Tit 3, 1. Y si el fiel debía rogar por todos los hombres, «los reyes y todos los que están en alta posición» debían ser especialmente mencionados en sus oraciones, pues de ellos dependía que los cristianos pudieran vivir en paz y tranquilidad, 1 Tim 2, 2. Pues quedaba el hecho de que, aunque su poder viniese de Dios, podían abusar de él, y nuestro Señor mismo les había predicho que «sinagogas, magistrados y poderes», Lc 12, 11, y «gobernadores y reyes», Mc 13, 9; cf. Mt 10, 18, los apalearían y condenarían a muerte. Pero precisamente entonces se les brindaba una oportunidad única; no debían temer a aquellos «que matan el cuerpo, pero que no son capaces de matar el alma», Mt 10, 28; «no debían pensar de antemano qué dirían o de qué modo habían de hablar» porque hablaría en ellos el espíritu de su padre, y de ese modo podrían dar testimonio de la verdad delante de reyes y delante de todo el mundo pagano, Mt 10, 18-20. Tenían delante de sí el ejemplo de «Cristo Jesús, que dió testimonio bajo Poncio Pilato, una buena confesión», 1 Tim 6, 13, y que con su muerte les dió una esperanza capaz de vencer incluso el mismo temor de la muerte, Heb 2, 14-15. **u**

Puede ser que los cristianos viesen poderes angélicos —para bien o para mal— detrás de las autoridades del Estado; pero todos estos poderes estaban ahora sometidos al reinado de Cristo, Fil 2, 9-11, de tal modo que sus victorias no eran sino aparentes y temporales (cf. 1 Cor 15, 24-28; CULLMANN, o.c. y *Königsherrschaft Christi*, 1946²; sobre el poder de Satán en el mundo, cf. L. BOUYER, *Le Problème du Mal*, en *Dieu vivant* 6, 17-42). **v**

Esto se describe gráficamente en el Apocalipsis: la bestia puede «hacer la guerra a los santos» y vencerlos, 13, 7, pero el gran ejército, extendiéndose invencible desde la tierra hasta el cielo, avanza aclamando al Cordero que, como si estuviera degollado, estaba sentado sobre el trono.

LAS EPÍSTOLAS DEL NUEVO TESTAMENTO

Por BERNARD ORCHARD

661a **Bibliografía** — **(1) General** — J. E. STEINMÜLLER, *A Companion to Scripture Studies*, 3 vols., Nueva York 1943[1]; para una bibliografía exhaustiva cf. vol. 3, pp. 241 s y 353; HÖPFL-GUT, *Introductio Specialis in NT*, Roma 1949[5]; CORNELY-MERK, *Compendium introductionis in S. Scripturae Libros*, 2 vols., París 1934[5]; también E. BEURLIER, art. *Courrier*, DBV II, 1089 s, y art. *Lettre missive*, DBV III, 189-96; H. HÖPFL, art. *Authenticité*, DBV(S).

(2) Epístolas de San Pablo — F. PRAT, S. I., *La Théologie de Saint Paul*, I (París 1920[8]) y II (París 1925[10]); trad. esp., *Teología de San Pablo*, 2 vols., México 1947; trad ingl., I (1933[2]) y II (1927); el mismo, DAFC, *Paul (Saint) et le Paulinisme;* J.-B. COLON, DTC, *St. Paul;* J.-M. VOSTÉ, O. P., *Studia Paulina*, Desclée, Roma 1928; J. RICCIOTTI, *Lettere di San Paolo*, Roma 1952[2]; trad. esp., *Las Epístolas de San Pablo*, Madrid 1953; J. M. BOVER, S. I., *Teología de San Pablo*, Madrid 1946; J. HOLZNER, *El mundo de San Pablo*, Madrid 1951; *W. J. CONYBEARE y J. S. HOWSON, *The Life and Epistles of St. Paul*, 2 vols, Londres 1898[2]; J. HOLZNER, *Paulus. Sein Leben und seine Briefe*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1953[23]; trad. esp., *San Pablo, heraldo de Cristo*, Herder, Barcelona 1956[4]; A. GARCÍA FIGAR, O. P. *Vida y Epístolas de San Pablo*, Madrid 1951; *SIR W. RAMSAY, *St. Paul the Traveller*, Londres 1935[18]; *K. LAKE, *The Earlier Epistles of St. Paul*, Londres 1930[2].

(3) Epístolas católicas — J. CHAINE, *Les Épîtres Catholiques*, París 1939[2] *(Études Bibliques)*, pero faltan 1 Pe y Sant; cf. también CHARUE, *Les Épîtres Catholiques*, en *La Sainte Bible* (L. Pirot), vol. 12, París 1938; y para una lectura devota, R. EATON, *The Catholic Epistles of SS. Peter, James, Jude and John*, Londres 1937.

b Hay veintiuna epístolas en el NT, catorce de las cuales forman el **Corpus Paulinum**, a saber, Rom, 1 y 2 Cor, Gál, Ef, Fil, Col, 1 y 2 Tes, 1 y 2 Tim, Tit, Flm, Heb. Las nueve primeras son conocidas ordinariamente con el nombre de **epístolas a las iglesias**; Ef, Fil, Col, Flm, se llaman **epístolas de la cautividad**; 1 y 2 Tim, Tit, **epístolas pastorales**. Las demás (Sant, 1 y 2 Pe, 1, 2 y 3 Jn, Jds) se llaman **epístolas católicas**.

LAS EPÍSTOLAS DE SAN PABLO

c **Su número** — Es curioso que los Hechos de los Apóstoles, nuestra fuente principal de información para la vida de San Pablo, no mencionen nunca ninguna de sus epístolas. De entre las numerosas cartas y tratados que él debió componer durante los treinta años de su ministerio, solamente han llegado hasta nosotros catorce, que la Iglesia ha aceptado como genuinas y canónicas. Que él escribió muchísimas más, parece deducirse claramente de su intensa actividad y solicitud,

y ciertamente nosotros sabemos de otra carta al menos, ahora perdida, **661c**
dirigida a los corintios antes de la que nosotros poseemos como 1 Cor (cf. 1 Cor 5, 9); y probablemente les escribió aún otra carta que cabía situar entre las dos canónicas que poseemos ahora (cf. 2 Cor 2, 3-9; 7, 8-13). También parece verosímil que escribió varias epístolas a los filipenses (cf. Fil 3, 1), como supone el mismo SAN POLICARPO *(Ep. ad Phil.* 3, 2), y otra a los laodicenses (Col 4, 16), a menos que sea la misma que escribió a los efesios, como creen algunos autores. Al mismo San Pablo se le atribuyó, en los primeros tiempos de la Iglesia, una gran cantidad de escritos apócrifos, p.e., cartas a las iglesias de Alejandría y Laodicea (que según el Canon de Muratori habrían sido escritas para favorecer la herejía de Marción), una epístola de Pablo y Bernabé a los de Chipre, una serie de cartas entre San Pablo y los corintios, y otra entre él y Séneca; cf. § 94*b-h*. El *Corpus Paulinum*, tal como nosotros lo poseemos hoy, estaba claramente constituído ya como un cuerpo definido de escritos, por lo menos, a mediados del siglo II. En efecto, San Policarpo trae citas de casi todas las epístolas de San Pablo en su breve carta a los filipenses, y supone, al mismo tiempo, que *ellos* están familiarizados con ellas; San Justino las utiliza todas o casi todas, y cincuenta años antes habían sido ya libremente aprovechadas por Clemente en su Epístola a los Corintios y por Ignacio de Antioquía. Además se hace mención expresa de ellas en el Canon de Muratori (excepto la de los Heb), y todas, excepto la 2 Tes, las pastorales y Flm, se encuentran en los papiros Chester Beatty (del siglo III), recientemente descubiertos, donde aparece Heb entre Rom y 1 Cor.

Autenticidad y genuinidad — Se suele a veces distinguir entre la genui- **d**
nidad y la autenticidad de las epístolas, en cuyo caso la autenticidad alude a que el contenido de aquéllas se corresponde con los hechos y no es ficticio, mientras que la genuinidad significa que el autor que pasa por tal lo es realmente. Su autenticidad está garantizada por el hecho de que todos los concilios de la Iglesia que han tratado del canon de la Escritura han incluído las catorce epístolas; cf. el concilio de Roma (381 d.C.) y el III concilio de Cartago (397 d.C.); cf. además la carta del papa Inocencio I a Exuperio (405 d.C.), Dz 84, 92 y 96; cf. §§ 15*i*, 94*l*. Esos mismos concilios afirman que San Pablo es su autor, e.d., postulan el carácter genuino de las catorce epístolas, si bien el III concilio de Cartago hace una alusión especial a Heb: «Pauli apostoli epistulae tredecim, eiusdem ad Hebraeos una». Para más detalles sobre el autor de Heb, véase § 928*a-f*.

Fuera de la Iglesia la posición de la crítica ha sido muy distinta, especialmente en estos últimos años. Hubo tiempo, en el siglo pasado, en que la escuela de Tubinga —que bajo la dirección de F. C. Bauer negaba la genuinidad de todas, excepto Rom, 1 y 2 Cor y Gál— ejerció gran influencia en Inglaterra y América. Las exageraciones de ciertos críticos holandeses, que llegaron incluso a negar la genuinidad de éstas, produjo una saludable reacción entre los críticos no católicos de todas las naciones hacia el reconocimiento de que San Pablo era autor de la mayoría de ellas. El que principalmente opuso un dique a los excesos de la crítica racionalista fué el obispo anglicano Light-

661d foot, cuya obra merece aquí honrosa mención. Hoy día casi todos los críticos no católicos reconocen el *Corpus Paulinum* como genuino, excepto las epístolas pastorales y Heb. Para más amplia discusión de los problemas que ello plantea, véase el comentario correspondiente.

e **Orden en el canon** – El orden de las Epístolas de San Pablo observado en las Biblias católicas modernas no es cronológico, sino el establecido por el concilio de Trento (PL 34, 31), en el que las Epístolas están catalogadas por orden descendente, según la dignidad de la Iglesia a la que están dirigidas y la amplitud de su contenido. El mismo orden ha de observarse en las epístolas del Misal romano para los domingos después de pentecostés, al menos en lo que se refiere a las epístolas dirigidas a las iglesias. Se desconoce quién fué el primero en adoptar este orden.

f **Orden cronológico** – Éste es un punto todavía muy discutido. Así, mientras la mayoría de autores católicos quiere poner Gál después de 1 y 2 Tes, un número cada vez más elevado de éstos prefieren el orden inverso, y hacen de Gál la primera (hacia 49 d.C.) colocándola entre el primer viaje misional y el concilio de Jerusalén; cf. JRB 28 (1944) 154-74. Se conviene generalmente en afirmar que 1 y 2 Cor son anteriores a Rom. Respecto de las epístolas de la cautividad, la opinión más común es que Col, Flm y Ef fueron escritas hacia el mismo tiempo, durante la primera prisión de San Pablo en Roma, y encomendadas al mismo mensajero, Típuico, para su entrega (cf. Ef 6, 21 s; Col 4, 7 s; Flm 12), y que Fil fué escrita al final de este período. Después siguieron Heb y las pastorales, probablemente en el orden siguiente: 1 Tim, Tit, 2 Tim.

g **La forma** de las epístolas es como la de las cartas profanas de la época, que suelen comprender un párrafo introductorio con el nombre del autor, el nombre del destinatario y un saludo (χαίρειν «salud»); sólo Heb carece de esta introducción. Sigue después la parte central de la carta, donde se contiene el mensaje principal, y concluye con un párrafo de despedida (ἔρρωσθε) y los encargos para los amigos. Pero San Pablo no cierra sus epístolas con la fecha, como ocurre en muchas cartas de los papiros. Dos breves ejemplos de esta forma ordinaria los tenemos en Act 15, 23-29; 23, 26-30. Pablo, por otra parte, sustituye la fórmula pagana «salud» por χάρις καὶ εἰρήνη, «gracia y paz» (1 y 2 Tim añaden ἔλεος, «misericordia») y, en la conclusión, el «adiós» pagano por fórmulas tales como: «la gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros». En la mayor parte de sus cartas la parte principal está dividida en dos secciones, la primera que trata de algún punto dogmático o de sus relaciones con la iglesia en cuestión, y la segunda que trata de las dificultades especiales propuestas y su solución.

h **Método de composición** – Como regla general, San Pablo, dictando sus cartas, seguía la costumbre de la clase rica y culta. En Rom 16, 22, por ejemplo, el amanuense añade por su cuenta un saludo y revela su nombre, Tercio. Un estudio de 1 Cor 16, 21; 2 Tes 3, 17; Col 4, 18, muestra que él deseaba añadir una sentencia o dos de su propio puño y letra al final de la epístola dictada, como señal de afecto especial y como signo de que era suya. En ocasiones él mismo escribía la epís-

tola entera, como en el caso de Flm (cf. 19). Se ha calculado que el dictado de 1 Tes le llevaría cerca de dos horas, y el de Rom, más de once (de donde cabe calcular una prorrata para las demás epístolas), y, como le sería imposible estar dictando durante tan largo tiempo sin sufrir muchísimas interrupciones, no han faltado quienes se han esforzado en descubrir, mediante cuidadoso análisis, los pasajes donde las pausas o las interrupcipnes tuvieron lugar (cf. E. STANGE, *Diktierpausen in den Paulusbriefen*, ZNTW 18 [1917] 109-17). Muy bien ha dicho J. H. MOULTON: «La costumbre de dictar de San Pablo, junto con el carácter ocasional de sus epístolas, hacen que sus escritos se confundan prácticamente con su lenguaje hablado» *(Peake's Commentary* 592). La escuela alemana del «sano análisis» ha llevado demasiado lejos este proceso, al tratar de distinguir las partes dictadas por el mismo San Pablo y las exclamaciones y añadidos conjeturalmente atribuibles a compañeros suyos, tales como Silas y Timoteo. Tales investigaciones, cuando menos, han servido para demostrar lo útil que resulta leer en alta voz las epístolas para entenderlas mejor. El tiempo empleado en su composición debería variar mucho en cada caso; mientras Rom ocuparía por un considerable período los momentos de ocio del apóstol, Gál tiene todas las señales de ser un escrito redactado de prisa, como si hubiera sido despachado en una sola sesión. **661h**

¿Qué otras ayudas tuvo San Pablo para la composición de las Epístolas? Es más que probable que, según la costumbre de la época, conservaría una copia de cada epístola en un libro epistolar especial y lo utilizaría como referencia en la composición de epístolas posteriores. Esto permite explicar ciertas semejanzas de ideas, e incluso de expresión, que encontramos, por ejemplo, entre Gál y Rom; cf. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 4, 200. Citas expresas o literales del AT (LXX) aparecen casi únicamente en Rom, 1 y 2 Cor y Gál, y la libertad con que cita, adapta y combina textos de los LXX sugiere que ordinariamente citaba de memoria. En las demás epístolas, las citas suelen ser implícitas; cuando no se trata de alusiones tácitas. Son raras las menciones del texto hebreo; cf. PRAT, o.c. I, nota B. Por otra parte, según VACCARI *(Institutiones Biblicae*, p. 163), Heb sigue a los LXX, mientras que las otras trece Epístolas «ad textum hebraicum respiciunt et sensum liberius reddunt». **i**

¿Llevaba San Pablo consigo rollos o códices de los LXX? No se ha demostrado todavía la existencia de códices en el siglo I, sin embargo bien pudo él disponer de un arca de viaje donde llevar los rollos de los LXX. En todo caso pudo tener acceso a las copias en las sinagogas de ciudades tan importantes como Éfeso y Corinto. Según mi opinión, San Pablo poseería además una copia en griego del Evangelio de San Mateo, que habría utilizado en la composición de 1 y 2 Tes; cf. Bi 19 (1938) 19-42; B. C. BUTLER, *St. Paul's Knowledge and Use of St. Matthew*, DR (1948) 367 ss. **j**

Materiales y métodos de escribir — Parece probable que los secretarios a quienes San Pablo y demás apóstoles dictaban sus cartas usasen un cálamo para escribir, según costumbre grecorromana. El cálamo estaba cortado en la misma forma que la pluma de ave de tiempos posteriores, **662a**

662a y se empapaba en tinta fabricada con hollín o carbón vegetal mezclado con goma que se diluía en agua cuando debía emplearse. Se escribía ordinariamente en papiros, y cuando se trataba de escritos que querían conservarse se prefería el cuero, ya que el papiro era material por naturaleza menos resistente. El *papiro* estaba hecho de la medula fibrosa de una planta acuática que crecía a orillas del Nilo (aunque actualmente ya no se encuentra en Egipto). Humedecidas con agua del Nilo y pegadas a presión mediante gelatina, se unían fuertemente entre sí tenues películas fibrosas cruzadas en sentido horizontal y vertical, extraídas de la medula de la planta, y las hojas de papiro así obtenidas se pulían después y limpiaban. El anverso tenía la superficie formada por las fibras horizontales, y el reverso por las verticales: el primero era el que se usaba principalmente en la escritura, si bien algunos papiros se escribían por ambas caras (cf. Ez 2, 9). Las hojas de papiro se pegaban lateralmente para formar un rollo o *volumen*, cuyas dimensiones, por término medio, eran de 10×0,25 m; cf. § 21*g*, *i*.

b Al principio de cada rollo se dejaba ordinariamente una columna en blanco para facilitar su uso y manejo. La escritura se disponía en columnas de cinco a siete centímetros en caso de obras literarias. Las cartas, cuando eran breves, se escribían en una sola hoja, muy semejante a las cartas de hoy día, si se exceptúa la ausencia de dirección. No se separaban las palabras unas de otras, y la puntuación era escasa; los párrafos eran pocos; no existían letras mayúsculas ni acentos, y había muy pocas pausas. Existía y se practicaba la taquigrafía, aunque no hay pruebas para demostrar que se emplease en los escritos del NT (cf. art. *Tachygraphy*, en *Oxford Classical Dictionary*, 1948). Adviértase además, que mientras el rollo parece haber sido la forma universalmente adoptada para los libros profanos hasta el siglo IV, el códice (o libro constituído por pliegos cosidos entre sí), como en nuestra época moderna) parece haber predominado para los escritos del NT a partir del siglo II, probablemente porque bajo esta forma resultaba más fácil localizar los pasajes requeridos en el culto litúrgico.

La vitela, material muy consistente para escribir, que se obtenía de la piel de ternero, cordero y cabrito, no se empleaba en los tiempos del NT y sólo empezó a usarse en el siglo IV.

Los judíos no disponían de un correo organizado como en nuestros tiempos, y entre los romanos el correo era privilegio exclusivo de los emperadores y sus funcionarios. Las personas particulares, como San Pablo, que escribían cartas tenían que confiarlas a mensajeros especialmente encargados de tal misión o bien a viajeros amigos que quisieran aceptar el encargo.

c **Estilo y lenguaje** — Los críticos alemanes, como Deissmann, han dedicado mucho tiempo a discutir la cuestión de si las epístolas de San Pablo son verdaderamente cartas privadas, e.d., no dirigidas al público en general, sino escritas como respuesta a determinados mensajes o como solución a algunos problemas particulares, y especialmente dirigidas para resolver las necesidades de una persona determinada o de un grupo, o si, por el contrario, deben considerarse más bien como producto literario, que adopta la forma epistolar como ve-

hículo más adecuado para la transmisión de la nueva doctrina a la naciente comunidad cristiana en pleno período de constitución y de lucha. Aunque DEISSMANN, o.c., p. 232, concluye que son «auténticas cartas no literarias», podemos de hecho considerarlas como un documento único, en cuanto comparten ambas características, si bien en diverso grado, según los casos. En efecto, por una parte son escritos muy íntimos, que revelan el ardiente afecto y amor del Apóstol hacia sus convertidos, y por otra, son sumamente prácticos en las respuestas dadas a las demandas de auxilio, consejo y consuelo ante los apuros y dificultades de la vida. Resulta además evidente que San Pablo quería se leyesen a toda la iglesia, 1 Tes 5, 27, y hasta que se comunicaran a otras iglesias, Col 4, 16. Por esta razón, sin duda, incluye en ellas un número tan grande de instrucciones doctrinales y argumentación teológica cuidadosamente elaborada; cf. A. STEINMANN, *Der hl. Paulus und seine Briefe*, en *Die Briefe an die Thessaloniker*, Bonn 1935. Pero es también muy importante advertir que él no nos ofrece, sino que *presupone* conocidas, las doctrinas fundamentales, p.e., en Fil, la divinidad de Cristo se menciona de un modo accidental, como algo ya conocido por el lector y sólo para subrayar una lección de humildad; cf. además sus alusiones a las enseñanzas orales que él había dado ya a sus lectores, 1 Cor 11, 2; 2 Tes 2, 15; 3, 6; 1 Cor 11, 23; 15, 3, etc. **662c**

San Pablo escribió todas sus Epístolas en correcto griego coetáneo (llamado *koiné* o dialecto común), del que poseía un dominio perfecto, cf. § 21*a*. Su famosa alusión a sí mismo en 2 Cor 11, 6, en que se describe como «rudo en el lenguaje» (*ἰδιώτην τῷ λόγῳ*), significa solamente que él no se preocupó de dar a sus escritos aquella elegancia ática que tanto gustaba a los críticos corintios. De hecho su lengua y estilo se encuentra entre el griego literario y el lenguaje coloquial común de la época. Él fué el primero en adaptar el griego a las doctrinas sublimes de la religión cristiana; B. E. ALLO, RSPT 23 (1934) 29-39. Precisamente porque su modo de escribir es idéntico a su modo de hablar, encontraremos frecuentemente en sus epístolas esa construcción libre, propia de la conversación ordinaria que hallamos aun en los hombres más cultos. Por tanto, no hay razón para sorprenderse si algunos escrupulosos gramáticos encuentran lo que pudiera llamarse faltas de estilo, p.e., semitismos (uso del abstracto por el concreto, de substantivos por adjetivos), transposición de palabras (p.e., Gál 3, 19) anacolutos (p.e., 1 Tes 1, 8), serie de palabras para ilustrar lo que quiere decir (p.e., Rom 1, 29 s), preguntas retóricas, incisos, paréntesis y digresiones (p.e., Rom 5, 12-13; Gál 2, 3-6). Bien podemos convenir, con 2 Pe 3, 16, que en San Pablo «hay ciertas cosas difíciles de entender» aun para sus contemporáneos, quienes estaban en mejor posición que nosotros para adivinar su sentido. Pero tampoco hay que exagerar su obscuridad, y aunque persistan dudas de interpretación en algunos casos esporádicos, las líneas grandiosas de la teología paulina son indiscutiblemente claras; cf. PRAT, o.c., *passim*. **d**

Fuentes de su doctrina — Bástenos saber que no existe contradicción entre su doctrina y la de los evangelistas y San Pedro. San Pablo, instrumento escogido por la divina Providencia en la expansión inicial **e**

662e del Evangelio, construyó la vasta síntesis de la teología cristiana mediante el poder de su gran entendimiento iluminado por la gracia y formado en las escuelas de teología rabínica. Los elementos de esta síntesis estaban tomados de: *(a)* la revelación directa de Cristo; cf. Gál 1, 15 s; 1 Tes 4, 15; este elemento, sin embargo, no ha de exagerarse demasiado, ya que sus conocimientos de la mayoría de los hechos referentes a la vida y enseñanzas de Cristo los había recibido por medios naturales; *(b)* la enseñanza y conversación con los apóstoles y discípulos; cf. 1 Cor 11, 23; 15, 3 s; *(c)* su estudio y meditación sobre el AT a la luz de los hechos conocidos acerca de Cristo y de la revelación especial y personal que él había recibido; *(d)* la corriente principal de teología judía, en la que tan cuidadosamente había sido educado por Gamaliel. La opinión, hace años tan extendida, de que su pensamiento había sido influído y formado por el sincretismo helenístico ha sido ya ampliamente abandonada; cf. E. JACQUIER, DAFC IV, 964-1013; PRAT, art. *Paul et Paulinisme*, DAFC. Aunque él poseyera cierto conocimiento de las religiones paganas de los misterios y emplease como términos técnicos con significado personal propio algunas de las palabras que aquéllas utilizaban (p.e., *γνῶσις*, *μυστήριον*, *φωτίζειν*), su aversión, tan perfectamente judía, a toda contaminación pagana le haría rechazar con horror la idea de copiar doctrinas o ritos paganos. Además, él da por supuesto que las comunidades cristianas no fundadas por él comparten su misma fe y sus doctrinas características, tales como la de los efectos místicos del bautismo, Rom 1, 12; 6, 3. Dice expresamente que él predica las mismas verdades que los demás apóstoles, 1 Cor 15, 11; y que ellos no hallaron nada que reprender en sus doctrinas, Gál 2, 6.

LAS EPÍSTOLAS CATÓLICAS

f La palabra «católicas» puede significar «canónicas» o «dirigidas universalmente» a la comunidad y no a una persona o iglesia particular (con la sola excepción de 2 y 3 Jn), pero más probablemente significa las epístolas «aceptadas por la Iglesia católica». El término se aplicó también alguna vez a las epístolas genuinas de San Pablo, aunque se estimó más apropiado reservarlo para designar las epístolas no paulinas recibidas por la Iglesia católica. El vocablo, que aparece por primera vez en una parte mutilada del Canon de Muratori refiriéndose a Jds y 1 Jn, se encuentra aplicado a las siete, por primera vez, en Eusebio, HE II, 23, 24 s.

Su orden en el Canon — En los códices y catálogos más antiguos, estas siete epístolas se encuentran siempre juntas, y algunas veces forman un códice separado, a continuación de los Hechos. Pero en occidente, como regla general, se las colocaba detrás del *Corpus Paulinum*. Respecto del orden de estas epístolas entre sí, se adopta el establecido por los griegos en el siglo IV, basado probablemente en Gál 2, 9, aunque durante algún tiempo fuese más común en occidente el orden adoptado por el concilio de Trento, que las cataloga

según su importancia o dignidad apostólica, a saber, Pedro, Juan, **662f**
Santiago y Judas.

El orden cronológico pudiera haber sido Santiago, 1 Pedro, Judas, 2 Pedro, 1, 2, 3 Juan.

La autenticidad de estas Epístolas es poco discutida en nuestros tiempos, si se exceptúa 2 Pedro (q. v.).

LA VIDA DE SAN PABLO

Por D. J. O'Herlihy

663a **Bibliografía** — San Juan Crisóstomo, *De laudibus S. Pauli*, ed. Montfaucon 2, 562-618; Boudou, *Les Actes des Apôtres*, París 1923; Camerlynck-Van der Heeren, *Commentarius in Actus Apostolorum*, Brujas 1923; Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, París 1926; Lusseau-Collomb, *Manuel d'Études Bibliques* v, París 1938-41; Amiot, *L'Enseignement de Saint Paul*, París 1938; Bläser, *Das Gesetz bei Paulus*, Munster 1941; *Conybeare-Howson, *The Life and Epistles of Saint Paul*, 1862; *Deissmann, *Paulus, eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tubinga 1925; *Foakes-Jackson, *The Life of St Paul*, 1927; Fouard, *Saint Paul, ses missions*, París 1894[2]; el mismo, *Saint Paul, ses dernières années*, París 1897; Holzner, *Paulus, sein Leben und seine Briefe*, Friburgo de Brisgovia 1953[23] (trad. esp., *San Pablo, heraldo de Cristo*, Barcelona 1956[4]); el mismo, *El mundo de San Pablo (Visiones sobre el mundo interior y exterior del Apóstol)*, Madrid 1951; Lattey, *Paul*, 1938; Maritain, *Saint Paul*, 1942; *Morton, *In the Steps of Saint Paul*, 1936; Murillo, *Paulus et Pauli Scripta*, Roma 1926; Pieper, *Paulus, seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit*, Munster 1929; F. Prat, S. I., *La Théologie de Saint Paul*, i (París 1920[8]) y ii (París 1925[10]); trad. esp., *Teología de San Pablo*, 2 vols., México 1947; trad. ingl., i (1933[2]) y ii (1927); J. Bover, *Teología de San Pablo*, Madrid 1946; *Ramsay, *The Cities of St Paul, their influence on his life and thought*, 1907; *Ramsay, *St Paul the Traveller and the Roman Citizen*, 1908; Ricciotti, *Paolo Apóstolo*, Roma 1948 (trad. esp., *San Pablo Apóstol, biografía*, Madrid 1950); *Schonfield, *The Jew of Tarsus*, 1946; Tricot, *St Paul, the Apostle of the Gentiles*, 1930; Vosté, *Studia Paulina*, Roma 1928; WV, *The Acts of the Apostles: St Paul's Epistles to the Churches*, 1939; *Hastings, *Dictionary of the Bible;* Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible;* Bover, *De mystica unione «in Christo Iesu» secundum B. Paulum*, Bi i (1920) 309-26; Vitti, *L'Eloquenza di S. Paulo colta al vivo da S. Luca negli Atti 22*, 159-97; Allo, *La Portée de la Collecte pour Jérusalem dans les plans de Saint Paul*, RB 45, 529-37; Benoît, *La Loi et la Croix d'après Saint Paul*, RB 47, 481-509; Bover, *El Cuerpo Místico de Cristo en San Pablo*, Est Bib 2 (1943) 249-277, 449-473; el mismo, *La justificación en San Pablo*, Est Bib 4 (1945) 297-325; T. Orbiso, *Los motivos de la esperanza cristiana según San Pablo*, Est Bib 4 (1945) 61-84, 197-210; el mismo, *La Eucaristía en San Pablo*, ibid. 171-213; Bover, *Los carismas espirituales en San Pablo*, Est Bib 9 (1950) 295-328; A. Colunga, *La teología mística en San Pablo*, CT xliii (1930) 289; J. M. González Ruiz, *Dimensiones cósmicas de la soteriología paulina*, «XIV Semana Bíblica Española» 79-102, Madrid 1954.

b **Nacimiento y educación** — San Pablo nació en la ciudad de Tarso al comienzo de la era cristiana. Tarso era la capital de Cilicia, territorio griego en cuanto a la lengua, y romano por gracia y favor del César. Se distinguía por su importancia comercial, no menos que por su producción literaria. Era la ciudad sobre cuyas monedas el orgullo cívico había estampado «la primera, la más bella y la mejor»,

y por lo tanto no era «una ciudad mezquina». Como casi todos los centros mercantiles del mundo grecorromano, tenía su colonia judía, y el futuro apóstol nació en ella. Parece ser que se le impusieron dos nombres en su nacimiento: Saulo, según el hombre más famoso de su tribu, y Pablo en prenda de la ciudadanía romana que había heredado. Para un provincial, dicha ciudadanía era realmente un gran privilegio, que a veces se confería como premio por el abnegado servicio a la causa romana y a veces se compraba a gran precio. Como todo nacido en el seno de una familia estrictamente judía, la primera formación de Saulo fué conforme a las normas tradicionales, y no es verosímil que asistiera a los liceos, que era el grado preparatorio para ingresar en la universidad de Tarso. No podría sin embargo evitar la fuerte influencia de una ciudad próspera y pagana. Los teatros y los templos abundaban fuera del barrio habitado por su raza; en sus escritos encontraremos citas de obras conocidas; y sus imágenes tomadas del comercio, el deporte y la milicia quizás tengan su origen en recuerdos de infancia. Junto con los dos nombres, poseyó dos idiomas desde su juventud; el arameo, que era el lenguaje familiar del judío estricto en países asiáticos, y el griego, que era el lenguaje de la sinagoga en el mundo mediterráneo. Muy pronto llegaría a familiarizarse también con el hebreo. **663b**

A fin de graduarse como maestro de la ley en la judería de la ciudad natal, fué enviado a Jerusalén para completar sus estudios. Posiblemente vivieran en la ciudad santa algunos miembros de su familia, ya que allí, en época posterior, un hijo de su hermana le salvó la vida. Estaban entonces en boga las escuelas de Hillel y Šammay, dos rabinos del tiempo de Herodes, y Saulo se alistó en la del primero bajo la dirección de Gamaliel I. Tuvo la gran fortuna de haber tenido como maestro a un rabino a quien la Mišná alaba y de cuya reputación San Lucas conserva un eco, Act 5, 34. Mientras en las escuelas se prestaba generalmente más atención a las sentencias de los hombres que a la palabra de Dios, Saulo, a los pies de Gamaliel, adquirió un incomparable conocimiento de la ciencia hebrea y se asimiló los métodos peculiarmente judíos de argumentación, que tanto le servirían más adelante para presentar a sus compatriotas el mensaje cristiano. Y además del caudal de conocimientos, conservaría del hogar del fariseísmo un celo ardiente por la integridad de doctrina y tradición y por la observancia rigurosa de la ley mosaica, «según la justicia que está en la ley, viviendo sin tacha», Fil 3, 6*b*. Parece que abandonó Jerusalén antes de que el Bautista inaugurase el movimiento que Jesús hizo suyo y acabó dominando. Los años de la procuración de Pilato son obscuros en la vida de Pablo. De indicaciones esparcidas en sus escritos puede colegirse que dedicó su adolescencia a la adquisición de un conocimiento más completo de la ley y a avanzar más y más por el sendero que su maestro le había trazado en Jerusalén. Su celo encontraría un desahogo en la escuela aneja a la sinagoga local y quizás fuese consultado como un experto en la ley por el sanedrín de Tarso, del cual no podía ser todavía un miembro por razón de su edad. **c**

Según el consejo del Talmud: «¿A quién se asemeja el que tiene en sus manos un negocio? — Es como viña cercada», Saulo se había **d**

663d iniciado en la ocupación de su padre, el arte local de hacer tiendas y mantos de tela cilicia, y toda su vida siguió siendo un artesano. De esta manera se sustentaba a sí mismo, incluso cuando estuvo activamente dedicado a la predicación del Evangelio (1 Cor 9, 12*b*). Hasta es posible que quisiera realzar en su propia persona la dignidad del trabajo manual, frente a la tendencia de la sociedad romana que lo reservaba para los esclavos. Nunca se casó (1 Cor 7, 7). Nada sabemos acerca de su apariencia personal, excepto lo que refiere el escrito apócrifo conocido bajo la denominación de *Actos de Pablo y Tecla:* «Un hombre bajo de estatura, pelo escaso en la cabeza, torcido de piernas, buena complexión corporal, cejas cerradas y nariz algo aguileña, lleno de gracia, que a veces parecía un hombre y a veces tenía la faz de un ángel». Muchos autores creen descubrir en los escritos de San Pablo y en lo que San Lucas refiere acerca de él, indicaciones que sugieren que San Pablo era corto de vista o padecía alguna enfermedad de los ojos. El «aguijón de la carne», de 2 Cor 12, 7, sugiere cierta especie de enfermedad física, difícil de precisar. Según los padres latinos se trataría de una especie de jaqueca; los autores modernos, en cambio, sugieren la epilepsia o la malaria. Fuese la enfermedad que fuese, importa añadir que su magna empresa fué realizada, no sobre la base de una salud y robustez corporales, sino a pesar de unos achaques que le causaban no pocas incomodidades.

664a **Conversión** — Mientras a Pablo se le pasaba el tiempo en Tarso, grandes acontecimientos históricos tenían lugar en Palestina. El tan esperado Mesías había venido ya, había predicado durante algún tiempo, y había sido rechazado por los suyos. Sus discípulos, desanimados por la muerte de su maestro, se vieron de nuevo confortados por su reaparición y fueron transformados por la efusión del Espíritu Santo. Ellos sabían que los judíos habían cometido un trágico error al rechazar al Mesías, y se entregaron a la empresa de convertir a Israel para su Señor y salvador, y a reparar este error. Pero los dirigentes judíos no estaban dispuestos a aceptar los consejos e instrucciones de unos pescadores galileos, y por otra parte se sentían alarmados ante el éxito creciente del nuevo Evangelio. La predicación de un joven diácono selló su propósito de oponerse a semejante progreso. Adviértase que entre los judíos que discutían con Esteban había algunos de la sinagoga de Cilicia; Saulo pudo estar entre ellos, y quizás apoyara la campaña que culminó en el proceso de Esteban.

b El discurso de Esteban en esta ocasión está tomado de los mismos escritos que sus acusadores le echaban en cara para desacreditarle, y es único entre los discursos de los primeros capítulos de los Hechos: Rechaza toda conciliación y acusa a Israel sin reservas: «Duros de cerviz e incircuncisos de corazón y de oídos, vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo. Como vuestros padres, así también vosotros» (Act 7, 51). Su muerte, ya sea resultado de la sentencia dada por el sanedrín sin competencia para ello, ya un acto de violencia de la plebe para prevenir el cual los jefes nada hicieron, fué la señal para una violenta persecución que dió como resultado la dispersión de la Iglesia naciente y que duró hasta que el sucesor de Pilato fué investido de modo seguro en su cargo. Saulo guardaba las ropas de aquellos

que apedreaban a Esteban, y «aprobaba su muerte» (Act 7, 59). Al desencadenarse la persecución contra los cristianos, Pablo se erigió en gran inquisidor, irrumpiendo en las sinagogas e invadiendo los santuarios de la vida familiar con el siniestro propósito de extirpar la nueva religión. **664b**

Y no se contentaba con una extirpación local: quiso llegar hasta Damasco, donde, según se creía, algunos cristianos habían huído para escapar del furor que reinaba en Jerusalén. Provisto de cartas credenciales del sumo sacerdote y de una escolta, se dirigió apresuradamente hacia el norte, y fué súbitamente derribado por un milagro, en pleno frenesí, y se convirtió a la misma fe que él perseguía. San Lucas considera este hecho como de capital importancia en la vida de San Pablo; por eso lo refiere tres veces, una con sus propias palabras (9, 1-19) y otras dos con las de San Pablo (22, 3-21; 26, 9-19). Con excesiva frecuencia los críticos han examinado estos pasajes paralelos llevados de una capciosa intención. De hecho, las diferencias que se advierten en ellos son simplemente circunstanciales y, lejos de levantar cualquier duda acerca de San Lucas, son más bien índice de su veracidad, ya que un escritor sospechoso habría tenido sumo cuidado en hacerlas desaparecer. **c**

El carácter sobrenatural de la conversión del Apóstol está fuera de toda duda razonable. Así lo prueban, en efecto, los diversos detalles y afirmaciones históricas de los Hechos, como también el mismo testimonio de San Pablo y de la tradición de la Iglesia. Los críticos racionalistas, enemigos declarados de lo sobrenatural, se ven obligados a buscar una explicación del episodio en armonía con sus ideas preconcebidas, y muchos de ellos adoptan la opinión de Renan, según la cual Pablo habría reconocido simplemente que Jesús era el Hijo de Dios. Otros, con un poco más de reverencia, pero no más razonablemente, creen que Saulo, bajo el impulso de la emoción, imaginó ver a aquel a quien los cristianos creían resucitado de entre los muertos. Ni San Pablo ni su biógrafo, sin embargo, registran nada que indique semejante estado emocional. Saulo era «ignorante en su incredulidad» (1 Tim 1, 13) y estaba firmemente convencido de que tenía que hacer muchas cosas contra Jesús (Act 26, 9). Ananías dice claramente que Jesús se apareció a Saulo en el camino (Act 9, 17) y Bernabé dice a los apóstoles cómo Saulo vió a Cristo, y cómo el Señor le habló (Act 9, 27). El mismo Saulo está cierto de haber visto a Cristo y hace de ello un argumento para probar que él era apóstol (1 Cor 9, 1) tanto como Pedro, Santiago o cualquier otro de los doce (1 Cor 15, 8). **d**

Si Cristo no se apareció realmente a Saulo en el camino hacia Damasco, éste, al decir que le vió, o quiso engañar o se engañó a sí mismo. Nadie sugiere que fuese deliberadamente mentiroso, y que estuviera engañado queda excluído por las afirmaciones de los Hechos, así como por la fuerza y consistencia de su carrera después de su conversión. Sería raro e ilusorio creer que una patraña fuera suficiente para crear y conservar la vida del apóstol de los gentiles. Mucho se ha escrito sobre la preparación psicológica del apóstol, como si él hubiera quedado impresionado desde hacía mucho tiempo por la belleza del cristianismo, y afectado después por el heroísmo de Esteban. Cualquiera **e**

664e que fuese la influencia de la oración de Esteban —«Si Stephanus non orasset, Ecclesia Paulum non habuisset»— es difícil dar gran importancia a esta preparación psicológica a la vista del testimonio concorde de los Hechos y de las Epístolas, que presentan su conversión como algo súbito, asombroso e imprevisto.

f En la ciudad de Damasco, adonde había sido llevado por sus compañeros, Saulo recibió una misión que cumplir: él había sido designado para llevar el nombre de Jesús «a los gentiles, a los reyes y a los hijos de Israel». Desde este momento entendió que el nombre de Jesús era el único nombre salvador. El celoso campeón de la ley vió, como en un relámpago, su completa ineficacia en cuanto instrumento de salvación y comprendió que la salvación del hombre depende sólo de la fe en Jesucristo, que había sido crucificado en nombre de la ley. Es interesante observar que las palabras que él oyó en el camino de Damasco —«Yo soy Jesús a quien tú persigues» (Act 26, 15)— encierran la doctrina que él hizo peculiarmente suya, a saber, que los fieles constituyen un cuerpo cuya cabeza es Cristo, que continúa en el tiempo la obra de la redención.

g Una vez recuperado de la prueba en la casa de Judas y después de haber sido bautizado por Ananías, se retiró durante algún tiempo a Arabia (Gál 1, 17). De vuelta a Damasco predicó la filiación divina y el carácter mesiánico de Jesús, en las sinagogas. Los judíos se resistían a ser instruídos por un renegado y, en un intento por asesinarle, buscaron ayuda en los soldados del etnarca Aretas. Entonces los discípulos le descolgaron en un cesto por una ventana de la muralla. Marchó a Jerusalén para entrevistarse con Pedro y le fué muy difícil vencer la desconfianza que despertaba en algunos cristianos. Pero José Bernabé, «un hombre bueno», respondió por él ante los apóstoles, y quince días de permanencia junto al jefe de ellos sirvieron para demostrar claramente que Saulo estaba también entre los profetas. Una visión, que tuvo en el templo, le iluminó más aún respecto a su futura carrera y a continuación salió para Tarso. El período de tiempo que se le impuso entre su conversión y su convocación oficial para ser heraldo del Evangelio le dió una visión amplia de los caminos de la providencia por una parte, y por otra de las obras de la gracia en el corazón humano, siendo todo ello una preparación conveniente para su misión de predicar a un mundo que ignoraba la providencia y se había hecho insensible a las inspiraciones divinas.

h Los comienzos del apostolado entre los paganos son interesantísimos. Ya San Pedro había dado debidamente los primeros pasos en esta dirección, al recibir en el seno de la Iglesia al centurión Cornelio, pero esto fué tan duro de sobrellevar para los judeocristianos que él tuvo que justificar su proceder cuando volvió a Jerusalén. En Antioquía del Orontes, una de las principales ciudades del mundo grecorromano, los cristianos refugiados empezaron también a dirigirse a los gentiles, sin estar autorizados para ello, y con bastante éxito. Bernabé fué enviado desde la Iglesia madre para alentar los comienzos de una comunidad predominantemente gentil, y al persuadirse con satisfacción de que existía allí un amplio campo de apostolado, se aseguró los servicios de Saulo, con quien él había trabado amistad algunos años

antes y cuyo destino no era para él desconocido. Con el esfuerzo combinado de ambos empezó a difundirse la palabra del Señor y aumentar el número de discípulos lo suficiente para atraer la atención del público. Entonces empezaron a ser llamados «cristianos». Quizás fuese en este tiempo, durante un viaje a Jerusalén, cuando Saulo recibió las visiones y revelaciones a que él se refiere en 2 Cor 12, 1-4. Pero su base de operaciones había de ser Antioquía y hacia allí se embarcó, inspirado por el Espíritu Santo, en su primer viaje misionero. **664b**

Primer viaje misionero — El itinerario fué por Chipre (patria de Bernabé), Perge, en Panfilia, y las ciudades gálatas de Antioquía, Iconio, Listra y Derbe. Debe hacerse notar que, durante esta expedición, la dirección hasta ahora ostentada por Bernabé pasó a manos de Pablo, nombre que desde ahora empieza a emplear su biógrafo. Según San Jerónimo, el cambio de nombre sería en conmemoración de la victoria sobre Sergio Pablo, así como Escipión recibió el nombre de Africano por su conquista de África. El fracaso de la aceptación del Evangelio entre los judíos fué algo que Pablo empezó a experimentar en la primera fase de esta empresa misionera: «A vosotros os habíamos de predicar primero la palabra de Dios, mas puesto que la rechazáis y os juzgáis indignos de la vida eterna, nos volveremos a los gentiles» (Act 13, 46). A pesar de la oposición, su predicación no fué infructuosa, porque Dios estaba a su lado y daba testimonio de la verdad de la palabra que proclamaba su gracia, mediante los milagros. Volvieron a visitar las comunidades que habían fundado, y consolidaban su obra nombrando sacerdotes para cada Iglesia. **665a**

La circuncisión y demás observancias mosaicas — El aplauso con que en Antioquía fué recibido el retorno de los delegados, duró poco, porque «algunos venidos de Judea dijeron a los hermanos: si no os circuncidáis, conforme a la ley de Moisés, no podéis ser salvos» (Act 15, 1). Es difícil establecer en términos precisos las facetas del problema que ahora embarazaba a Pablo, y que continuaría durante una década (véase com. a Gál, § 893*c-f*) perturbando la paz de las iglesias. Había fundado iglesias en el sur del Asia Menor sobre la base de la absoluta igualdad entre judíos y gentiles, ya que para ser miembro de la Iglesia cristiana bastaban la fe y el bautismo. Otros —denominados «judaizantes»— creían que semejante asociación no era suficiente y que, para hacerse partícipes de todos los privilegios que la condición de cristiano llevaba consigo, junto con el bautismo era necesaria la circuncisión. Este punto de vista es posible que fuese corriente en Palestina: el Evangelio palestinense —o sea el de San Mateo— representa a Jesús perfeccionando la ley, y no derogándola (5, 17). El mismo Jesús fué circuncidado y la Iglesia de Jerusalén, bajo la dirección del piadoso Santiago, a pesar de la persecución, no había perdido la esperanza de ganar a los judíos para el cristianismo, bajo la única condición de que aceptasen a Jesús como Mesías. «Una cosa era admitir a un pequeño grupo de gentiles dentro de la Iglesia, sin circuncisión, como consecuencia de una manifiesta intervención especial de Dios, y otra muy diferente permitir la entrada de grandes multitudes de todo el mundo bajo la sola condición de la fe» (WV 2, 218). **b**

665c Para Pablo era una cuestión de política así como de principio. Aceptar lo que reclamaban los judíos era hacer fracasar su misión entre los gentiles y significaría renunciar a la esperanza de ganarlos para Cristo. Pero, sobre todo, la tesis de los judaizantes atacaba por su misma base la raíz misma del Evangelio, al implicar la negación del mérito intrínseco de la cruz. Establecer prerrogativas nacionales o raciales dentro de la Iglesia era un ultraje a su convicción de que Cristo había muerto por todos sin distinción. Y a la luz de su experiencia íntima, antes y después de su conversión, llegó a convencerse de que una religión cuyo único móvil fuese la ley no lograría nunca llevar hombres hacia Dios.

d A fin de evitar motivos de inquietud pareció conveniente ir a Jerusalén para consultar con la Iglesia madre. Pablo y Bernabé representaban la comunidad antioquena que propugnaba la liberación de la ley (sobre la mutua relación de las visitas mencionadas en Act 11 y 15, y Gál 2, § 895*c*, cf. com. a Gál). En la ciudad santa los apóstoles reconocieron a Pablo como verdadero apóstol y aprobaron su método de predicar a los gentiles.

e En una asamblea oficial, San Pedro tomó la iniciativa, hablando en favor de la libertad de los gentiles: «¿Por qué tentáis a Dios queriendo imponer sobre el cuello de los discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros fuimos capaces de soportar?» (Act 15, 10). Santiago, el supuesto abogado del partido judaizante, le apoyó buscando una confirmación de ese proceder en el AT. Sin embargo, creyó prudente añadir algunas prohibiciones a fin de respetar los sentimientos de los judíos en las comunidades mixtas. Bajo estos principios, tal como se manifiesta en el rescripto enviado a las iglesias, se llegó a un acuerdo y las recomendaciones de Pablo y Bernabé, junto con la repudiación de sus oponentes, probaban que la victoria había sido suya. La elección de Judas y Silas como portadores del decreto apostólico puede haber confirmado todo esto, porque Pablo encontró en Silas un espíritu tan bondadoso que lo eligió, en lugar de Bernabé, como principal compañero en la segunda expedición misionera.

f **Segundo viaje misionero** — Atravesaron Siria, Cilicia y las ciudades gálatas evangelizadas en el primer viaje. No pudiendo predicar en el Asia proconsular, se dirigieron hacia el norte, hacia las fronteras de Bitinia. Tampoco se les permitió entrar en este distrito, por lo cual se encaminaron de nuevo hacia el oeste, bordeando Misia y llegando por la costa hasta Tróade, donde una visión divina les llamó hacia Macedonia. En este punto de la narración de los Hechos, por primera vez se emplea el plural «nosotros», lo que indica que San Lucas formaba ya parte de la expedición; Timoteo se les había unido ya en Listra. Entraron en Europa por Neápolis, término de la bien conocida *vía Egnatia*, y se encaminaron hacia Filipos, la ciudad más notable en esta parte de Macedonia. Tres fases tuvo allí el ministerio: 1) predicación en la orilla del río con la conversión de Lidia; 2) expulsión de un espíritu adivinatorio de una muchacha esclava, seguida de la flagelación y encarcelamiento de los predicadores; 3) conversión del carcelero. Un dato de importancia en esta misión en Filipos es que San Pablo, en una colonia romana, insiste por primera vez y de un modo enfático

en que él es ciudadano romano. Los convertidos que San Lucas menciona específicamente pertenecían a diferentes clases sociales y tenían diversa educación religiosa, con lo cual se ilustraba la máxima paulina de que en Cristo no hay ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer. Y la consecuencia de su conversión es símbolo de la extensión y progreso del Evangelio fuera de Palestina, a través de las juderías de la diáspora hasta el mundo griego y la misma Roma, centro del mundo civilizado. **665f**

Pablo y Silas caminaron hacia el oeste por la carretera principal **g**
que conduce a Tesalónica, capital de Macedonia, donde predicaron por algún tiempo y con cierto éxito entre los paganos. Pero la hostilidad de los judíos les obligó a huir a Berea, y encontramos durante breve tiempo a Pablo en Atenas —triste y solo— antes de hacer de Corinto, en la vía marítima entre Roma y el este, el verdadero centro misional de esta época. El exordio de su discurso a los filósofos de Atenas se conserva para mostrarnos cómo él podía usar el lenguaje de la clase más culta cuando se presentaba la ocasión, pero su deseo de servir a todos quedó reprimido, en sus relaciones con los paganos, por su instintiva repugnancia hacia todo lo que tuviera alguna relación con la idolatría. Permaneció dieciocho meses en Corinto, dedicándose con Áquila y Prisca a la confección de tiendas, a fin de que su estancia no fuese una carga para los convertidos y para no exponerse al peligro de ser considerado entre ellos como un sofista ambulante o un sórdido político. Ante la oposición que halla en la sinagoga, cambia, por inspiración divina, su proyectada misión judía por otra predominantemente gentil y más fructuosa: «Por la noche dijo el Señor a Pablo en una visión: No temas, sino habla, y no calles. Yo estoy contigo y nadie se atreverá a hacerte mal, porque tengo yo en esta ciudad un pueblo numeroso» (Act 18, 9-10). Desde la capital de Acaya escribió las dos epístolas a los Tesalonicenses.

Tercer viaje misionero — Después de regresar a su base del Orontes, **666a**
San Pablo emprendió, casi inmediatamente, la tercera expedición misionera. Atravesó «el país de Galacia y Frigia», visitó a Éfeso, donde sostuvo unas discusiones en la sinagoga durante tres meses, y después en casa de un cierto Tiranno durante más de dos años. El círculo de los creyentes empezó poco a poco a ensancharse y el Evangelio, gracias a los nuevos convertidos, fué llevado hasta el valle del Lico, con la formación de grupos cristianos en las ciudades de Colosas, Laodicea y Hierápolis. A este período se atribuyen las epístolas mayores: Gál, al principio, a no ser que se atribuya a una fecha anterior al concilio de Jerusalén (cf. § 893*c-f*), Rom, hacia el final, y Cor, entre ambas. Todos son escritos circunstanciales con excepción de Rom, que es un tratado en que expone con claridad y precisión el fruto de sus meditaciones sobre el problema central de aquellos tiempos: las relaciones entre la Iglesia y la sinagoga.

Al final de su misión en Éfeso, Pablo «resolvió, en su espíritu, **b**
ir a Jerusalén después de haber atravesado Macedonia y Acaya, diciendo: Después que haya estado allí debo ir a Roma también» (Act 19, 21). La obra de evangelizar oriente había quedado completada. Había llevado la predicación del Evangelio desde Jerusalén hasta el

666b Ilírico (Rom 15, 19), en el mundo oriental, y ahora estaba resuelto, una vez hubiese entregado en Jerusalén el dinero aportado por las iglesias gentiles con destino a los pobres de la Iglesia madre, a buscar otro campo de predicación en el extremo occidente, donde aún no se conocía a Cristo. Pablo daba grandísima importancia a esta ayuda en favor de los pobres de Jerusalén, sin duda en cuanto que ello era la prueba concreta de la lealtad de los cristianos gentiles para con sus correligionarios de Judea en la fe.

c Bien lejos estaba él de sospechar que su viaje a Roma habría de ser pospuesto por algunos años, y que al fin llegaría allí en calidad de prisionero, después de haber apelado al César. Sin embargo, el porvenir se manifestaba obscuro ante él. Un notable disturbio en Éfeso casi le costó la vida (Act 19, 23-31); en Corinto tuvo que cambiar de plan al conocer que los judíos se habían confabulado contra él (Act 20, 3); y en el curso de su viaje de retorno del Egeo, el Espíritu Santo va atestiguándole sucesivamente en cada ciudad que le esperan aflicción y cautiverio (Act 20, 23).

d **Detención y prisión** -- Llega a Jerusalén a tiempo para la fiesta de pentecostés y cuando estaba realizando junto con otros cierta purificación ritual, emprendida bajo el consejo de Santiago, unos judíos asiáticos excitaron a la multitud «y pusieron las manos sobre él, gritando: Israelitas, ayudadnos; éste es el hombre que por todas partes *anda enseñando a todos contra el pueblo, contra la ley y contra este* lugar; y además ha introducido a los gentiles en el templo, y ha profanado este lugar santo» (Act 21, 27-28). Y le hubieran apaleado hasta matarle si no hubiera intervenido a tiempo el tribuno romano. Desde las gradas de la fortaleza Antonia, Pablo se dirigió a la turba en lengua nativa, recordando su educación a los pies de Gamaliel, su celo por la ley de Moisés, cómo él había perseguido a los cristianos y cómo se había convertido. Las siguientes alusiones al ministerio que había recibido del Señor de predicar a los gentiles, aunque también podía predicar en Jerusalén, excitaron la furia de los judíos, ante lo cual el tribuno dió orden de que se le condujera al fuerte para interrogarle bajo látigo.

e Esto era una contravención de la *Lex Porcia*, y el tribuno, al darse cuenta de ello, se encontró en una situación embarazosa, no diferente de la de otro romano en presencia de uno más grande que Pablo. A fin de salir de la dificultad entregó al prisionero al sanedrín, sin resultado, y Pablo, por su parte, se sintió confortado por una voz que venía de los cielos: «Ten ánimo, porque como has dado testimonio de mí en Jerusalén, así también has de darlo en Roma» (Act 23, 11). En este momento se descubrió una conspiración contra la vida del apóstol, ante lo cual el tribuno envió por la noche a Pablo hacia Cesarea, residencia del gobernador romano.

f Palestina había sido reincorporada a la provincia de Siria a la muerte de Herodes Agripa I en el 44, y fué una lástima que el gobernador en ese tiempo fuese un hombre perverso y contemporizador. Tácito describe con cruel precisión el carácter de Félix, ante quien Pablo comparecería ahora: «Antonius Felix, per omnem saevitiam et libidinem, ius regium servili ingenio exercuit» *(Hist* 5, 9). Después

de algunos días llegó a Cesarea el sumo sacerdote con un abogado llamado Tertulo, quien formuló la acusación, e insistió en que Pablo estaba perturbando la paz que tanto trabajo le había costado a Félix establecer en Palestina. Pablo negó que él hubiese causado disturbios en Jerusalén, y mientras admitía que él servía a Dios «según el camino que ellos llaman herejía» (Act 24, 14), afirmaba al mismo tiempo su creencia en la ley y en los profetas, y la resurrección final, y reiteraba su empeño de siempre en conservar su conciencia libre de toda ofensa contra Dios y contra los hombres. El gobernador, aunque no dudaba de la inocencia del prisionero, aplazó el caso, ordenando que Pablo permaneciese en prisión, pero que fuese tratado benignamente. Posteriormente llegaría a apreciar la sabiduría e independencia del prisionero, pero, con la esperanza de que se pagaría rescate por la libertad de una persona tan influyente, retuvo a Pablo en la prisión. Al ser depuesto del cargo dos años más tarde, ciertos acontecimientos empezaron a tomar su curso bajo el gobierno resuelto y enérgico de su sucesor. **666f**

Flavio Josefo compara favorablemente a Festo con su antecesor (*B.I.* 2, 14), y la rápida tramitación del caso contrasta favorablemente con la táctica dilatoria observada por Félix. La descripción que se hace en el NT de su carácter revela esa curiosa mezcla de desprecio y temor, propia de los funcionarios romanos en sus relaciones con los judíos. A los judíos de Jerusalén, Festo respondió que el prisionero estaba en Cesarea bajo custodia y que allí seguiría. Pero cuando las acusaciones llegan a Cesarea, se muestra inclinado a escucharlas y hasta deseoso de complacerlos. Por su parte, Pablo, dándose cuenta de que su vida corría peligro, de lo cual no se había percatado Festo, apeló al César, y de ese modo quedó fuera de la jurisdicción del tribunal del gobernador. **g**

Poco después se le presentó al prisionero una oportunidad de manifestar su caso y su misión delante de unos oyentes distinguidos, el rey Herodes Agripa II y Berenice. La apología es un modelo de moderación y prudencia, notable por el respeto que muestra para con sus oyentes y para la ley que él veneraba, pero cuyo imperio había llegado ya a su fin: «gracias a la ayuda de Dios persevero firme hasta hoy, dando testimonio a pequeños y a mayores, y no enseñando otra cosa sino lo que los profetas y Moisés han dicho que había de suceder: que el Mesías había de padecer, que había de ser el primero en la resurrección de los muertos y había de iluminar al pueblo y a los gentiles. Y cuando decía estas cosas en su defensa, exclamó Festo en alta voz: ¡Tú estás fuera de ti, Pablo! Las muchas letras te han vuelto loco. Pablo le contestó: No estoy loco, nobilísimo Festo; lo que digo son palabras de verdad y de sensatez. Bien sabe el rey estas cosas, y a él hablo confiadamente, porque estoy persuadido de que nada de esto ignora, pues no son cosas que se hayan hecho en un rincón. ¿Crees, rey Agripa, en los profetas? Yo sé que crees. Agripa dijo a Pablo: Poco más, y me persuades a que me haga cristiano. Y Pablo: Por poco más o por mucho más, pluguiese a Dios que no sólo tú, sino todos los que me oyen vinieran a serlo hoy tales como lo soy yo, aunque no con estas cadenas» (Act 26, 22-29). **h**

666i Pablo fué llevado por mar, con rumbo a Italia, y Lucas, que le acompañaba, nos ha dejado una detallada descripción de este largo y dramático viaje. Por alguna razón desconocida —no se ha dado una explicación mejor que la tradicional, a saber, que habiendo apurado la materia que se proponía desarrollar, no le quedaba nada más por escribir—, la narración de Lucas termina con el maestro en Roma, donde permaneció «dos años enteros en su casa alquilada». Su prisión no fué obstáculo para el progreso del Evangelio. La «palabra» se difundió entre los carceleros, e incluso penetró en la residencia imperial, y el prisionero llegó a ser bien conocido por todo el campamento pretoriano.

j Fué éste, también, un tiempo de actividad literaria. Nos quedan cuatro epístolas escritas desde su prisión. Escribe a los filipenses, congregación querida y dócil, hablándoles, con entrañable afecto, de la paz y gozo espiritual de los que desea que ellos participen. En la escrita a los efesios celebra la Trinidad de eternal amor, que ha venido para salvar al hombre, y entona un himno a la primacía de Cristo y a la plenitud de gracia que brota de Él para la Iglesia. La de los colosenses es una exposición menos objetiva de la preeminencia de Cristo, porque, en el valle del Lico, la filosofía se había esforzado en atraer el cristianismo dentro de su esfera y quería absorberlo como había hecho con muchas de las mitologías paganas; de ahí la frecuente advertencia contra el peligro de dejarse llevar por plausibles discursos o de verse privados de sus derechos por la filosofía y sus vanas falacias. De las que nos quedan, sólo la epístola a Filemón está dirigida a una persona particular sobre un asunto también particular: la recomendación de que sea bien recibido un esclavo inútil. Desde el punto de vista literario, es una verdadera joya por la encantadora lozanía de su estilo, y tiene un valor permanente, porque nos da idea de la posición de Pablo ante determinados males políticos y sociales. A este período pertenece también la preparación de la disertación hierática llamada Epístola a los Hebreos, enviada posteriormente desde Italia.

667a **Liberación y viajes posteriores** — Al finalizar los dos años fué puesto en libertad y España pudo haber sido quizá la beneficiaria de su predicación, aunque sólo fuese por un breve espacio de tiempo. Una visita al extremo occidente es mencionada en el siglo I en la Epístola de Clemente (5, 5-7), y San Juan Crisóstomo se hace eco de esta tradición en *Epis. ad Hebr. Praef.*[3] Por las referencias esporádicas que dan las epístolas pastorales resulta posible determinar algunas de las etapas hechas por San Pablo en su última expedición misionera hacia oriente. En Creta dejó a Tito para poner en orden lo que aún era defectuoso. Éfeso tuvo el privilegio de verse gobernada por Timoteo. Desde Macedonia escribió a estos delegados aconsejándoles se mostrasen dignos ministros de Jesucristo, capaces de exhortar con sanas doctrinas y de reprender a los contradictores. Pasó el invierno en Nicópolis, desde donde envió a Dalmacia su discípulo Tito, que había obtenido notables éxitos en Creta. A su regreso se detuvo por algún tiempo en Tróade en casa de Carpo; después en Mileto, donde había que desembarcar a Trófimo, que estaba enfermo; y finalmente en Corinto, donde quedó Erasto.

Cuando regresaba a Roma, o quizá a su llegada, volvió a ser arrestado, y la honrosa custodia de pocos años antes fué sustituída por el encarcelamiento en uno de los calabozos de la ciudad, donde ya no era tan fácil localizarle. Las cosas habían cambiado de tal modo en Roma, que los cristianos sufrían los efectos de un verdadero asedio, tan grande era el aislamiento en que la hostilidad oficial les dejaba; sólo la fe podía sostenerlos frente al apremio de los acontecimientos que iban produciéndose. La última carta que conservamos de Pablo —a su amadísimo Timoteo, a quien rogaba viniese cuanto antes— muestra que él está esperando el fin, sin aquella esperanza de verse libre que percibimos en las epístolas de la cautividad, pero con la segura confianza de que «me está preparada una corona de justicia, que me otorgará aquel día el Señor, justo Juez» (2 Tim 4, 8). **667b**

El martirio — Según la tradición, San Pablo fué decapitado en Aquae Salviae, a unos kilómetros de las murallas de Roma, y los cristianos le habrían enterrado en un cementerio a mitad del camino entre el lugar del martirio y la ciudad. Sobre la *cella memoriae*, erigida por uno de los primeros papas, un emperador romano construyó una gran basílica en el siglo cuarto, y aún poseemos el lacónico epitafio de Constantino: PAULO APOSTOLO MART... **c**

Las relaciones de Pablo con los doce — Por el mismo tiempo y en la misma ciudad, aunque de modo diverso, sufría San Pedro el martirio, y Roma, a través de los siglos, ha conservado unido el culto de ambos y ha guardado con sumo celo sus tumbas. Se ha alegado alguna vez que esta asociación póstuma no está justificada por las relaciones que ambos tuvieron entre sí en vida y que el «incidente» de Antioquía (Gál 2, 11-14) es sólo uno de los muchos que pudieron haberse registrado. Pero este incidente, bien interpretado, no ofrece dificultad. Más seria es la dificultad de que Pablo, modelado en otros ambientes, nunca pudo concordar completamente con los demás apóstoles y que, por estar formado a la griega, se vió tentado a introducir concepciones paganas; tal teoría supone una tergiversación de los hechos. Pablo era judío de nacimiento, «circuncidado al octavo día, de la raza de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de los hebreos» (Fil 3, 5), y a pesar del extravío de Israel y de los desafueros de sus dirigentes conservó hasta el fin un amor tierno por sus compatriotas según la carne (Rom 9, 1-5). Y si es injusto separarle de su raza y educación, es pernicioso sugerir que era independiente del cristianismo en su forma más primitiva. **d**

Pablo no disentía de los demás apóstoles en su apreciación y predicación del Evangelio, «pues tanto yo como ellos así predicamos y así habéis creído» (1 Cor 15, 11); «Y yo subí en virtud de una revelación, y les comuniqué el Evangelio que predico entre los gentiles, pero particularmente a los que parecían ser algo; no fuera que corriera o hubiera corrido en vano» (Gál 2, 2). Nos llevaría mucho espacio el bosquejar los argumentos en favor de la opinión según la cual 1 Tes es un eco del ritmo de la catequesis primitiva, que fué una de las fuentes de los Evangelios. Muchos consideran la conexión del bautismo con la muerte y resurrección de Cristo como una prueba de la tendencia «helenizante»; pero es evidente que este punto no es exclusivo **e**

667e de Pablo, porque él da por supuesto que dicho simbolismo es familiar a romanos y colosenses, que no habían sido convertidos por él. La prueba de la Epístola a los Romanos es decisiva, porque esta epístola supone que los romanos poseían toda la tradición de la doctrina cristiana e incluso en aquellos puntos más abstrusos. Este documento, altamente didáctico, termina con una advertencia contra los falsos maestros que levantan disensiones y obstáculos «contrarios a la doctrina que habéis aprendido» (16, 17). Si en algunas ocasiones, como en Gál 2, 6-7, Pablo usa expresiones que no son demasiado delicadas para sus antecesores en el oficio apostólico, sería cuestión de averiguar si esto no era más bien debido a que sus nombres eran empleados por los judaizantes con fines de propaganda de partido para impedir que las cosas progresasen.

f **Métodos misioneros** — Pablo tuvo una ventaja respecto de los demás apóstoles en el hecho de contar, desde el comienzo, con un biógrafo de confianza. No es que los Hechos sean una biografía en sentido estricto; se trata más bien de una apología, que defiende a San Pablo contra las críticas de sus detractores. Su carácter sumario se ve claramente al leer las Epístolas a los Corintios, donde el autor recuerda las verdaderas circunstancias de la vida apostólica, y donde «la palabra brota de la plenitud del amor y de la contemplación»: «Porque, a lo que pienso, Dios nos ha asignado a nosotros, los apóstoles, el último lugar, como a condenados a muerte, pues hemos venido a ser espectáculo para el mundo, para los ángeles y para los hombres. Hemos venido a ser necios por amor de Cristo; pero vosotros sois sabios en Cristo; nosotros débiles, vosotros fuertes; vosotros honorables, nosotros sin honor. Hasta el presente pasamos hambre, sed y desnudez, somos abofeteados y no tenemos morada fija, y penamos trabajando con nuestras manos; afrentados, bendecimos; perseguidos, lo soportamos; difamados, consolamos; hemos venido a ser hasta ahora como desecho del mundo, como basura de todos» (1 Cor 4, 9-13). «Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno. Tres veces fuí azotado con varas, una vez fuí apedreado, tres veces padecí naufragio, un día y una noche pasé en el abismo del mar» (2 Cor 11, 24-25).

g De estas experiencias humillantes San Lucas no nos cuenta más que algunas (Act 14, 18; 16, 22-23) y de otras influencias obstructivas apenas hace mención. Sin embargo, gracias a él, conocemos el método de evangelización ideado por el maestro, y nos formamos una idea del genio desplegado al llevarlo a la práctica. La táctica de San Pablo consistía en concentrarse, al modo de un general, en puntos estratégicos, organizarlos y hacer de ellos bases para ulteriores operaciones. Solía volver a visitar los lugares de sus trabajos anteriores, y cuando no lo podía hacer en persona se valía de cartas o de delegados escogidos.

h La dispersión de Israel ha sido considerada como una preparación providencial para el Evangelio. Las sinagogas del mundo helenístico le ofrecieron como la plataforma desde donde podía alcanzar no sólo a sus compatriotas según la carne, sino además esa orla del mundo pagano que había sido atraído a la religión de Yahvé. Se puede rastrear en los Hechos cómo rechazaron los judíos la fe en Cristo que se

les brindaba, y partiendo de ese rechazo no tenían razón alguna para 667h
quejarse de que los apóstoles se volvieran al mundo de los gentiles
para brindarles la misma fe. «A vosotros os habíamos de hablar pri-
mero la palabra de Dios, mas puesto que la rechazáis y os juzgáis
indignos de la vida eterna nos volvemos a los gentiles» (Act 13, 46;
cf. 17, 5-9; 18, 6; 19, 9; 28, 24-29). Cuando anunciaba la revelación
del Hijo de Dios a todos los hombres, su mensaje tomaba diferentes
aspectos según los diversos auditorios. A los judíos les hablaba de la
historia de la salvación, cómo Israel había sido escogido para ser
portador de la esperanza mesiánica, y cómo esa esperanza se había
cumplido en Jesús de Nazaret (Act 13, 16-41). A los gentiles les hablaba
del eclipse de la verdad religiosa, destacando la locura de la idolatría
y de los vicios que la acompañaban, y de la necesidad de convertirse
al culto del único Dios verdadero, quien en aquel tiempo había lla-
mado a los hombres a sus obligaciones primarias mediante su repre-
sentante acreditado, su hijo Jesucristo (Act 14, 14-16; 17, 22-31).

La doctrina la encontramos en forma más desarrollada en las i
epístolas que llevan el nombre del Apóstol y que son a veces llamadas
«los documentos fundamentales del Cristianismo». Aun cuando estas
epístolas fuesen escritas con un fin definido y para hacer frente a nece-
sidades especiales, es evidente que presuponían una instrucción general.
Siguen las mismas líneas generales de lo que él u otros han enseñado ya
oralmente, pero dan por supuesto el conocimiento de muchos puntos
que apenas tocan, lo cual crea no pequeñas dificultades a los intér-
pretes. Es esencial, por tanto, situarlas en el cuadro de la vida de la
Iglesia y dentro del conjunto de la tradición cristiana anterior a la
época en que fueron escritas. En 1 Cor se apela directamente a esa
tradición en dos ocasiones, la primera, 11, 23, sumamente interesante
porque muestra que se venía celebrando la misa y administrando la co-
munión durante veinticinco años antes de que los abusos en Corinto
ocasionasen este documento escrito sobre la institución de la Eucaristía.
Debemos abstenernos de considerar estas cartas como formulaciones
sistemáticas de la fe cristiana, ya que muchas de ellas eran ocasionales
en cuanto fueron motivadas y escritas con referencia a una situación
particular. Es un tributo sin duda al genio de su autor el que escritos
compuestos en semejantes circunstancias hayan pasado a ser de valor
perenne.

Respecto al puesto de San Pablo como escritor importa observar j
que en toda la literatura antigua no existe nada que pueda parangonarse
con las cartas paulinas, tanto por su estructura como por su acento.
Campea en ellas tal libertad y variedad que no encontramos nada aná-
logo en otros documentos antiguos, si se exceptúan las cartas descu-
biertas recientemente en los papiros egipcios. Aunque su estilo no haya
sido universalmente admirado, debido a sus anacolutos, interrupciones
e incisos, da una impresión de fuerza y sinceridad que otro estilo más
pulido no produciría. Una lectura atenta del Corpus Paulino nos
llevará a la conclusión de que el autor, a pesar de ser ajeno a las figuras
y formas de los retóricos, tenía plena conciencia de las posibilidades
expresivas del griego helenístico. Talento admirable el suyo para con-
jugar la expresión lírica con la habilidad, a menudo manifiesta, de

667j hacer que la elegante ordenación de los argumentos corra parejas con la belleza formal más expresiva.

668a **Sus compañeros en el apostolado** — San Pablo era cuidadoso en la elección de los colaboradores. Lealtad hacia su persona y adopción de sus métodos eran exigidas a todos los que se asociaban íntimamente a él. Quienes manifestaban carácter independiente, como Bernabé, parece que no acababan de sentirse a gusto en compañía de un hombre al que la naturaleza había dotado para ocupar el primer puesto. Predicadores de talento como Apolo, se sorprenderán al ver cómo la elocuencia se dejaba de lado, a fin de que la doctrina cristiana apareciera con toda su desnudez, lo que realmente es una «demostración de espíritu y de fuerza» (1 Cor 2, 4). Entre aquellos cuyos servicios él constantemente utilizaba estaban el tímido y afectuoso Timoteo, su «muy amado hijo»; Tito, carácter fuerte, altamente estimable, por estar dispuesto a toda clase de trabajos; Silas, de quien sabemos poco más que, como su maestro, era judío de nacimiento y a la vez ciudadano romano; y Lucas, «el amado médico», que protegía a su maestro contra las críticas. Estos hombres, cualesquiera que hayan sido sus dotes naturales, llegaron a ser, bajo su inspiradora dirección, lugartenientes de la más alta calidad. Ejercitados por él y aprovechándose de su ejemplo, estaban preparados convenientemente para extender su obra, y, si era necesario, tomar su puesto. Es interesante observar, en conexión con estos colaboradores, que algunos de ellos, si no todos, habían sido convertidos, no por él, sino por otros, y esto confirma la íntima unión de Pablo con sus predecesores en el apostolado.

b **Carácter y genio** — Sería injusto que nosotros, después de admirar el ímpetu dado al cristianismo primitivo por la labor misional de San Pablo, permitiésemos que la magnitud de la obra oscureciera el carácter del operario. SAN JUAN CRISÓSTOMO, después de haber comentado los escritos de San Pablo con una maestría y elocuencia que nunca han sido superadas y muy pocas veces igualadas, compuso siete panegíricos sobre el apóstol. La tónica de la admiración de Crisóstomo suena en el primer panegírico, donde empieza declarando que ninguna lengua es capaz de entonar las alabanzas de San Pablo. En un entusiasta pasaje del final de su comentario a la Epístola a los Romanos, él mismo se postra en espíritu ante la tumba del apóstol en Roma y alaba los restos que guardan esta ciudad «más poderosamente que torre o baluarte» (en *Epist. ad Rom.*, hom. 32; PG 60, 679).

c Ningún escritor inglés ha escrito acerca de San Pablo más bellamente que J. H. Newman. Bajo el título *El don característico de San Pablo*, comenta este autor: «A él le fué especialmente confiado predicar al mundo, porque conoció al mundo: sometió los corazones quien conocía los corazones. Era su simpatía el medio a través del cual ejercía su influencia: fué su afecto el título y el instrumento de su imperio». En virtud de este don de simpatía, el apóstol era capaz de esparcir alrededor de su persona un aura de fragancia y de ejercer sobre sus compañeros una especie de atracción magnética: «Pues, siendo del todo libre, me hice siervo de todos para ganarlos a todos, y me hice judío con los judíos para ganar a los judíos. Con los que

viven bajo la ley, me hice como si yo estuviera sometido a ella, no 668c
estándolo, para ganar a los que bajo ella están. Con los que estaban
fuera de la ley, me hice como si estuviera fuera de la ley, para ganarlos
a ellos, no estando yo fuera de la ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo.
Me hice con los débiles débil, para ganar a los débiles; me hago todo
para todos, para salvarlos a todos» (1 Cor 9, 19-22). La naturaleza
humana, aun en su estado no regenerado, era un libro abierto para
él. Aunque nunca había sido pagano, y ahora ya no podía llamarse
judío, era pagano en imaginación y judío en la historia del pasado.
Diseminadas por sus escritos encontramos muestras del tierno afecto
que su corazón sentía para los de su raza, y ¡qué mezcla de amor ad-
mirativo y de quejoso reproche despertaba en el apóstol el pensamiento
de su propia raza! (Rom 9, 1-5).

La conciencia de lo elevado de su función —al obrar como sacer- d
dote del Evangelio de Dios— le humillaba profundamente, pues com-
prendía su debilidad como miembro de la raza pecadora por la cual Cris-
to había muerto: «Llevamos este tesoro en vasos de barro, para que la
excelencia pueda ser del poder de Dios, y no de nosotros» (2 Cor 4, 7).
Por eso hacía uso de su tremendo poder apostólico solamente cuando
así lo exigía el deber, y se complacía en presentarse al nivel de aquella
debilidad humana de la que participaba con sus oyentes y convertidos.
Esto le colocaba en una posición excelente para concebir ese amor
tan íntimo hacia los hermanos. Según el modelo de Dios omnipotente
y a imitación de Jesucristo, fomentó la virtud de la compasión en un
alto grado, y su carácter, que por naturaleza era impetuoso e inflexi-
ble, se convirtió en afectuoso y dulce bajo la influencia de la gracia.

El afecto para con sus propios convertidos era a la vez tierno e
y fuerte. Con el desinteresado amor de una madre hizo brillar la ima-
gen de Cristo en las almas de los gálatas (Gál 4, 19); con la sacrificada
simpatía de una nodriza estimaba a los tesalonicenses, adoptando el
lenguaje infantil para hacerse entender mejor (1 Tes 2, 7); con la vi-
gorosa solicitud de un padre exhortaba y conjuraba a todos a que
anduviesen dignamente delante de Dios que los había llamado a su
reino (Ef 4, 1). ¡Cómo se alegró del concierto existente entre los colo-
senses y cómo se entristeció ante el pensamiento de que ellos fuesen
engañados y llevados por falsos caminos! (Col 2, 4-5). «Su espíritu»,
comenta Newman, «era como un instrumento de música, arpa o viola,
cuyas cuerdas vibraban, sin tocarlas, bajo el solo impulso de las notas
dadas por otros instrumentos». ¡Cómo deploraba las divisiones
y odiaba las enemistades dentro del cuerpo cristiano! (1 Cor 1, 10-12).
Lo consideraba como una ofensa contra la naturaleza y, sobre todo,
como una injuria al Salvador, que había muerto para restaurar la
unidad del género humano.

La caridad fraterna estaba siempre en su pensamiento, y nadie la f
ha cantado tan bien o la ha practicado tan asiduamente: «Si hablare
las lenguas de los hombres y de los ángeles, pero no tuviere caridad,
soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Y si tuviere el
don de profecía y conociere todos los misterios y toda la ciencia
y tuviere toda la fe para mover las montañas, pero no tuviere caridad,
no soy nada... La caridad es paciente, es benigna», etc. (1 Cor 13).

668f El altruísmo cristiano encuentra en él su más noble expresión: «Teneos unos a otros por superiores, no atendiendo cada uno a su propio interés, sino al de los demás» (Fil 2, 3-4); y el humanismo cristiano encuentra en él su lema: «Por lo demás, hermanos, atended a cuanto hay de verdadero, de modesto, de justo, de santo, de amable, de laudable, de virtuoso, de digno de alabanza; a eso estad atentos» (Fil 4, 8).

669a Estos nobles y elevados sentimientos fluían espontáneamente de la estima que San Pablo tenía del misterio cristiano. Su mente trabajaba de modo intuitivo, y así él vió más claramente que otros la eficacia universal de la redención. Si la salvación es para todos los hombres y no hay ni judío ni gentil en Cristo, es porque el poder que obra la salvación no es la ley de Moisés sino la fe en Aquel «que fué entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25). La ley de Moisés era santa, justa y buena, pero incapaz de salvar. Y cuán desigualmente pertrechados para la batalla contra el pecado estaban los que por toda ayuda contaban con la fuerza de esa ley nos lo dice San Pablo mediante una viva descripción del último conflicto entre la parte superior de nuestro yo y la parte inferior, ocasionado por los mandamientos de la legislación positiva de Dios (Rom 7, 14-25).

b En su campaña para dar de lado las pretensiones de la propaganda judía, insiste en la primacía de la vida de la gracia sobre las observaciones externas, y demuestra que él estaba más familiarizado con el espíritu del Evangelio que ningún otro de sus contemporáneos. Los cristianos, por tanto, aunque estuviesen libres de la ley mosaica, no estaban libres de toda ley, pues estaban sujetos a la ley del Espíritu y debían fijar sus mentes en las cosas del Espíritu. Otra de las intuiciones que aparece constantemente en sus escritos es la de la libertad de los hijos de Dios. La muerte de Cristo libró a los hombres de la tiranía del pecado y de la muerte, y el cristiano vive una nueva vida en su unión con Cristo resucitado. En virtud de esta unión, el cristiano trabaja con alegría y voluntariamente, inspirado y conducido por el Espíritu Santo. Los «esclavos de Cristo» son los únicos hombres que son verdaderamente libres, porque «donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17).

c «Esclavo de Cristo Jesús» era el título que él prefería sobre cualquier otro. Desde que sus ojos fueron abiertos después de haber sido cegados en el camino de Damasco, no veía sino a Jesús. En adelante la fe en el crucificado era el poder que renovaba sus energías, la estrella que le conducía en su camino, las alas que le permitían volar. En un sorprendente pasaje de Col, para confirmar la doctrina predicada por Epafras en aquella iglesia, recuerda la primacía de Cristo, «en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados por su sangre; que es la imagen de Dios invisible, el primogénito de toda criatura; porque en Él fueron creadas toda las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados y las potestades; todo fué creado por Él y para Él. Él es antes que todo, y todo subsiste en Él. Él es la cabeza del cuerpo, que es la Iglesia; Él es el principio, el primogénito entre los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas. Y plugo al Padre que en Él habitase toda la plenitud, y por Él reconciliar consigo, pacificándolas por la sangre

de su cruz, todas las cosas, así las de la tierrra como las del cielo» (Col 1, 14-20). 669c

d ¡Qué impresión de la profunda vida religiosa que se encuentra centrada en Jesús proporciona este pasaje! Existiendo antes del mundo de los hombres y de los ángeles, presente para sus seguidores desde el principio de esta vida y su objetivo en la venidera, Jesús fué siempre el objeto de las alabanzas y del amor imperecedero de San Pablo.

«¿Quien me separará del amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada?» (Rom 8, 35). «Para mí, vivir es Cristo; y morir es ganancia» (Fil 1, 21).

«Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2, 19-20).

«No quiera Dios que me gloríe si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo... Por lo demás, que nadie me importune, pues llevo en mi cuerpo las señales del Señor Jesús» (Gál 6, 14-17).

«Si alguno no ama a nuestro Señor Jesucristo, sea anatema» (1 Cor 16, 22).

e El pensar tan altamente de Jesús, ser sabio con esa sabiduría que no es otra que Cristo mismo, y Éste crucificado, ser impulsado por un entusiasmo y amor personal hacia Cristo, que aún inflama y arde a través de los siglos; todo esto le fué concedido a Pablo tanto más cuanto que la frase «en Cristo Jesús» es, en sus escritos, como un estribillo y como una recapitulación de todos sus pensamientos. Ni la edad, ni la costumbre podían destruir tan hermoso parentesco. Desde la oscuridad de una cárcel romana, él hablaba de la luz que había traído el Salvador, despidiendo rayos de vida e inmortalidad a través del Evangelio, que tenía la misión de predicar (2 Tim 1, 10). Y, aun cuando sentía que estaba tocando a su fin, no por ello se avergonzaba de su aparente fracaso, porque Jesús, en quien había depositado su confianza, no le era extraño y tenía los medios para poner a salvo su promesa (2 Tim 1, 12). Nuestra imaginación se esfuerza en representarse al viejo Pablo en la prisión. ¿Se agolparían en su espíritu los recuerdos de treinta años al servicio del Señor? Penosos unos: llamamientos no escuchados, invitaciones desperdiciadas y gracias rechazadas; gozosos, en cambio, otros: tantos hombres unidos en un solo espíritu, amantes con idénticos lazos de caridad, y la paz de Dios vigilante sobre sus corazones y sus mentes en Cristo Jesús. Una cosa era cierta: había peleado el buen combate, había terminado la carrera, había guardado su promesa. Ahora podía mirar el futuro con calma y serenidad: «El Señor me libró de toda obra mala y me guardará para su reino celestial. A Él sea la gloria por los siglos de los siglos, amén» (2 Tim 4, 18).

DOCTRINA DEL NUEVO TESTAMENTO SOBRE LA SEGUNDA VENIDA

Por E. J. Hodous

670a **Bibliografía** — M.-J. Lagrange, O. P., *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931[3]; J. Bonsirven, S. I., *Le Judaïsme Palestinien au Temps de Jésus-Christ*, París 1934[2], vol. i; el mismo, *Les Enseignements de Jésus-Christ*, París 1946[3], c 8, 315-55; F. Prat, S. I., *La Théologie de Saint Paul*, i (París 1920[8]) y ii (París 1925[10]); trad esp., *Teología de San Pablo*, 2 vols., México 1947; trad. ingl., i (1933[2]) y ii (1927); C. Lattey, S. I., *St. Paul and his Teaching*, Londres 1930, c 5, *The Second Coming*, 113-54; Billot, *La Parousie*, París 1920; A. Feuillet, *Le Discours de Jésus sur la ruine du Temple*, RB, vol. 55 (1948) 481- 502; 56 (1949) 61-92; A. Colunga, O. P., *Un misterio revelado por San Pablo y la historia de una tesis teológica*, CT lviii (1939) 161; J. M. González Ruiz, *Gravitación escatológica del cosmos en el NT*, «XIV Semana Bíblica Española», Madrid 1954, 103-128.
Comentarios generales: *Cursus Sacrae Scripturae* (París, varias fechas); Serie *Verbum Salutis*, París 1927; **The Expositor's Greek Testament*, ed. W. Robertson Nicoll, Grand Rapids, Michigan, s.a.; *Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1933[5]; trad. ingl., *The Quest of the Historical Jesus*, Londres 1926[2]; *C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Londres 1935; el mismo, *The Apostolic Preaching*, Londres 1944[2].

b Que Jesucristo, el Hijo encarnado de Dios, vendrá gloriosamente al fin de los tiempos «para juzgar a los vivos y a los muertos», es un dogma establecido de la teología católica como lo es el de que ha venido ya y ha redimido al género humano. La definición de estos dos dogmas es de gran ayuda para el exegeta católico. En efecto, de esa manera se limita el campo de verdades establecidas sobre el que debe concentrar su investigación, ahorrándole el trabajo de estudiar y valorar teorías que están condenadas claramente como falsas. No es tarea suya negar, con Wrede, que Jesús fuese el Mesías; ni suponer, con Wellhausen, que Jesús no pudo determinar si Él era o no era el Mesías; ni especular, con algunos exegetas modernos, sobre cuál fué la ocasión precisa en que Jesús empezó a tener conciencia de su mesianidad y qué fenómenos psicológicos iniciaron esa conciencia. Muy poco tiene él que ver con las teorías de la llamada escuela escatológica, que, en sustancia, sostiene que Jesús, que ni fué el Mesías ni pretendió ser tal, vendría a ser el verdadero Cristo sólo en el futuro, cuando funde su reino en la gloria. Dentro de esta escuela existen todavía varias opiniones, sostenidas por los siguientes autores, cada uno a su manera: Baldensperger, J. Weiss, Loisy, Bousset, Wernle y otros.
c El investigador católico, aun reconociendo el valor científico que dichas teorías puedan tener, nunca podrá adherirse totalmente a las

doctrinas de Karl Barth, quien, influído por la opinión de Kierkegaard sobre el conocimiento subjetivo de la realidad objetiva con preferencia a una apreciación de los sucesos históricos, impregnaría de Cristo el tiempo de modo tan exagerado, que vendría a hacer caso omiso, cuando no a diluir la resurrección de los muertos, la segunda venida y el juicio histórico del mundo en una especie de proceso evolutivo, que continúa en nuestros días, por virtud del cual la raza humana está resucitando en Cristo, quien está siempre resucitado, y queda justificada ante el juicio de Dios por el hecho de que Cristo se ha sujetado a tal juicio y, con ello, aparta toda maldición, en un ininterrumpido fluir de realidad entre los hombres. Barth no parece creer en la historicidad de la segunda venida (*Karl Barth, *Dogmatics in Outline*, SCM Press, Londres 1949). El *Dr. Oscar Cullmann, en *Christ and Time* (Westminster Press, Filadelfia 1940), por otra parte, sin dejar de advertir también, a semejanza de Barth, que la plenitud de significado del dogma religioso penetra o impregna el tiempo, y, después de insistir sobre la importancia de la idea cristocéntrica, parece aceptar que la segunda venida sigue siendo un acontecimiento histórico futuro. Es evidente que el exegeta católico no estará de acuerdo ni con el judaísmo ortodoxo —para quien el Mesías personal aún tiene que venir a establecer el reino de Israel— ni con el judaísmo liberal, que supone ser la parusia una general dispensación de la presencia providencial de Dios en los asuntos del género humano. Existe, en fin, gran confusión y diversidad de opiniones entre los críticos modernos no católicos acerca de la segunda venida de Cristo; confusión que los católicos logran superar casi enteramente. 670c

Sin embargo, la precisión misma del dogma de la segunda venida puede tentar al exegeta católico a interpretar demasiado precipitadamente, en favor de la parusia, textos que Dios y el hagiógrafo dejaron intencionadamente oscuros. Por consiguiente, puede sentirse confuso, si no perplejo, ante lo que se le antojan contradicciones, al esperar un programa claramente expuesto de acontecimientos futuros, donde sólo encuentra verdades difusas e incompletamente reveladas. Y, ocupando un puesto destacado entre esos textos confusos, está el discurso escatológico de Cristo sobre la destrucción de Jerusalén, Mt 24; Mc 13; Lc 21.

La venida en el AT — No nos detendremos a examinar qué profecías del AT se refieren estrictamente al Mesías personal; pero existen indicaciones en las antiguas Escrituras que suponen, al menos típicamente, que vendrá al mundo, que surgirá de Belén Efrata para regir a Israel, Miq 5, 2; será admirable, consejero, Dios poderoso, padre del mundo venidero, príncipe de la paz, Is 9, 6; vendrá sobre las nubes del cielo, Dan 7, 13, con majestad y gloria, Ag 2, 8 y 10; sin embargo, vendrá sentado sobre un pollino, Zac 9, 9; golpeará la tierra, Is 11, 4, y removerá sus fundamentos, Ag 2, 7, porque Él manifestará la ira y vendrá para juzgar, Is 2, 4. El día de su llegada será un día de oscuridad y de fuego, un día terrible, Jl 2, 30 y 31; Mal 4, 1. Y al mismo tiempo será un día de paz, Is 2, 4; 9, 7; 11, 6-9; Os 2, 18; Ag 2, 10, y de dulzura, Jl 3, 18, en el que se alegrarán los hombres, Sof 3, 14 y 16. Será un día de luz, Is 9, 1, 2 y 6; 11, 10 y 12, de ley, Is 2, 3; 59, 21, de jus- d

670d ticia, Is 11, 4 y 5; Os 2, 19, de sabiduría, Is 11, 2. Estará entre nosotros, Sof 3, 17; Zac 2, 11, para salvarnos, Jl 2, 32; Abd 17, 21, para lavarnos del pecado, Zac 13, 1 y 2, y tener cuidado de nosotros como pastor, Zac 13, 7, y para reunir un resto, Sof 3, 13; Zac 13, 9; y esto para siempre, sin fin, Is 59, 21, y, sin embargo, Él es el retoño de Jesé, Is 11, 10, nacido de una doncella, Is 7, 14, será traspasado, Zac 12, 10, y Elías le precederá, Mal 4, 5 y 6.

No hay una profecía *explícita* acerca de sus dos venidas al mundo, y, sea lo que fuese lo que el pueblo de la antigua economía dedujo de estas profecías, nunca sacó la conclusión de que el Mesías había de establecer un reino puramente espiritual, en medio de dolores y pruebas, y que después subiría a los cielos con objeto de mantener su triunfo en los corazones de los hombres durante largos y laboriosos siglos, para venir finalmente otra vez a establecer su victoria universal en la parusia.

e **El advenimiento y los contemporáneos de Cristo** — Como sus antepasados, los contemporáneos de Cristo esperaban un Mesías, pero no sabían cómo había de venir y cómo había de fundar su reino. Herodes el Grande, Mt 2, 4, Juan Bautista, Jn 1, 20; Lc 3, 15, Andrés, Jn 1, 41, la mujer samaritana, Jn 4, 25, los mismos enemigos de Jesús, Jn 10, 24, dan testimonio de esa expectación. Los textos del NT dejan entrever al mismo tiempo todas las dudas y perplejidades que están asociadas en ellos con esa expectación. Algunos, pensando en Miq 5, 2, creyeron que vendría de Belén, Jn 7, 42, mientras que otros repetían que «cuando Cristo venga nadie sabrá de dónde es», Jn 7, 27, para indicar que aparecería repentinamente sobre las nubes del cielo o procedente del sol, como sugieren los apócrifos, 4 Esd y el Ap de Baruc. Parece que existía la convicción general de que, a su venida, el reino de Dios sería restituído a los judíos con prosperidad material y en paz espiritual, Mt 3, 2; Lc 19, 11; Mt 20, 21, y que el Mesías gobernaría personalmente ese reino, Mt 2, 2; Lc 19, 38; Jn 1, 49; 6, 15.

f **El advenimiento y los discípulos de Cristo** — También los discípulos de Cristo, según la narración evangélica, esperaban ese próspero reino mesiánico sobre la tierra. Y sólo gradualmente Cristo les revela sus verdaderos planes, dejando que muchas perplejidades oscurezcan sus mentes hasta el día de pentecostés. En lo que pudiéramos llamar primera fase de su vida pública, parece apoyar y alimentar sus esperanzas. Estaba manifestando su gloria, y los discípulos creían en Él, Jn 2, 11 y 23; creyeron que Él era el «rey de Israel», Jn 1, 49. Afirmó su autoridad en la primera purificación del templo: «Destruid este templo [*ναόν* = santuario] y en tres días lo reedificaré», Jn 2, 19, desafío interpretado entonces como jactancia de un poderoso monarca, Jn 2, 22. Milagros, exorcismos, curaciones de diversa índole, se multiplican en tal forma que «todos te buscan», Mc 1, 37. Proclama una excelente doctrina y delinea un plan de triunfo en el que el pobre, el manso y el afligido serían librados de sus miserias, en el que la ley se cumpliría alegre y perfectamente, y en el que los miembros del reino estarían tan seguros como casas edificadas sobre roca, Mt 5-7. Los que no pertenezcan a este reino, en el último día de la edad presente, serán arrojados al castigo eterno, mientras que los que se adhieran al rey

triunfante brillarán como el sol, Mt 13, 41-43. Vence las tormentas, resucita a los muertos, Mc 4, 39; 5, 41 y 42, multiplica los alimentos, Jn 6, 11-15, promete un pan mejor que dará vida eterna a sus seguidores en su reino, Jn 6, 54-59. Envió a sus discípulos, al menos dos veces, a predicar su reino y derramar sus bendiciones sobre los hombres: «Y en vuestro camino predicad diciendo: el reino de Dios está cerca. Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, arrojad a los demonios; gratis lo recibís, dadlo gratis», Mt 10, 7 y 8; Lc 10, 9 y 11. Continuando la lectura de San Mateo en este lugar, Mt 10, 17-23, vemos que fué entonces cuando Jesús pronunció la siguiente frase: «En verdad os digo que no habréis acabado todas las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre». Todos los comentaristas, católicos y no católicos, están de acuerdo en que este advenimiento es enigmático. Según algunos, los apóstoles no habrían terminado de extender su acción misionera sobre todas las ciudades de Israel cuando el Señor los volvería a llamar después de su trabajo. «No se completará la obra hasta que no se haya empezado la predicación de un Evangelio universal para la humanidad», tal es la interpretación de Lutteroth, citada en **Exp. Gk. Test*, mientras que Durand sugiere que aquí se insinúa la destrucción de Jerusalén como la primera fase del triunfo supremo. **670f**

Cerca de las tres cuartas partes de su vida pública las dedicó Jesús a explicar las bendiciones del reino triunfal que Él estaba fundando, y los discípulos acariciaban la idea de que sus esperanzas en un Mesías victorioso se estaban cumpliendo. Pero «desde entonces comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que tenía que ir a Jerusalén para sufrir mucho de parte de los ancianos, los príncipes de los sacerdotes y los escribas, y ser entregado a la muerte y al tercer día resucitar», Mt 16, 21; Mc 8, 31. Aquí empezaría lo que pudiéramos llamar segunda fase de su vida pública, cuando Cristo proclamó que su reino triunfante no se establecería antes de su muerte. Pedro y los discípulos quedan completamente sorprendidos al verse defraudados en sus esperanzas, Mt 16, 22 y 23; Mc 8, 32 y 33. Para reafirmar su confianza en un rey victorioso, Cristo se transfigura ante ellos. ¡Con qué gusto establecerían allí su morada junto a este Mesías victorioso, acompañado de Moisés, que ha de perfeccionar la religión judaica, y de Elías, que introducirá la nueva era «antes de la venida del día grande y terrible del Señor»!, Mal 4, 5. Pero lo que sigue a la visión les plantea el problema del tiempo en que ese reinado victorioso había de empezar. Era necesario reajustar sus esperanzas, ya que éstas sólo se cumplirían después de la muerte del Señor; pero, una vez se hubiera ésta producido, *¿cuándo?* **g**

¿En la resurrección? — Inmediatamente después de la transfiguración en la montaña, Jesús dijo a sus discípulos: «No comuniquéis a nadie la visión, hasta que el Hijo del hombre haya resucitado de entre los muertos». ¿Comenzaría el triunfo con la resurrección? Los discípulos «se preguntaban unos a otros cuál era el significado de esto: Cuando haya resucitado de entre los muertos». Los fariseos y escribas creían que los muertos resucitarían en la era mesiánica, que los enemigos de Dios serían destruídos entonces y que Elías sería el introductor de **h**

670h la nueva era. ¿Tenían razón los fariseos, y era la transitoria aparición de Elías lo que Malaquías había predicho? Cristo responde que los fariseos tienen razón en parte: «Elías ciertamente ha de venir y restaurará todas las cosas». Y, sin embargo, ni los fariseos estaban completamente en la verdad, ni lo estaban los discípulos al imaginar que ésta era la profetizada segunda venida de Elías. «Sin embargo, yo os digo: Elías ha venido ya, y no le reconocieron; antes hicieron con él cuanto quisieron. De la misma manera, el Hijo del hombre tiene que padecer de parte de ellos. Entonces entendieron los discípulos que les hablaba de Juan el Bautista» (cf. Mt 17, 1-13; Mc 9, 1-12). Juan el Bautista, cuya obra no fué reconocida por los fariseos, era, por tanto, Elías, el introductor del reino; Juan murió; Cristo morirá también, pero resucitará. Luego, muy probablemente, su resurrección inaugurará la nueva era cuando todos los hombres resuciten para participar de la gloria del rey. ¡Ciertamente el reino de Dios está cerca!

i Varios pasajes de los Evangelios confirman la teoría de que los discípulos entendieron mal, no solamente la naturaleza del triunfo del reino, sino además la ocasión en que, al fin, se manifestaría dicho triunfo, y esos mismos pasajes muestran a Cristo revelándoles gradualmente la naturaleza espiritual del reino sin descubrirles el desarrollo y sucesión de los acontecimientos por los cuales ese triunfo espiritual avanzaría hacia su completa consumación. Los apóstoles estaban deseosos de saber cuándo aparecería la victoria material, y Cristo insiste en que la victoria espiritual se va ganando en cada hecho temporal. Todo lo que decía era verdadero; pero, cuando lo aplicaban a colmar sus aspiraciones humanas, lo entendían de modo mezquino.

Abrigaban la ambición de ser grandes en el reino que anticipaban. «Y cuando ellos estuvieron en casa Jesús les preguntó: ¿de qué tratabais en el camino? Pero se callaron porque en el camino habían discutido entre sí sobre quien sería el mayor», Mc 9, 32 y 33. ¡Cuán a propósito venían a sus concepciones falsas las palabras que Jesús pronuncia en Lc 12, 37, hablando del señor que vuelve de una boda!: «Dichosos los siervos a quienes al volver el amo les hallare en vela; en verdad os digo que se ceñirá, y los sentará a la mesa y se prestará a servirles». Cuando Cristo dice a los fariseos que «el reino de Dios no viene ostensiblemente», sino que está «entre vosotros», que debe morir Él primero y después ser revelado con la majestad y extensión de un relámpago, Lc 17, 20-37; cuando dice a los apóstoles: «en verdad os digo que vosotros, los que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se siente sobre el trono de su majestad, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel», Mt 19, 28; cuando les hablaba de cierto personaje noble que «partió para una región lejana a recibir un reino y volverse» (Lc 19, 12-27), ellos podían avivar sus esperanzas de que cuando Él y todos los demás hombres resucitasen de entre los muertos, empezaría en el mundo la nueva era; podrían fomentar sus ambiciones de ser altos funcionarios en ese reino glorioso. No sólo la madre de los hijos de Zebedeo, sino Santiago y Juan mismos manifiestan claramente sus esperanzas: «Haz que nos sentemos uno a tu derecha y el otro a tu izquierda en tu gloria», Mc 10, 37, «en tu reino», Mt 20, 21.

670j La entrada triunfal de Cristo en Jerusalén fué la de un rey conquistador; y sus mismas palabras sugieren que la gloria vendría después de su muerte. La conquista definitiva de sus enemigos será el último día del desorden que prevalece: «Ha llegado la hora en que el Hijo del hombre será glorificado... Ahora es el juicio de este mundo, ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera, y yo, si fuere levantado de la tierra en la crucifixión, atraeré todas las cosas a mí... El que me desprecia y no recibe mis palabras tiene ya quien le juzgue; la palabra que yo le he dirigido, le juzgará en el último día», Jn 12, 23-50. Ni el discurso escatológico de Cristo deshizo las falsas interpretaciones de que su resurrección coincidiría con el fin del mundo. Sólo añadió una nueva frase que se prestaría a una mala inteligencia, a saber, que la destrucción del templo sería la primera victoria, significando que el Mesías revivificado inauguraba su reino en un mundo rejuvenecido.

k **La común opinión católica sobre el discurso escatológico** — Todos los exegetas encuentran sumamente difícil analizar Mt 24—25; Mc 13; Lc 21, porque la narración evangélica fluctúa, al parecer, entre el anuncio de la destrucción de Jerusalén y el de la segunda venida al final de los tiempos. Haremos un resumen aquí de esos difíciles textos según el orden en que aparecen y trataremos de dar al propio tiempo las interpretaciones más aceptadas.

Se supone que, al menos en Mt 24, 3, los apóstoles preguntan dos cuestiones diferentes: «Dinos, ¿cuándo sucederán estas cosas (la destrucción del templo)? Y ¿cuál será el signo de tu venida (parusia) y la consumación del mundo?» Cristo responde:

(1) Estad vigilantes ante todo acontecimiento, Mt 24, 4; Mc 13, 5; Lc 21, 8.

(2) Falsos cristos, guerras, oposición entre naciones y reinos, terremotos, hambres, terrores y grandes señales del cielo serán el principio de los dolores, Mt 24, 5-8; Mc 13, 6-8; Lc 21, 8-11. Comentario: Estos sucesos son presagio cierto de la parusia, pero probablemente, en menor grado, lo son también de la ruina del templo.

(3) Antes de «todas estas cosas» seréis perseguidos; pero quien persevere hasta el fin será salvo, Lc 21, 12 y 13; Mt 24, 9-13. Comentario: Antes de los presagios indicados, vosotros seréis perseguidos, y quien persevere hasta el fin de su vida, o hasta el fin de las persecuciones, se salvará.

l (4) El Evangelio debe ser predicado en todo el mundo, y después vendrá el fin, Mt 24, 14. Comentario: Ésta es una frase de transición para introducir el cambio de tema, del fin del mundo a la destrucción de Jerusalén. Cuando se comience a predicar el Evangelio a todas las naciones, Jerusalén será destruída; y una vez haya sido predicado a todos, vendrá el fin del mundo.

(5) La abominación de la desolación indicará el fin del dominio religioso de Jerusalén, Mt 24, 15-21; Mc 13, 14-19; Lc 21, 20-24.

(6) Debido a los elegidos esos terribles días serán abreviados, Mt 24, 22; Mc 13, 20. Comentario: Los días terribles son, en primer lugar, los del asedio de Jerusalén, pero, puesto que ésta es una frase que sirve de transición para cambiar el tema por el de la destrucción del mundo, los días terribles son también los del fin del mundo.

(7) Entonces guardaos de los falsos cristos. Pues así como el rayo aparece en oriente y se extiende hasta occidente, así será también la venida (parusia) del Hijo del hombre. Donde estuviere el cuerpo, allí se congregarán también las águilas, Mt 24, 23-28; Mc 13, 21-23. Comentario: «Entonces» puede

670l significar al fin del mundo, o traduciendo por «después de eso», significa después de la destrucción de Jerusalén, sin especificar cuánto tiempo después. La «parusia» es la segunda venida de Cristo, que será tan obvia como la presencia de una carroña sobre la que planean aves de presa. La carroña podría sugerir aquí el mundo muerto y corrompido.

m (8) E inmediatamente después de la tribulación de esos días, Mt 24, 29, en esos días, Mc 13, 19, habrá señales, Lc 21, 25: el sol, la luna y las estrellas serán afectados y los poderes celestiales se conmoverán. Comentario: El «inmediatamente» se refiere con probabilidad a Mt 24, 22 y 23, donde se habla del fin del mundo.

(9) Y después aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre. Vuestra redención está cerca, Mt 24, 30 y 31; Mc 13, 26 y 27; Lc 21, 27 y 28. Comentario: Ésta es la segunda venida.

(10) Cuando veáis todas estas cosas, sabed que está a la puerta. No pasará esta generación hasta que no se hayan cumplido todas estas cosas, Mt 24, 33 y 34; Mc 13, 29 y 30; Lc 21, 31 y 32. Comentario: Los autores aparecen aquí totalmente divididos. «Todas estas cosas» puede referirse a una de las dos destrucciones o a ambas. Si se refiere solamente a la destrucción del templo, «generación» debe tomarse en sentido literal; si se refiere al fin del mundo «generación» tiene un sentido figurado, a saber, la raza judía o los enemigos de Cristo o sus seguidores.

(11) Pero nadie sabe nada acerca del día o de la hora... solamente el Padre lo sabe. Como en los días anteriores al diluvio... así será la venida (parusia) del Hijo del hombre, Mt 24, 36-39; Mc 13, 32. Comentario: Se trata de la segunda venida.

(12) Mt 24, 40 y 41, tiene aquí el pasaje de los dos hombres y las dos mujeres: uno será tomado y el otro será dejado (Lc tiene lo mismo, quizá en un contexto mejor, Lc 17, 34 y 35). *Comentario:* Al *fin* del *mundo uno* será *tomado* para ser premiado; el otro será dejado para ser castigado.

(13) Ese día vendrá como una trampa para todos los que habitan sobre la faz de la tierra. Vigilad porque no sabéis a qué hora vendrá el Señor, Mt 24, 42-51; Mc 13, 33-37; Lc 21, 34-36. Comentario: Ésta es la segunda venida.

(14) Mt 24, 45-51; 25, 1-30, relata tres parábolas: el amo de casa, las vírgenes, los talentos. Comentario: La primera se refiere probablemente a la venida en el juicio particular, la segunda se aplica a la segunda venida, la tercera puede aludir al juicio particular o al universal (Lc relata la parábola de los talentos en 19, 12-27).

(15) Mt 25, 31-46, es evidentemente una descripción del juicio final.

n **La opinión moderna no católica** — Modernamente, los críticos no católicos renuncian al análisis estricto que dejamos apuntado y a la adaptación alternante a dos sucesos distintos. Ejemplo de ello es el comentario del *Expositor's Greek Testament* que vamos a utilizar en el siguiente resumen.

Los discípulos «aceptan la predicción de la suerte que correrá Jerusalén y ahora quieren saber cuándo y cómo». De aquí su pregunta; «dan por supuesto que iban unidas las tres cosas (la destrucción del templo, la parusia y el término de la era actual)» (págs. 288, 289). Cristo responde, por tanto, en conformidad con el sentido de la interrogación:

(1) Vigilad.
(2) Falsos cristos, etc., precederán a la destrucción del templo.
(3) Seréis perseguidos antes de la destrucción.

(4) Antes de la destrucción del templo el Evangelio será predicado a todas las naciones de la tierra. 670n
(5) La señal de la caída será la abominación de la desolación.
(6) Pero esos días terribles serán abreviados por causa de los elegidos.
(7) Después, en la destrucción de Jerusalén, tened cuidado con los falsos cristos, porque su juicio en esos momentos será manifiesto, definitivo y verdadero, como el relámpago; y cuando las águilas del ejército romano se congreguen sobre el judaísmo, éste será como res muerta sin redención.
(8) E inmediatamente después de la destrucción de Jerusalén, los mismos poderes celestiales se conmoverán. Las imágenes representan aquí el cataclismo social y religioso. Tronos, templos, todo lo establecido por Dios en el pasado, desaparecerá en la ruina general de la nación.
(9) Después aparecerá el signo del Hijo del hombre. Los comentaristas disienten respecto de la naturaleza de ese signo; pero tal afirmación no sugiere un suceso físico, sino más bien la promesa alentadora de que cuando caiga Jerusalén se manifestará el triunfo de Cristo.
(10) Cuando veáis todas estas cosas, sabed que está cerca la caída de Jerusalén.
(11) Nada se sabe con conocimiento comunicable acerca del tiempo en que sucederá esto, pero animaos, porque la victoria sobre Jerusalén vendrá a los judíos tan inesperadamente como el castigo del diluvio vino sobre los descuidados contemporáneos de Noé.
(12) En esta catástrofe el uno sucumbirá y el otro será perdonado.
(13) Pero vigilad, porque no sabéis cuándo el Hijo del hombre vendrá a destruir a Jerusalén en juicio.
(14) Lecciones de las parábolas: El amo de casa—Cristo, venga cuando viniere para juzgar, aparecerá tan inesperadamente como el amo de una casa que vuelve de una expedición; las vírgenes—la parábola se refiere a todo juicio de Cristo; la «larga dilación» en la parábola de los talentos nos enseña que la presencia de Cristo como juez puede no manifestarse castigando durante un gran período de la vida de uno.
(15) Mt 25, 31-46, describe a Cristo como juez victorioso. No es la predicción de un acontecimiento histórico.

Los autores modernos no católicos se oponen generalmente a que se considere este discurso como profecía de la segunda venida histórica. o

[En estos últimos años, el profesor *Dodd ha sustituído a *A. Schweitzer como director de «la escuela escatológica de escritores protestantes» y su teoría de la escatología realizada y futurista pide un comentario.

Según Dodd, el *kerygma* apostólico afirmaba una escatología realizada, e.d., el primitivo mensaje de la Iglesia consistía en el anuncio de que las postrimerías (*τὰ ἔσχατα*) ya se habían realizado, pues nosotros estamos viviendo precisamente en los últimos tiempos. La escatología futurista —según él—, la doctrina de la segunda venida de Cristo al final de la historia, fué expuesta, si no inventada, más tarde, cuando las primeras esperanzas de la inminencia de una transformación y resurrección final se vieron defraudadas.

En la primera afirmación hay ciertamente una gran verdad. Realmente *vivimos* en *τὰ ἔσχατα*, e.d., en las postrimerías (cf. 1 Jn 2, 18); el reino *ha* venido ya a la tierra, y toda la vida de la Iglesia *es* escatológica; la misma Misa es, realmente, prenda de la segunda venida. Se nos ha dicho: «llegasteis... a la Jerusalén celestial... y a Dios, juez

670ó de todos, y a los espíritus de los justos, llegados a la perfección» (Heb 12, 22-23). Pero es completamente falso afirmar que el kerygma apostólico no incluía la doctrina de la segunda venida de Cristo en el tiempo, como hecho central que resumirá y concluirá esta última edad. Estos hechos, en efecto, se hallan claramente afirmados en Mt 24, 25; Act 17, 31; 1 Cor 15; 1 Tes 4, 15–5, 11; 2 Tes 1, 3–2, 14, no menos que por la enseñanza constante de la Iglesia. La opinión de Dodd prescinde del hecho evidente de que hombres sanos como San Pablo no sólo sabían que Cristo había venido, sino que además esperaban su segunda venida histórica en una fecha futura desconocida, pero quizás inminente.

No cabe duda de que una escatología realizada que deja lugar para la segunda venida constituye un factor valioso en el pensamiento y en la vida cristianos, que corre frecuentemente el peligro de ser olvidado. El kerygma apostólico indudablemente subrayaba la importancia de esta segunda venida para la vida cristiana. Aunque es cierto que para los primeros cristianos la perspectiva era confusa, debido al anuncio anticipado de la destrucción de Jerusalén (que en sí misma era una venida de Cristo poderoso), para San Pablo y su generación contemporánea, lo único que importaba a todo cristiano era estar preparado para comparecer ante Cristo en el juicio final, cf. introd. a 1 Tes, § 914*g-l*. Y lo mismo se aplica a los cristianos de hoy día.

No es necesario, pues, tratar de eludir o disminuir la fuerza de los textos que hablan de la inminencia o de la importancia de la segunda venida y del juicio final, ya que éste es un momento de la historia hacia el que debe estar orientada la vida de todo cristiano. Ni los apóstoles ni la Iglesia se engañaron, ni engañaron a otros. Ahora bien, como no sabían el tiempo de la segunda venida de Cristo para juzgar, dirigían la atención de los fieles (tal como lo hace aún la Iglesia) hacia el precepto de Cristo: por tanto, estad preparados, porque no sabéis cuándo vendrá el Hijo del hombre (Mt 24, 44). — Redactor jefe.]

671a **Solución propuesta** — Ningún católico puede ignorar la segunda venida de Cristo (cf. la profesión tridentina de fe, Dz 994; la respuesta de la Com. Bib. de 18 junio 1915, Dz 2179 ss); ni nadie puede dudar de que algunos de los detalles mencionados por Cristo en este discurso se cumplirán en su segunda venida. Pero ningún exegeta deberá restar importancia al hecho de que aquí, como en todas sus enseñanzas, la principal intención de Cristo no es destacar el momento en que se producen los acontecimientos físicos, sino insistir en el significado espiritual de todos los sucesos de la historia, exhortando a los hombres a que vivan ese sentido cuando éstos tengan lugar. No dice cuándo será destruída Jerusalén o cuándo terminará la era presente; revela que la destrucción de Jerusalén y los demás acontecimientos históricos significan que Él está conquistando el mundo por el hecho de que está presente en él: Cristo triunfa a medida que toda la historia evoluciona hacia la manifestación gloriosa de ese triunfo en la era mesiánica. Dado que ese triunfo empezó principalmente con su muerte y resurrección, y que Él no explicó a sus discípulos que primero debía ascender a los cielos y después volver para proclamar su triunfo, ellos mantenían la esperanza de que desde el tiempo en que Él y la humani-

dad resucitasen, Él, aún presente en medio de ellos, extendería su reino, conquistaría a sus enemigos y se proclamaría majestuosamente a sí mismo señor de toda la tierra para siempre. 671a

Puesto que la expresión «todas estas cosas» aparece varias veces en este contexto, será conveniente considerar qué significaba para los apóstoles. «Todas estas cosas» debería significar, de suyo, todo lo existente. Para los judíos significaba no sólo el conjunto de construcciones, instalaciones y útiles del templo (los altares, los panes de la proposición, el incienso, los diferentes atrios, las vestiduras sacerdotales, el velo del santo de los santos, los sacrificios), sino además la economía universal de la providencia de Yahvé sobre su pueblo y la respuesta adecuada del hombre a esa economía, respuesta religiosa expresada claramente en esas instituciones materiales ordenadas por el mismo Dios. «Todas estas cosas» significaba: religión, vida vivida al servicio de Dios en la disposición de las cosas durante la era presente. Era, por tanto, fácil para los apóstoles esperar que el reino mesiánico, con su nuevo género de vida, surgiese cuando cayeran todas estas cosas. Al derrumbarse el judaísmo debía venir el triunfo del rey mesiánico. b

Por consiguiente, cuando Cristo les dijo que el templo sería totalmente destruído, ellos hicieron dos preguntas acerca de lo que ellos creían que constituiría un solo acontecimiento: ¿Cuándo se derrumbará el judaísmo y cuáles serán las señales que nos indicarán que el fin de la era es el comienzo de tu triunfo? «Dinos, ¿cuándo sucederán estas cosas? ¿Y cuál será la señal de tu venida [παρουσία, presencia] y de la consumación [συντέλεια] del mundo [τοῦ αἰῶνος, de la era]?», Mt 24, 3. «¿Y cuál será la señal de que todas estas cosas empiecen a cumplirse?», Mc 13, 4; Lc 21, 7. A continuación, el discurso de Cristo:

(1) Vigilemos en todas las circunstancias. c
(2) Aquí se trata de las circunstancias que surgirán a través de la historia, y la destrucción del templo será una de las fases de esa historia: guerras, oposición entre naciones y reinos, terremotos, hambres, terrores y grandes señales en el cielo. Sobre estos acontecimientos durante el asedio de Jerusalén, véase JOSEFO, *Ant.* 20, 8; *B.I.*, 6, 5.
(3) Antes de «todas estas cosas» —la economía actual se ha terminado— y no sólo antes de la destrucción de Jerusalén sino también antes de que sea destruído el actual modo de vivir, seréis perseguidos. Quien persevere hasta el fin de las persecuciones y pruebas o muera en ellas, será salvo, tendrá la seguridad de mi reino.
(4) Después que el Evangelio sea predicado a todas las naciones vendrá el fin de la dominación del mundo, y yo reinaré triunfante. En el proceso del triunfo y de la extensión del Evangelio, seréis perseguidos por todos, pero Dios tendrá siempre cuidado de vosotros.
(5) La señal del triunfo sobre Jerusalén será la abominación de la desolación.
(6) Para que mis fieles seguidores puedan continuar el triunfo, la destrucción que ha caído sobre Jerusalén no será universal; los días serán abreviados y los negocios humanos volverán a la normalidad.
(7) Cuando Jerusalén haya sido destruída, y vuelva a reinar la normalidad y la tranquilidad triunfante en los negocios humanos, no os dejéis arrastrar por

671c falsos cristos, por muy prodigiosas que sean sus obras, porque mi presencia triunfante será tan amplia y obviamente manifiesta como el relámpago que brilla a través del firmamento. En cualquier parte del mundo en que haya muerto la hostilidad contra mí, allí se congregarán almas elevadas para celebrar la victoria.

d (8) Y tan pronto como se terminen esos días en los que estoy ganando la victoria en medio de la opresión, empezará el cataclismo del mundo.

(9) Cuando acontezca este cataclismo, que significa el fin de la era actual, aparecerá el signo del Hijo del hombre, quien se presentará como juez glorioso. Después se manifestará magníficamente el hecho de que vosotros habéis sido redimidos de la esclavitud de este mundo para ser miembros de la casa y reino de Dios.

(10) Y de modo similar al retoño de la higuera, todas estas cosas que os he dicho presagiarán mi éxito, que está cerca, a las puertas. Por éxito, aquí Cristo no entiende necesariamente la manifestación final de la victoria, sino más bien el hecho progresivo de ganarla. Por tanto, cuando veáis a Jerusalén destruída, cuando padezcáis persecuciones, cuando se haya extendido el Evangelio y se produzcan terremotos y hambres, sabed que yo avanzo en mi victoria. Y cuando el cataclismo final acabe con esta era, sabed que yo he vencido. Toda la historia tiene este solo significado: Cristo triunfa. Esta generación, el genero humano, no pasará sin saber por experiencia que yo he triunfado en todos los cataclismos del tiempo. Los cielos y la tierra pasarán. pero lo que yo os enseño no pasará.

(11) Sin embargo, del día y la hora en que sucederán estos variados acontecimientos victoriosos, nadie sabe nada; esto no se revelará de antemano. Y tan ordinarios como eran los días en que Noé trabajaba preparando el arca para salvar a su familia, del mismo modo ordinario mi presencia seguirá obrando sus efectos en medio del curso ordinario de la vida humana; y como en los días anteriores al diluvio, los hombres continuarán el curso ordinario de sus vidas mundanas sin reconocer que mi presencia está dentro del mundo ganando pacíficamente su victoria hacia la manifestación final.

e (12) He aquí algunos ejemplos de cuán calladamente avanza esa conquista progresiva: de dos hombres en un campo, el uno recibirá bien mi presencia y el otro no (παραλαμβάνεται y ἀφίεται están probablemente en voz media, no pasiva). Y lo mismo en el caso de las dos mujeres.

(13) Lc 21, 34: Tened cuidado de no embriagar vuestros corazones y sobrecargarlos con los cuidados de esta vida, no sea que ese día —el período en que yo gano calladamente mi victoria— os sorprenda desprevenidos; que seáis capaces de mantener vuestro puesto cara al Hijo del hombre. Vigilad, por tanto, porque no sabeis en qué circunstancias vuestro Señor seguirá su camino hacia su victoria. Como el amo de casa en guardia contra los ladrones, cualquiera que sea la circunstancia en que éstos puedan presentarse, estad así en guardia vosotros, a fin de que si yo vengo de improviso a preguntaros si peleáis conmigo victoriosamente, estéis dispuestos a asegurarme que estáis cumpliendo vuestro cometido, Mc 13, 33-37. Probablemente se alude aquí a la venida de Cristo en la muerte del individuo.

(14) Las parábolas del padre de familia, de las vírgenes y de los talentos se explican mejor si se entienden como no refiriéndose primariamente a la segunda venida, porque en cada una de ellas hay detalles significativos que no pueden verificarse en las postrimerías. La «venida» mencionada en la parábola de los talentos se refiere probablemente a ciertas crisis en la historia, tales como el protestantismo, cuando Cristo multiplica en sus santos los dones sobrenaturales para aumentar su influjo benéfico, mientras que otros lo perdían por no haber usado bien de las gracias recibidas.

(15) Y cuando el Hijo del hombre llegue finalmente a la celebración majestuosa de su triunfo en medio de los ángeles, cuando sea entronizado como rey

victorioso de todo el género humano en la historia, entonces juzgará a los hombres de todas las naciones, y los que hayan cooperado en su campaña heredarán la ciudadanía del reino glorioso. Todo lo que se haya hecho en favor o en contra de otros, a Él se hizo, porque estaba siempre presente en los asuntos de los hombres a través de la historia, Mt 25, 31-46. Los disidentes no participarán de la vida eterna de felicidad en su reino. **671e**

f En este largo discurso, Cristo respondió sólo parcialmente a las preguntas de los discípulos. Dijo que la destrucción de Jerusalén sería el principio de un período de sufrimientos y combate, durante el cual cualquier desintegración de los poderes enemigos sería una señal del avance de su conquista, que duraría hasta que la gloria de su reino se manifestase totalmente. No les dijo cuándo tendría lugar su triunfo, en relación con su resurrección. Ellos todavía esperaban que fuese cuando Él y el género humano resucitasen de entre los muertos.

g **Posteriores revelaciones de Cristo** — Ninguna de sus revelaciones posteriores aclaró ese punto. Todo lo que dijo e hizo dejaba abierta la posibilidad de sus preconcebidas esperanzas. Podemos parafrasearlas de la siguiente manera:

«No comeré más la pascua hasta que sea celebrada en su forma completa en el reino de Dios, y no beberé el fruto de la vid hasta que lo beba nuevo cuando llegue el reino de Dios», Lc 22, 15-18; Mt 26, 29; Mc 14, 25.

«Ahora os doy mi sangre, que es derramada. Es la sangre de la nueva economía. Yo estoy preparando mi reino para vosotros, para que vosotros disfrutéis de sus bendiciones y gobernéis a todo Israel. Ahora (cuando mi muerte es inminente) empiezo a ser glorificado, y Dios me glorificará inmediatamente», Lc 22, 20 y 29; Mt 26, 27; Mc 14, 24; Jn 13, 31 y 32.

«Desde el cielo (después de mi muerte) os enviaré el Paráclito de la verdad para ayudaros a sosteneros. Volveré a vosotros de nuevo; no el mundo sino vosotros veréis cómo yo continúo viviendo y vosotros también seguiréis viviendo. Conoceréis en aquel día, mientras el triunfo está en marcha, que el Padre, yo y vosotros estamos unos en otros. Es verdad, si alguno me ama de este modo, yo me manifestaré a él; él conocerá mi presencia victoriosa. Por eso os dejo la paz, la armonía del orden. Yo me encamino hacia el Padre y, al mismo tiempo, volveré a vosotros como vencedor; deberíais alegraros porque yo voy a mi Padre. Os he dicho esto a fin de que cuando avancemos victoriosos creáis que todo sucede conforme a mis planes», Jn 14, 1-31.

h «Como los sarmientos crecen por el vigor de la vid así vosotros fructificaréis por mi poder, porque yo soy la vid. Si vosotros habitáis en mí y dais frutos, mi Padre será glorificado y vosotros os regocijaréis», Jn 15, 1-11.

«Es conveniente que yo me vaya por la muerte para que el Espíritu de verdad venga a ayudaros para glorificarme», Jn 16, 7-15. Ahora preguntan los discípulos qué es lo que Cristo quiere dar a entender cuando dice: «Un poco y vosotros no me veréis; y de nuevo un poco y vosotros me veréis». Ellos pueden entender por el primer «un poco», que Él iba a morir pronto; pero el segundo «un poco», tras del cual ellos le volverán a ver, les sorprende. Hasta ahora parece que los após-

671h toles habían entendido en sentido figurado los tres días entre la muerte y resurrección de Cristo, como un período de tiempo, una edad del mundo, un sistema ordenado de cosas, tal como se toma frecuentemente la palabra «día» en en el NT (p.e., Mt 26, 29; Lc 1, 80; 6, 23; Jn 8, 56; 2 Cor 6, 2; Ef 4, 30; 1 Tes 5, 5 y 8; Heb 3, 8; 4, 7-9; etc.). ¿Quería Cristo dar a entender que el tiempo entre la muerte y la resurrección sería literalmente de tres días? Le preguntan qué quiere decir con «un poco», y Él les responde simplemente que cuando vuelva ellos se alegrarán. Él no les dijo que su resurrección tendría lugar literalmente tres días después, que no ocurriría al mismo tiempo que la resurrección de todos los hombres. El hecho de que los discípulos no creyeran que su resurrección había sido al tercer día hasta que le vieron realmente con sus propios ojos, parece indicar que seguían entendiendo los tres días en sentido figurado, puesto que Él no les había explicado lo que entendía por «un poco». Los discípulos admiten que Cristo, con ocasión de la última cena, habla claramente de un punto: que Él viene de Dios y a Dios vuelve, y añade: «tened confianza, yo he vencido al mundo», Jn 16, 16-33.

i En la última oración, Jesús tampoco les habló explícitamente de su ascensión y segunda venida: Empieza a glorificar a tu Hijo, oh Padre, y sigue glorificándole por su éxito en vencer a la humanidad, mientras reina en el cielo. Éstos han entendido que yo procedo de ti, y han creído que soy tu Mesías, aun cuando vine de modo diferente al que esperaban. No te pido que te los lleves del mundo hacia otro reino glorioso, sino que los santifiques en la verdad en medio del mundo en que viven. Que se esfuercen hasta ganar la victoria definitiva. Te pido que todos los creyentes perticipen en mi gloria: la unidad del amor que nos une a ti, Padre, y a mí; que puedan participar de ese amor con nosotros, Jn 17, 1-26.

Nada de lo que ocurre o de lo que Él dice antes de su muerte tiende a disuadir a los discípulos de que sus concepciones del reino son falsas. Cristo dice, Mt 26, 32, que después de que haya resucitado irá delante de ellos a Galilea, pero no les asegura que su resurrección preceda la nueva era en que todos los hombres resucitarán de entre los muertos. En Mt 26, 64 y Lc 22, 69, Cristo afirma ante el sumo sacerdote y el consejo que vendrá glorioso después, pero este «después» podía ser cuando su resurrección. Explica ante Pilatos que su reino no es de este mundo, lo cual podía significar que es distinto de todos los reinos existentes; un reino cuya característica es la verdad, Jn 18, 36 y 37. De hecho, el difícil texto que se inserta en la narración de la muerte de Jesús, Mt 27, 52 y 53: «se abrieron las tumbas, y muchos cuerpos de los santos, que se habían dormido, resucitaron y, saliendo de los sepulcros después de su resurrección, vinieron a la ciudad santa y se aparecieron a muchos», puede indicar la satisfacción de los discípulos al ver que sus esperanzas no quedaron del todo sin cumplimiento. De qué naturaleza hayan sido sus esperanzas y cuán completa haya sido la frustración de ellas por el hecho de que el cuerpo de Cristo pareciese perdido, se echa de ver en la conversación de los discípulos camino de Emaús antes de reconocer que Cristo había resucitado. «Pero nosotros esperábamos que sería Él quien redimiría a Israel, mas van

ya tres días desde que esto ha sucedido» e incluso su cuerpo ha des- 671i
aparecido, Lc 24, 21-24. El único consuelo que reciben, con la respuesta de Jesús, es que Cristo debió sufrir todas esas cosas a fin de inaugurar su reino glorioso, Lc 24, 26.

Después de la resurrección de Cristo — Una vez que la resurrección j
fué un hecho comprobado para los discípulos y al ver que la resurrección del género humano no había tenido lugar, los discípulos tuvieron que reajustar sus esperanzas. Él establecería ahora el reino floreciente en medio de una humanidad no resucitada. Lo que dijo a Magdalena: «Aún no he ascendido a mi Padre. Pero vete a mis hermanos y diles: asciendo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios», Jn 20, 17, parecía implicar que iba a establecer su reino triunfante sobre la tierra después de su resurrección, y sólo entonces volvería a su Padre.

Por otra parte, la importante reunión en Galilea de la que había hablado antes de su muerte, Mt 26, 32, y Mc 14, 28; que el ángel había anunciado a las santas mujeres en el sepulcro, Mt 28, 7, con la petición de que Pedro se hallase presente, Mc 16, 7; la asamblea planeada por el mismo Jesús cuando se apareció a las mujeres, ¿no era todo esto la inauguración formal de su reinado real sobre la tierra? En un sentido lo fué, aunque no en el sentido que habían anticipado los apóstoles. Él dijo que Pedro sería hecho prisionero y moriría (sobre las palabras acerca de la suerte de Juan, véase el com. a Jn 21, 22).

Sin embargo, las experiencias de ellos en Galilea confirmaron, k
hasta cierto punto, las esperanzas de los discípulos en la próxima restauración de Israel. Aunque algunos vacilaran al principio en rendirle el homenaje de rey Mesías que iniciaba su marcha triunfal, Él les aseguró que lo era en verdad: «Todo poder me ha sido dado en los cielos y en la tierra. Id, pues, instruid a todas las naciones... enseñándoles a observar todas las cosas que os he mandado: y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación del mundo»; el griego (*ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*) sugiere más bien: hasta que la era presente (que yo estoy inaugurando o en la que estamos viviendo) haya comprendido su destino de perfección, Mt 28, 18-20. Mc 16, 15-18, explica la seguridad y características de la era que comienza: los demonios serán arrojados, se hablarán nuevas lenguas, las serpientes y el veneno no harán daño y el enfermo curará. Poco antes de este incidente, Jesús explicó en Emaús que todo lo que le había sucedido hasta entonces había sucedido según el plan de su campaña: «Así está escrito y así convino que Cristo sufriese y resucitase de nuevo al tercer día». El plan futuro era que los discípulos predicasen y extendiesen el poder de su reino por todo el mundo, una vez que fuesen investidos de poderes de lo alto, Lc 24, 46-49. Ansiosos de que se cumpliesen inmediatamente sus promesas, los discípulos, el día de la ascensión le preguntaron: «Señor, ¿restaurarás en este tiempo el reino de Israel?» Y Jesús les respondió que ellos no conocerían ese secreto, Act 1, 6-7.

¡Qué fe más constante en el Mesías la de estos hombres, después l
de tantos desengaños! Primero creyeron que Cristo restauraría el reino de Israel en su gloria al principio de su carrera docente. Él reveló que

671l debía morir primero, y que resucitaría al tercer día. Confiaron en esta nueva revelación, pero entendieron mal su verdadero significado. Terminada la primera era del Mesías con su muerte, seguiría un segundo período, de sufrimientos y combates para ellos, mientras Él reinaba desde los cielos. La caída de Jerusalén sería el comienzo del segundo período durante el cual se ganaría la batalla con una victoria cierta. Y después (pensaban ellos) seguiría una tercera etapa, el tercer día de Cristo, cuando Él y el género humano resucitaran de entre los muertos, y se proclamaría su triunfo glorioso sobre la tierra. Pero mientras Él resucitó literalmente al tercer día, no resucitó el género humano con Él. Y ellos reajustan de nuevo ideas con fe inquebrantable. Ahora Cristo resucitado establecería glorioso su trono en medio de una humanidad no resucitada. Y he aquí que. para colmo de sorpresas, asciende a los cielos. Entonces viene la última revelación sobre su victoria: «Este Jesús que es llevado de entre vosotros al cielo volverá a vosotros como le habéis visto subir al cielo», Act 1, 1-11. Ahora el plan aparece claro, el significado de la redención se manifiesta. Habrá una **segunda venida** que introducirá no un Israel material sino el restaurado reino espiritual de Dios. Es el reino eterno y glorioso de los cielos que el Mesías había prometido y que abrió a sus seguidores con su enseñanza, su vida y muerte, su resurrección y ascensión. Ésta es ahora la verdad completamente revelada que deben enseñar. El género humano debe prepararse para la segunda venida al fin de los tiempos, cuando Cristo vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.

m **Explicación de los apóstoles** – Esta verdad respecto de la segunda venida de Cristo, aclarada y desarrollada a través de los años a base de contemplación y revelaciones divinas progresivas, los apóstoles la compartieron con sus seguidores, y la convirtieron para la posteridad en materia prima de la fe custodiada por la Iglesia. Pedro, Pablo, Santiago, Judas y Juan se refieren a ella frecuentemente y explican a veces sus detalles, 1 Cor 1, 8; 2 Cor 1, 14; Fil 1, 6; 2, 16; Col 3, 4; 1 Tes 1, 10; 2, 19; 2 Tim 1, 12 y 18; Tit 2, 13; Heb 10, 25; Jds 1, 14 y 15; 1 Pe 1, 5 y 7; 4, 13; 5, 4 y 6; 1 Jn 2, 28; 3, 2; Ap 16, 14. Veamos qué es lo que ellos dicen.

¿Cuándo? – Al fin de la última era del mundo, el Mesías, enseñaban ellos, volverá. El período de cristianismo cuando, como dice Joel, «profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas y vuestros ancianos tendrán sueños, y vuestros mozos verán visiones» (Jl 2, 28, citado en Act 2, 17); la edad en que abundará la gracia y prevalecerá la revelación completa, cuando los hombres que esperan la redención del cuerpo disfrutarán de «las primicias del Espíritu», Rom 8, 23; cuando, santificados por la verdad, los hombres serán las primicias, Sant 1, 18, el demonio «no volverá a seducir» a las naciones, período éste que Juan llama figuradamente los mil años, Ap 20, 3 (entonces florecerán, no el paganismo en medio de las naciones, sino los principios de Cristo); los años entre el ministerio de Cristo sobre la tierra y el fin del mundo: ésta sería, según los apóstoles, en la dispensación divina de la economía de la salvación, la última edad del mundo, Gál 4, 4; Ef 1, 10; Col 1, 26; Heb 1, 2; 1 Pe 1, 20; 1 Jn 2, 18. Al final, después de que se hayan

cumplido las vicisitudes del tiempo, «en la dispensación de la plenitud 671m
de los tiempos», Dios restablecerá en Cristo todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, Ef 1, 10.

En esta ocasión resucitarán los muertos y tendrá lugar el juicio universal, Act 4, 2; 10, 42; 17, 31 y 32; 23, 6; 24, 15 y 21; Rom 2, 16; 14, 10; 1 Cor 3, 13; 4, 5; Fil 3, 11; 2 Tes 1, 7-10; 2 Tim 4, 1; Heb 6, 2; 10, 27; Sant 5, 3; 1 Pe 4, 5; 2 Pe 2, 9; 1 Jn 4, 17; Jds 1, 6 y 14.

No inmediatamente — Los apóstoles no sabían cuándo sucedería eso, n
porque nunca les fué revelada la fecha, Act 1, 7. San Pablo dice que ese día vendrá como ladrón en la noche, inesperadamente, 1 Tes 5, 2; que, al parecer, no es algo que esté próximo: «Que no quede fácilmente turbado vuestro entendimiento... como si el día del Señor fuera inminente», 2 Tes 2, 2.

Y, sin embargo, hay textos que parecen enseñar una venida temprana: «El tiempo es breve», 1 Cor 7, 29; «porque aún un poco de tiempo, y el que está para venir vendrá y no tardará», Heb 10, 37; «he ahí que el juez está delante de la puerta», Sant 5, 9; «Yo vengo pronto», Ap 3, 11; 22, 7, 12 y 20. Pero estos textos se explican por sí mismos cuando se leen en su contexto.

En 1 Cor 7, Pablo no discute acerca de la parusia. Está contestando a la pregunta de los corintios sobre si el celibato es necesario para dedicarse al servicio de Dios. Aunque Pablo personalmente lo prefiere por sus muchas ventajas, v 8, reconoce que «el Señor ha dado a cada uno» su modo individual de vida: «cada uno ande según el Señor le asignó y según le llamó», v 17. En realidad, cualquier condición física o social en la vida puede ser un medio de servir a Dios: circunciso e incircunciso, esclavo y libre, casado y soltero. «Hermanos, persevere cada uno con Dios en la condición en que por Él fué llamado», vv 18-25. Sigue ahora una frase, v 29, para introducir la confianza de que tristeza, alegría, dificultades económicas, matrimonio y celibato, sea cualquiera que fuese la suerte de uno (*μεμέρισται*, en el v 33), todas las eventualidades de la vida, si se aceptan y emplean bien, pueden y deben ayudar al hombre (v 35) «a servir al Señor sin impedimento». La frase «el tiempo es breve» en griego es: *ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν*, y puede traducirse correctamente como: «la oportunidad [de servir a Dios] ha sido concertada». Sea cual fuere el estado de las circunstancias de la vida en cada uno, nos ofrecen una oportunidad dispuesta por el Señor para ayudarnos a servirle; no son un impedimento. Claramente, en este contexto, Pablo no habla de la proximidad de la parusia.

El contexto de Heb 10, 37, ofrece otra solución igualmente sen- o
cilla a la dificultad que parece originar. Los sacrificios que no podían borrar el pecado han pasado; ha sido ofrecido el único sacrificio de Cristo que destruyó el pecado y dió la gracia a los que creen en Él. «Acerquémonos [a Cristo] con un verdadero corazón en plenitud de fe», v 22, y «No perdáis vuestra confianza, pues ella tiene una gran recompensa», v 35.

Para confirmar esa confianza perseverante en sus lectores, el autor de Heb destaca el hecho de que las pruebas de la vida y sus persecuciones son, después de todo, breves en comparación con el premio

6716 eterno y seguro con Cristo (cf. 1 Cor 2, 9): Porque ya un poco más, ciertamente un poco más y Aquel que ha de venir vendrá, y realmente no tardará. Se discute si el autor habla de la brevedad de la vida de un individuo o de la brevedad de la historia en comparación con la eternidad del premio.

La cuestión no tiene importancia; pero el hecho es que no enseña que la segunda venida de Cristo esté cerca históricamente.

Sant 5, 9, cobra también significado de su propio contexto. El apóstol exhorta a los pobres oprimidos por ricos indignos a que sean pacientes porque «la venida del Señor está cerca», v 8 — *ἡ παρουσία τοῦ Κυρίου ἤγγικεν* —, el Señor está cerca, habita con vosotros; como juez, está junto a los opresores, y evalúa su maldad: «He ahí que el Señor está delante de la puerta». Debido a que el ojo siempre vigilante de Cristo está sobre los hombres que, con el oro injustamente acumulado, almacenaron ira contra sí mismos en los últimos días, Sant 5, 3.

De los textos del Apocalipsis, «Yo vengo enseguida», Ap 3, 11; 22, 7, 12 y 20, poco es necesario decir. La profecía apocalíptica se caracteriza por la falta de perspectiva cronológica, e insiste más bien en el significado sobrenatural y eterno de los acontecimientos, frecuentemente bajo deslumbrantes figuras.

Por eso *ἔρχομαι ταχύ* subraya probablemente la decidida ansiedad de Cristo por llevar a su cumplimiento el significado eterno de la historia humana, que se ha discutido en el libro bajo diferentes aspectos, pero siempre sin considerar la sucesión del tiempo o las proporciones de éste.

ANTECEDENTES DE LA PARUSIA

p Independientemente de si parece o no aceptable la explicación de los escasos textos anteriormente comentados, una rápida mirada a los muchos y grandes antecedentes de la parusia que los apóstoles anunciaron después de las predicciones de Cristo, Mt 24, 5-12 y 29-31, permite dejar bien sentado que ellos no podían anticipar el fin dentro de un breve espacio de tiempo.

Hombre de pecado — San Pablo nos dice, 2 Tes 2, 3 y 4, que antes del último día habrá una revuelta, «y ha de manifestarse el hombre de pecado, el hijo de la perdición, que se opone y se alza sobre todo lo que se dice Dios o es adorado, hasta sentarse en el templo de Dios y proclamarse dios a sí mismo».

En qué consista esa apostasía y quién sea el hombre de pecado es una cuestión que ha sido muy discutida (Prat i 96-97). Muchos comentaristas piensan en alguna rebelión notable, dirigida por un individuo determinado. Aunque tal interpretación pudiera ser correcta, resultaría imprudente cerrarse a otras posibles soluciones. Quizá Pablo, usando en su profecía de la compenetración, haya sintetizado en un solo cuadro las herejías y movimientos ateos de las edades que Cristo había predicho, Mt 24, 10-12 y 24, como parece haberlo hecho Juan

en Ap 13. Quizás San Pablo resuma la humanidad corrompida de orgullo pecaminoso y rebelión contra Dios, en un solo heresiarca o ateo. Esto parece ciertamente que ha hecho San Juan cuando afirmaba que todo espíritu que niega a Jesús es el espíritu d*el* Anticristo «de quien habéis oído que viene y está ahora ya en el mundo» (1 Jn 4, 3). Y de nuevo escribe (2 Jn 7): «Ahora se han levantado en el mundo muchos seductores que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne. *Éstos son el* seductor y *el* Anticristo». Ni tampoco, en el Apocalipsis, San Juan individualiza necesariamente a la bestia, que puede ser el Anticristo, aplicándole el número seiscientos sesenta y seis, el número de un hombre, Ap 13, 18. Aunque las explicaciones de este número son muchas y problemáticas, es probable que los dígitos «seis» representen la totalidad de la perfección del hombre en el orden vegetativo sensitivo e intelectivo, y los dígitos «siete» la perfección total del hombre, incluyendo su elevación al poder sobrenatural mediante los dones de la fe y de la gracia. El rebelde sería, por tanto, un hombre muy desarrollado en su naturaleza, pero tan soberbio por esa misma perfección que rechaza a Dios y se pone en lugar de Él. **671p**

Manifestaciones cósmicas — Podemos decir lo siguiente acerca del **q** cataclismo cósmico que precederá a la segunda venida de Cristo: los apóstoles se limitaban a repetir lo mismo que había profetizado Joel, Act 2, 20, o lo que Cristo había predicho, Mt 24, 29; Mc 13, 24; Lc 21, 25, cuando hablaban del obscurecimiento del sol, y de la luna convertida en sangre y las estrellas cayendo del cielo, Ap 6, 12 y 13. Si bien el obscurecimiento del sol puede implicar una imagen para expresar la repulsa de la revelación divina a través de la historia, y la luna convertida en sangre sea el tipo de las persecuciones de la Iglesia, que, como la luna respecto del sol, refleja la luz revelada de Dios, también pudieran ser descripciones de catástrofes físicas que habrían de suceder literalmente al final del drama del tiempo. [Sin embargo, hoy día suele admitirse que estas expresiones corresponden a un lenguaje apocalíptico convencional destinado a describir el cataclismo del juicio y de la renovación finales, y que no debemos esperar su cumplimiento literal como acontecimiento histórico. — Redactor jefe].

La resurrección final: ¿cómo tendrá lugar? — La condición corporal del hombre será entonces espiritualizada de algún modo. San Pablo, 1 Cor 15, 35-57, describe esa transformación del fiel en los siguientes términos: Como la semilla sembrada en el suelo pierde su vitalidad seminal para cambiarse y desarrollarse en un producto con nuevo género de vida, así también el cuerpo natural débil es depositado para sufrir la deshonrosa corrupción de las substancias terrestres y mortales, pero resucitará celestial, sobrenaturalizado, incorruptible, glorioso como una esfera celeste, poderoso e inmortal.

¿Morirán y resucitarán todos? — Parece claro que no todos los hom- **r** bres morirán antes del juicio universal. El texto griego de 1 Cor 15, 51-53, habla precisamente de este punto: «No todos dormiremos [= moriremos], pero todos seremos cambiados... Pues este cuerpo corruptible debe revestirse de incorruptibilidad y este cuerpo mortal de inmortalidad». La misma idea se expresa en 1 Tes 4, 15 y 16; cf. WV III, 221-3; PRAT I, 91-93. Aunque en Heb 9, 27, y Rom 5, 12,

671r se nos diga que todos los hombres deben morir es porque se refiere al principio general de que todo hombre es mortal, sin que con ello se atribuya la muerte real a cada individuo, aun bajo las mismas circunstancias. [El símbolo de los apóstoles, en las palabras: «desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos», confirma la creencia de la Iglesia de que algunas personas vivirán aún cuando ocurra la segunda venida. — Redactor jefe].

¿Resucitarán los malos? — La respuesta de los apóstoles es afirmativa. En primer lugar, diversos textos, Act 10, 42; 2 Tim 4, 1; 1 Pe 4, 5, hablan del juicio de «los vivos y los muertos»; y aunque estos textos pudieran significar los vivos y los muertos físicamente, no se excluye la idea de los buenos y los malos moralmente. Se dice de los buenos que están vivos en Jn 5, 24; 6, 47; Rom 6, 11 y 13; 8, 6; 11, 15; 2 Cor 2, 16; 4, 10 y 11; 1 Jn 3, 14; 5, 12, 13 y 16; y de los malos se dice que están muertos en Rom 8, 6; Ef 2, 1 y 5; Col 2, 13; 1 Tim 5, 6; 1 Jn 3, 14 y 15; 5, 12; Ap 3, 1; 20, 5 y 12. En segundo lugar, Jn 5, 28 y 29 dice explícitamente: «Y saldrán los que han obrado el bien para la resurrección de la vida; pero los que han obrado el mal, para la resurrección del juicio».

s **Descripción de la parusia** — Queda sólo por dar una descripción más detallada de la segunda venida de Cristo, en cuanto es posible, reuniendo los textos del NT. Cuando «el reino de este mundo llegue a ser el de nuestro Señor y de su Cristo, y Él comience a reinar por los siglos de los siglos», Ap 11, 15, cuando desaparezcan los cielos y la tierra, Ap 20, 11, cuando «no haya ya más tiempo», Ap 10, 6, y «cuando se cumpla el misterio de Dios», Ap 10, 7 —el misterio de la economía providencial de salvación que era la dispensación de gracia y vida del cristianismo para los hombres—, Cristo vendrá con las almas de «todos los santos», 1 Tes 3, 13, dispuestas a reunirse a sus respectivos cuerpos reformados, «haciéndolos semejantes al cuerpo de su gloria», Fil 3, 21.

Él aparecerá como «rey de reyes y señor de señores, el único inmortal, que habita en una luz inaccesible», 1 Tim 6, 15 y 16, «sentado a la diestra del poder de Dios y viniendo sobre las nubes del cielo», Mt 26, 64. «Entonces aparecerá la señal del Hijo del hombre en el cielo... y verán [todos los hombres] al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con gran poder y majestad. Y enviará sus ángeles con una trompeta y gran voz: y ellos reunirán de los cuatro vientos a sus elegidos, desde las partes más lejanas de los cielos hasta sus confines más extremos», Mt 24, 30 y 31. Aparecerá anunciado «con la voz de un arcángel y con la trompeta de Dios», 1 Tes 4, 15, y «en un momento, en un abrir y cerrar de ojos, a la última trompeta... seremos cambiados», 1 Cor 15, 52.

t **La trompeta del arcángel** — Esta descripción puede ampliarse. En el AT, las trompetas anunciaban el arca de la alianza, 2 Sam 6, 15; 2 Par 5, 13; anunciaban al rey, 2 Re 11, 14; 1 Re 1, 34, 39, etc., y la venida del Señor, Éx 19, 16 y 19; 20, 18. Se tocaban en las fiestas, Sal 80, 4; proclamaban la victoria, 2 Par 20, 28; expresaban el júbilo, 2 Par 23, 13; declaraban la tristeza y la destrucción, Os 5, 8; 8, 1; Jl 2, 1; Am 3, 6; Sof 1, 16; iniciaban el día de la expiación, Lev 25, 9;

Is 58, 1; Jer 4, 5; Jl 2, 15; reunían al pueblo, Núm 10, 1 y 2. Era, por tanto, conveniente que el sonido de una trompeta anunciase la venida definitiva del Rey, congregase al género humano, iniciase una fiesta eterna de victoria para los justos, declarando tristeza y destrucción y expiación sin fin para los malos. Era también conveniente que la voz de un arcángel hiciese esa proclamación con la trompeta de Dios. Sea quien fuere este heraldo principal, su función será semejante a la del precursor del Mesías glorificado, de quien dice Mal 4, 5: «Ved que yo mandaré a Elías, el profeta, antes de que venga el día de Yahvé, grande y terrible», Elías, cuya segunda venida había prefigurado Juan el Bautista cuando fué proclamado por vez primera el reino de Dios, Lc 1, 17; Mt 11, 14. **671t**

El signo del Hijo del hombre — Según los escritores antiguos, ese signo será una cruz luminosa. Nosotros nos aventuramos a sugerir que la vuelta de Elías, si ha de ser un prenuncio, puede ser el signo que indicará la inminente aparición del Hijo del hombre. **u**

La entrega del reino — Después del fin de este mundo, cuyo único significado real es ser reflejo fiel de la Palabra de Dios — «todas las cosas fueron hechas por Él, y sin Él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho», Jn 1, 3 —, cuando el mundo en su totalidad habrá sido juzgado para ver si hizo que todas las cosas reflejaran la Palabra de Dios a través de la gracia mediadora de Cristo, que personalmente vinculó la humanidad a la divinidad en la encarnación, y, como mediador, unió la creación material y transitoria con el Dios inmutable y eterno, entonces tendrán lugar las nupcias del Cordero, Ap 19, 7-9, directamente con Dios. San Pablo describe bien la consumación de la mediación de Cristo por su unión directa con Dios, en 1 Cor 15, 24 y 28: «Después será el fin, cuando entregue al Dios y al Padre el reino, cuando haya reducido a la nada todo principado, toda potestad y todo poder... Y cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará al que todo se lo sometió, para que Dios pueda ser todo en todas las cosas».

El milenio — Cabe preguntar ahora: ¿Es ese estado beatífico los mil años de que habla Ap 20? Tal deducción es imposible porque el período del Apocalipsis no es eterno. A Satán se le representa atado durante ese espacio de tiempo; los fieles vivirán y reinarán con Cristo como sacerdotes suyos y de Dios, mientras que los demás muertos no vivirán hasta que hayan pasado los mil años. Ésta es la primera resurrección. Pero cuando hayan pasado los mil años, Satán será soltado para que pelee en toda la tierra. Finalmente él y sus secuaces serán derrotados y arrojados al pozo de fuego y azufre. **v**

Una mala interpretación de este pasaje de Ap junto con nociones tomadas de los apócrifos dieron origen a una grosera doctrina bastante generalizada, que incluso gozó de cierto predicamento en muchas comunidades cristianas de los primeros tiempos de la Iglesia. Impulsados por la misma esperanza que había alimentado también a los apóstoles al principio acerca de la restauración sobre la tierra del glorioso reino mesiánico de Israel, y no habiendo, como los apóstoles hicieron en la ascensión y pentecostés, transformado esa esperanza en convicción de que la conquista y reino de Cristo serían totalmente

671v de orden espiritual, hombres como Cerinto y sus secuaces, en el siglo I d.C., empezaron a pensar en el reino de mil años con placeres sensibles y felicidad terrenal. Se dice que Papías defendía el milenarismo en este sentido, y el mismo San Ireneo fué contaminado por tales supuestos. Tertuliano y los montanistas fueron exponentes de esta creencia, y existen indicios de su existencia en otros, tanto de oriente como de occidente, hasta la época de San Jerónimo y San Agustín, en que el milenarismo vino a ser claramente insostenible dentro de la Iglesia.

En aquellos primeros años sus defensores coloreaban dicha creencia con detalles puramente imaginativos: según algunos vendría dentro de seis mil años equivalentes a los seis días de la creación; según otros empezaría antes; unos no insistían en la duración de mil años, mientras que los menos imaginativos tomaban al pie de la letra dicha cifra. Los fieles gozarían del milenio y sólo cuando terminase tendría lugar la segunda resurrección de todo el género humano y el juicio universal.

w En tiempos más recientes, algunas sectas protestantes (anabaptistas, sionistas, mormones y adventistas) han resucitado el milenarismo bajo diversas formas. En nuestros días, cuando abundan las extravagancias religiosas y florecen las ideas apocalípticas, algunos fanáticos, como los «testigos de Jehová», están sumergidos en toda clase de confusiones milenaristas, y hasta admiten en sentido literal la batalla de Gog y Magog. La Iglesia condena y rechaza como vana especulación toda forma de milenarismo craso y sensual, y los católicos no pueden dar su nombre a tales movimientos erróneos.

Pero ¿qué decir de una especie de «milenarismo espiritual»? El Rev. Rafael Eyzaguirre (*Apocalipseos Interpretatio Litteralis*, Roma 1911) intentó hace poco hacer revivir un milenarismo modificado y espiritual, opuesto al histórico y material [pero sus opiniones no han encontrado eco. — Redactor jefe].

x Pero el Padre R. J. Loenertz, O. P. (*The Apocalipse of St. John*, trad. H. J. Carpenter, O. P., Nueva York, 1948) da una interpretación de este capítulo del Ap que parece mejor y más común. Según él (pp. 134-6), la era cristiana desde sus primeros días hasta el fin del mundo corresponde al milenio, durante el cual Satán está encadenado y retenido, trabajando entre los incautos, pero detenido por la gracia de Cristo que santifica al género humano (cf. 2 Tes 2, 6 y 7). Esta vuelta del género humano a la vida de la gracia es la primera resurrección; la segunda será la resurrección del cuerpo al fin de los tiempos. «Al final de la era mesiánica», dice él, «en los últimos días, el predominio del mal sobre el bien en el mundo será aterrador» (p. 135). Después seguirá el triunfo manifiesto de Cristo en el último juicio y en la bianaventuranza eterna.

y **Conclusión** — Durante la era cristiana, el advenimiento de Cristo a los hombres sigue produciéndose de muchas maneras: en el juicio particular a la muerte de cada uno, con gracias especiales en las crisis de la vida y de la historia, en el momento de recibir los sacramentos, en el silencio de la oración profunda y amorosa. Todo esto lo predijo Cristo cuando hablaba de su venida y de su presencia permanente

entre los hombres. Procuró que sus seguidores fuesen consolados con la verdad de que su constante victoria habría de culminar en la segunda venida. Pero, así como había manifestado gradualmente los planes divinos a los apóstoles, así también dejó por revelar muchos detalles al género humano de la segunda venida hasta el último día. «No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha puesto en su poder», Act 1, 7. ¿Por qué conserva el Mesías aún veladas en parte las glorias de la segunda venida? Para que se aumente nuestra fe y se adhiera más firmemente a las verdades ya reveladas; y, sobre todo, para que estemos siempre vigilantes espiritualmente, dominados no por el temor de la muerte, sino por la esperanza de la parusia. 671y

LOS «HERMANOS» DEL SEÑOR

Por S. Shearer

672a **Bibliografía** — Artículos en DAFG; DBV; CE; CSAB 3; WV 4; F. Prat, S. I., RSR 17 (1927) 127-38; J. Chapman, O. S. B., JTS 7 (1906) 412-33; A. G. Murray, O. S. B., CR 23 (1943) 351-6; E. F. Sutcliffe, S. I., CR 23 (1943) 494-8; M.-J. Lagrange, OP, *L'évangile selon Saint Marc*, 1920[3], 72-89; P. F. Ceuppens, O. P., *Mariologia Biblica*, 192-201; *J. B. Lightfoot, *Commentary on Galatians*, Dissertation II; *J. B. Mayor, *Commentary on St James*, Introducción.

b **Introducción** — Gran controversia se ha suscitado acerca de algunos textos del NT que aluden a los «hermanos» de nuestro Señor (p.e., Mt 12, 46; Mc 6, 3; Jn 7, 3; Act 1, 14; 1 Cor 9, 5). En este artículo nos proponemos mostrar, a la luz de la Escritura y de la tradición, que los «hermanos» del Señor no eran estrictamente tales, hijos de María y de José, ni siquiera medio hermanos, hijos de José en un matrimonio anterior, sino primos a lo sumo.

La palabra **hermano** tiene un sentido amplio en la Sagrada Escritura. Hablando de parentesco se aplica no sólo a hermanos y medio hermanos, sino también a sobrinos y primos. Así a Lot se le llama «hermano» de su tío Abraham (Gén 14, 14) y a Jacob «hermano» de su tío Labán (Gén 29, 15). A los hijos de Cis se les llama «hermanos» de sus primas, las hijas de Eleazar (1 Par 23, 21-2). Cuando 2 Re 10, 13, habla de cuarenta y dos «hermanos» del rey Ocozías parece incluir grados de parentesco más lejanos. La razón de esta ambigüedad es que ni el hebreo ni el arameo tienen una palabra especial que signifique «primo»; o emplean la palabra *'āḥ* (hermano) o la circunlocución «hijo del tío [paterno]» o «hijo del hermano de la madre». De aquí que para evitar el empleo excesivo de circunlocuciones, la palabra «hermano» fuese indispensable para denotar un grupo de primos de origen diferente.

c Los escritores del NT, educados en la primitiva catequesis aramaica, encontrarían natural, lo mismo que los autores de los LXX, traducir la palabra *'āḥ*, en todas sus diferentes acepciones, por la palabra griega *ἀδελφός*. Por tanto, cuando nos encontremos con esta palabra deberemos determinar su significado preciso por el contexto o por otras fuentes en la Escritura o en la tradición. Ahora bien, no hay nada en los contextos en que se emplea la expresión «hermanos del Señor» que nos haga suponer que se trata de hermanos en sentido estricto. Por el contrario, semejante supuesto suscita un sinnúmero de dificultades en otras partes de la narración del NT y es incompatible

con la tradición constante de los cuatro primeros siglos respecto de 672c
la virginidad de nuestra Señora.

Los «hermanos» no son hijos de María — Cuando el ángel fué a pedir d
el consentimiento a la Virgen para que fuese la Madre de Jesús, ella empieza preguntando: «¿Cómo podrá ser esto, pues que yo no conozco varón?» (Lc 1, 34). Esta pregunta se ha considerado ya desde el principio del cristianismo como la indicación de que ella había hecho un voto o al menos una firme resolución de virginidad perpetua, aun en caso de matrimonio. El mismo LOISY *(Les Évangiles Synoptiques* I [1907] 290) admite la verdad de esta interpretación como la única plenamente explicativa de las palabras de María.

Una lectura atenta de los Evangelios demuestra que María permaneció fiel a su promesa, y no tuvo más hijos después del nacimiento virginal de Jesús.

Por ejemplo, en la narración del hallazgo de nuestro Señor en el templo, aparece que Él, a la edad de doce años, era su único Hijo (Lc 2, 41 ss). Para los habitantes de Nazaret es conocido, al parecer de modo exclusivo, como «el hijo de María» (Mc 6, 3). Y es significativo que en los Evangelios se reserve este nombre sólo para Él, y aunque a otros se les llame sus hermanos, nunca se les llama hijos de María.

Por otra parte, la actitud de estos «hermanos» respecto de nuestro e
Señor sugiere que ellos eran mayores en edad. Le aconsejaban para que su misión tuviera éxito (Jn 7, 3 y 4); tratan de restringir sus actividades en beneficio propio (Mc 3, 21). Esta actitud, entre los judíos, no se explicaría si los «hermanos» de Jesús no fuesen mayores que Él. Y esto, a su vez, implica necesariamente que ellos no son hijos de María, ya que Lc 2, 7, presenta a Jesús como primogénito de ella.

Otra prueba de que Jesús es el único hijo de María la tenemos en el hecho de que al morir en la cruz confió su madre al cuidado de San Juan (Jn 19, 26 y 27). Ahora bien, esto sería irracional si sus «hermanos», de los cuales cuatro al menos (Santiago, José, Simón y Judas) vivían todavía, fuesen los hijos verdaderos de María. Como dice LIGHTFOOT: «¿Sería posible que Cristo hubiera pasado por encima de los lazos más sagrados de afecto natural?»

Dos objeciones, sacadas de la narración evangélica del nacimiento f
del Señor, se hacen valer contra la interpretación de la frase «hermanos del Señor» en otro sentido diferente del sentido estricto. La primera se funda en una versión literal de Mt 1, 25: «Y él [José] no la conoció hasta que dió a luz a su hijo primogénito». Se ha argüído que de ahí se deduce con toda naturalidad que María y José vivieron después maritalmente, y que los hijos que nacieron de esta unión son conocidos como los «hermanos de Jesús». Aunque tal interpretación sea posible, no es necesaria. Podríamos citar muchos textos de la Escritura donde la palabra «hasta» no significa ninguna conexión con el futuro. Así en 2 Sam 6, 23, se dice que «Micol, hija de Saúl, no tuvo hijos hasta el día de su muerte», lo cual no quiere decir que los tuviera entonces o después. Cuando 1 Mac 5, 54, dice que los Macabeos ofrecieron sacrificios de acción de gracias «porque ninguno de ellos fué muerto hasta que volvieron todos en paz», no implica que fueran muertos

672f después. Otros ejemplos pueden ser hallados en Gén 8, 7; Dt 34, 6; Judit 12, 9, etcétera.

La conclusión que puede deducirse de Mt 1, 25, es que José no tuvo parte alguna en la concepción de Jesús. Muchos traductores modernos (p.e., Joüon, Buzy) apoyan a KNT, que traduce el pasaje simplemente así: «y él no la había conocido cuando dió a luz a un hijo».

g La segunda objeción se refiere al empleo de la palabra «primogénito» en Lc 2, 7. Jesús no podría llamarse primogénito de María, dicen algunos, si no hubieran seguido otros hijos, sus «hermanos». Pero esto es empeñarse en dar a la palabra un significado que no tiene necesariamente, pues según el bien conocido pasaje de San Jerónimo: «*primogenitus est non tantum post quem et alii, sed ante quem nullus*» *(Contra Helvid. 10)*. El *πρωτότοκος* de Lc y los LXX equivale al hebreo *b^e^ḵōr*, que no implica ninguna relación con hermanos más jóvenes, sino que tiene un sentido absoluto, a saber «aquel que abre el seno» (Éx 13, 2; Núm 3, 12, etc.). Por eso el primer varón nacido de matrimonio empezaba a ser llamado «primogénito» inmediatamente después de su nacimiento, y conservaba ese nombre siempre, aun cuando continuara siendo hijo único. Un ejemplo de esta interpretación la tenemos en la inscripción de una losa sepulcral encontrada en 1922 en Tell el Yehudieh (Egipto), fechable probablemente poco antes del nacimiento de Cristo, que habla de la muerte de una madre, llamada Arsínoe, al dar a luz a su «primogénito» (cf. Bi 11 [1930] 373-90).

h El testimonio de la Sagrada Escritura en favor de Jesús como único Hijo de María queda, de esta manera, inconmovible. Por otra parte, tiene de su lado el testimonio asombrosamente unánime de la **tradición** cristiana. Desde el principio mismo de la era cristiana se reconoció la virginidad perpetua de María en el nombre que universalmente se le dió: la «Virgen María». Por eso pudo San Epifanio escribir en el siglo IV: «¿Habrá alguno que al pronunciar el nombre de Santa María no añada inmediatamente "Virgen"?... Este título se le ha dado siempre y nunca será cambiado; pues ella permaneció siempre sin mancha» *(Adv. Haer.* 78, 6; PG 42, 705). Toda sugestión en contra fué estigmatizada ya por los primeros Padres como «locura», «sacrilegio» y «herejía».

i La tradición de los cuatro primeros siglos aparece bien clara en la controversia entre San Jerónimo y Helvidio, el cual, escribiendo en el 380, impugnaba la virginidad perpetua de María, afirmando que los «hermanos del Señor» son hijos de ella y de José, nacidos después de la concepción virginal de Jesús. San Jerónimo se había negado en un principio a responder a una doctrina que era «nueva, perversa y contraria a la fe de todo el mundo». Pero, cuando sus amigos le convencieron de que lo hiciera, escribió su obra maestra *De Perpetua Virginitate Beatae Mariae* (PL 23, 193-216) contra Helvidio, en la que demostró la falsedad de sus doctrinas a base no sólo de argumentos exegéticos convincentes (alguno de los cuales hemos indicado más arriba) sino además por el testimonio y autoridad de «Ignacio, Policarpo, Ireneo, Justino Mártir y todos los demás varones sabios hasta remon-

tarse a tiempos apostólicos», que han escrito sobre la cuestión. Helvidio invocaba en su favor el testimonio de Tertuliano y de Victorino de Pettau; pero San Jerónimo demostró que éstos no son de valor, puesto que Tertuliano fué hereje y Victorino había sido falsamente interpretado. Así quedó Helvidio reducido al silencio y nunca se atrevió a replicar. En efecto, su teoría cayó en el olvido hasta que en tiempos modernos volvió a ser suscitada. **672i**

Los «hermanos» no son hijos de San José – Poco más se había oído, hasta tiempos modernos, de la teoría de Orígenes, Clemente de Alejandría, San Epifanio y otros antiguos escritores según la cual, aun cuando María fuese siempre Virgen, los «hermanos del Señor» serían medio hermanos de Jesús, es decir, hijos de José en un matrimonio anterior. San Jerónimo condena a los propugnadores de semejante teoría como «seguidores de los delirios de los escritos apócrifos». No se puede imaginar al Santo hablando así si la teoría fuese ampliamente sostenida o apoyada por una tradición bien definida. **673a**

María, madre de Santiago y de José, vivía todavía en los tiempos de la pasión (cf. Mt 27, 56; Lc 24, 10). Ahora bien, si Santiago y José fuesen hijos de San José (de lo cual, según San Jerónimo, no hay indicio alguno en la Escritura) habría que concluir que él se había divorciado de esa María, lo cual, dada la personalidad de San José tal como se evoca en los Evangelios («un hombre recto», Mt 1, 19, etc.), resulta completamente inconcebible. Por ello no sorprende que el *sensus Ecclesiae* sea ciertamente que San José conservó virginidad perpetua y no tuvo otra esposa que la Virgen María.

Queda sólo por mostrar que **los «hermanos» del Señor son los primos de Jesús**. Ésta ha sido la opinión más generalizada desde San Jerónimo, aunque no haya empezado con ese santo. Los cristianos de su tiempo, y él mismo, no dudaron de que su doctrina coincidía con la verdadera tradición, a la que nadie había opuesto ningún reparo hasta que fué atacada por Helvidio. **b**

En los Evangelios, solamente se nombra, de un modo explícito, a cuatro de los «hermanos»: Santiago, José, Simón y Judas (Mt 13, 55; Mc 6, 3; cf. Gál, 1, 19). Fijémonos concretamente en Santiago. Por el relato que nos procuran los sinópticos sobre las mujeres presentes en la crucifixión nos enteramos de que su madre se llamaba María (Mt 27, 56; Mc 15, 40) y del relato claramente paralelo de San Juan 19, 25, se deduce que debe ser identificada con María (la mujer) de Cleofás.

Una dificultad surge aquí y es la de que en otra parte (Mt 10, 3, etc.) Santiago es presentado como «[el hijo] de Alfeo»; ¿cómo podía ser su madre María esposa de Alfeo y de Cleofás? Cabría responder: porque se casó dos veces. Pero la solución más usual es la de que Alfeo y Cleofás (o Clopas, como aparece en griego) eran la misma persona; la palabra aramea Halfai tiene varias traducciones (así como el nombre Luis se traduce por Ludovicus o Aloysius, en latín); o quizás Alfeo adoptó un nombre griego que correspondía a su nombre judío (así como Saulo tomó el de Pablo). **c**

Es, por tanto, probable que Santiago sea el hijo de María y de Cleofás. Ahora bien, ésta pudo ser hermana de la Virgen (véase cua- **d**

673d dro I, nota), lo que determinaría que su hijo fuese primo hermano de nuestro Señor. En cualquiera de los casos, si el testimonio de Hegesipo, historiador del siglo II, es verdadero, podremos trazar el parentesco entre nuestro Señor y Santiago a través de Cleofás. Eusebio, que escribe en el siglo IV, cita una frase de Hegesipo en la cual se dice que Cleofás es tío paterno de Jesús; esto significaría que Cleofás es el hermano de San José, y, en efecto, EUSEBIO cita a Hegesipo en otra parte, afirmándolo (HE 4, 22, 4; 3, 11, 1). De esta manera, Santiago sería sobrino de José y primo de Jesús, hijo putativo de San José.

e **Parentesco de Santiago con José, Simón y Judas** — Santiago y José son evidentemente hermanos uterinos (Mc 15, 40 y 47; 16, 1).

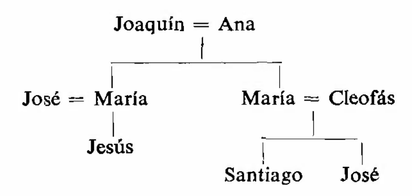
No es tan clara la cuestión acerca de Simón y Judas. Por lo menos, se les menciona siempre juntos, inmediatamente después de Santiago en la lista de los apóstoles y después de Santiago y José en la lista de los «hermanos del Señor»; Hegesipo llama a Simón hijo de Cleofás (EUSEBIO, HE 3, 11, 1); y Judas se da a sí mismo el título de «hermano de Santiago» en el primer versículo de su epístola (cf. también Lc 6, 16). Por tanto es al menos probable que ellos sean hermanos de Santiago y de José, nacidos de los mismos padres, María y Cleofás, y por esto tienen con nuestro Señor la misma relación de parentesco: la de ser primos suyos.

Si, pues, los cuatro principales «hermanos» del Señor son en realidad sus primos, podríamos deducir que a la *turba* (empleando la palabra de San Jerónimo) de los llamados «hermanos del Señor» se aplica dicho nombre en sentido amplio, y están emparentados con el Señor a lo sumo como primos.

Esta interpretación es la única que salvaguarda no sólo el dogma de la virginidad perpetua de nuestra Señora, sino también la tradición eclesiástica acerca de la virginidad perpetua de San José. Concuerda, además, con el empleo de la palabra «hermano» en la Sagrada Escritura, se apoya en fuertes argumentos escriturarios y tiene en su favor a la mayor parte de los escritores eclesiásticos.

f Cuadro I

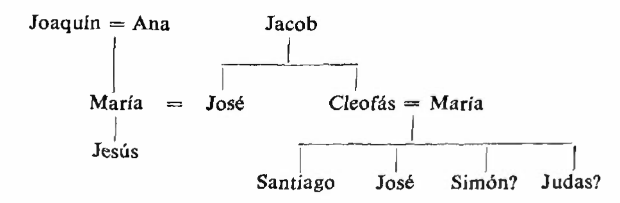
Posible parentesco de nuestro Señor y Santiago a través de María de Cleofás:



Nota — Este gráfico se funda en el supuesto, propuesto por varios comentaristas, de que Jn 19, 25, identifica a la hermana de nuestra Señora con María de Cleofás. Según otros comentaristas sería extraño, si no imposible, que dos hijas de los mismos padres llevasen el mismo nombre de María.

Cuadro II **673f**

Posible parentesco entre nuestro Señor y Santiago a través de Cleofás:



Nota — Se observará que no es imposible que ambos cuadros I y II sean correctos; dos hermanas, María, madre de Jesús y María, madre de Santiago, pudieron casarse con dos hermanos, José y Cleofás. Existe además la tradición de que María y José eran parientes antes de casarse.

CRONOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

Por T. CORBISHLEY

674a Véase el cuadro de las páginas 322 y 323.

b **Nota** — No es posible todavía llegar a una certeza definitiva en esta materia. El cuadro sinóptico siguiente refleja las conclusiones que parecen más naturalmente compatibles con todos los testimonios. Hemos recogido, en otra cronología posible, determinadas opiniones sustentadas por los redactores.

Adviértase que el tradicional sistema de feehar a.C., d.C. es tardío e incorrecto. Fué calculado por Dionisio el Exiguo (c 520), apoyado quizás en una preeipitada deducción de Lc 3, 1, y 3, 23. Como él creyó que el año 753 de Roma había sido el año en que naeió nuestro Señor, mientras que en realidad este acontecimiento tuvo lugar algunos años antes, tenemos la paradoja de que Cristo nació algunos años «a.C.».

c **Bibliografía** — Además de las obras mencionadas en el curso de este artículo, anotaremos las siguientes: HOLZMEISTER, *Chronologia Vitae Christi* (Roma 1933), manual completo para toda la cronología del Evangelio. En él se encontrará la lista o referencia de todas las fuentes antiguas así como obras modernas, con muy pocas excepciones. Muchas de las discusiones sobre puntos particulares se hallarán en las revistas, comentarios o diccionarios, y especialmente en HDB, *Chronology:* DBV(S) *Chronologie.* Es útil para las secciones del NT el artículo *Chronology, Biblical* en la *Catholic Encyclopaedia.* Es recomendable también GEORGE OGG, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus*, Cambridge University Press 1940.

Fechas capitales de la historia profana

675a **1. Muerte de Herodes el Grande** — La muerte de Herodes el Grande tuvo lugar (JOSEFO, *Ant.* 17, 191; BI 1, 665) después de haber reinado treinta y cuatro años desde la muerte de Antígono (717 de la fundación de Roma), y treinta y siete desde que los triunviros de Roma reconocieron sus pretensiones al trono (714 a.u.c.); por tanto, su muerte no pudo acontecer después del 751 a.u.c., siendo el 750 la fecha más probable, conforme al método antiguo de adición y sustracción; además, se adapta mejor a otras indicaciones cronológicas existentes en Josefo.

b **2. El gobierno de Pilato** — El gobierno de Pilato duró diez años, y terminó algunos meses antes de la muerte de Tiberio (16 de marzo de 37 d.C.), cf. JOSEFO, *Ant.* 18, 89. No está claro si Pilato comenzó a gobernar el 26 ó el 27 d.C.

c **3. El «año decimoquinto de Tiberio»** — Augusto murió en agosto del año 14 d.C. Es verdad que Tiberio había estado asociado a él con atribuciones indeterminadas como «*collega imperii*» (TÁCITO, *Ann.* 1, 3), pero la escena descrita en *Ann.* 1, 11, sugiere que su sucesión al trono

imperial no fué automática, y por lo general se admite, con palabras 675c
de FOTHERINGHAM, que «todos los testimonios nos llevan a una conclusión: los años del reinado de Tiberio en todo el imperio fueron contados desde su sucesión a la plena autoridad imperial [17 de sept., 14 d.C.] no desde su corregencia con Augusto» (JTS 35 [1934] 150). La opinión más probable parece ser que el año decimoquinto de Tiberio comprende desde el otoño del 28 hasta el otoño del 29 d.C. Éste sería el modo ordinario de contar entre los romanos. Según TÁCITO, *Ann.* 4, 1 («C. Asinio, C. Antistio consulibus, nonus Tiberio annus erat»), el año decimoquinto de Tiberio sería el 29 d.C. Por otra parte, en la región de Siria es posible que el primer año de Tiberio fuese el período comprendido entre su subida al trono en septiembre y el 1 de octubre, del 14 d.C., según el supuesto de que los gobernantes sirios contaban sus años de reinado generalmente de esta forma. Fr. SUTCLIFFE (*A Two-Year Public Ministry*, p. 143 s) acepta esta opinión, y concluye que el año decimoquinto de Tiberio se extiende desde el 1 de octubre del 27 al 30 de septiembre del 28 d.C. Pudiera ser también desde el nisán del 28 al nisán del 29.

4. Muerte de Herodes Agripa I — Ordinariamente, se señala para este d
suceso la fecha de 44 d.C. Si esta estimación es correcta, la muerte habría tenido lugar a principios de año. JOSEFO (*Ant.* 19, 350) dice que Herodes murió en el [año 54 de su vida y en el] año séptimo de su reinado. En *Ant.* 19, 351, se nos dice que el rey había reinado durante cuatro años bajo Cayo César. No pueden ser cuatro años completos ya que Cayo reinó sólo desde marzo del 37 a enero del 41. En *Ant.* 19, 343, Josefo nos cuenta que cuando aquel murió, Herodes llevaba tres años completos como rey de toda Judea, y en *Ant.* 19, 351, se nos dice que el rey reinó tres años bajo Claudio. Suponiendo que se emplease en todo el reino el mismo sistema de computar, parece deducirse de todos estos datos que el primer año de Herodes Agripa se extiende desde su subida al trono a últimos de marzo o principios de abril del año 37 d.C., probablemente después del 1 de nisán, hasta el 1 de nisán del 38 d.C. De este modo, su cuarto año iría desde nisán del 40 a nisán del 41, así que cuando murió Cayo, en enero del 41, Herodes Agripa estaba ya terminando su cuarto año (si admitimos que su año primero se cuenta desde su subida al trono en 1 de octubre del 37, entonces, cuando Cayo murió, Herodes Agripa estaría ya en su quinto año). No podemos decir si inició un nuevo cómputo cuando tomó el mando sobre toda Judea en enero del 41. En caso afirmativo, a principios de nisán del 43 llevaría tres años, ya que su año primero se contaría desde enero hasta el primero de nisán del 41. Entonces los «siete años» de su reinado serían unos seis según nuestro método de contar. Pero si el cómputo fué el mismo desde el principio hasta el fin, entonces su séptimo año terminaría a principios de nisán del 44. En cualquiera de los casos, su muerte tuvo lugar a principios del 44, o inmediatamente después del 1 de nisán del 43 d.C. (*prima facie*, Act 12, 3 ss, sugiere que la muerte de Herodes Agripa tuvo lugar inmediatamente después de pascua; pero el διέτριβεν de 12, 19, indicaría un tiempo indefinido). Tradicionalmente se coloca la prisión de Pedro en el año 42 después de Jesucristo.

674a

Años de la fundación de Roma	Acontecimientos de historia profana	Años a.C.	Acontecimientos de historia sagrada		Otra cronología
714	Reconocimiento de Herodes el Grande por los triunviros romanos	40			
717	(Oct.) Toma de Jerusalén por Herodes	37			
742	P. Sulpicio Quirinio, cónsul	12			
744	P. Sulpicio Quirinio, gobernador de Siria	10			
746	Sencio Saturnino, gobernador de Siria	8	Nacimiento de Jesús		
748	P. Quintilio Varo, goberbernador de Siria	6	Huída a Egipto		
750	Muerte de Herodes el Grande: Arquelao le sucede en Judea; Herodes Antipas, tetrarca de Galilea	4	Vuelta de Egipto		
		Años d.C.			
759	Deposición de Arquelao: Judea viene a ser provincia romana gobernada por procuradores. Segundo censo de Quirinio	6	Cristo, a la edad de 12 años sube a Jerusalén con sus padres		
767	Tiberio, emperador	14			
780	Poncio Pilato, procurador de Judea	27		27	(otoño) San Juan Bautista empieza su misión
781		28	(o principios del 29) San Juan Bautista comienza su misión	28	(enero) Cristo es bautizado, Primera pascua de la vida pública. Purificación del templo
782	C.Fufio Gémino y L. Rubelio Gémino, cónsules	29	Cristo es bautizado	29	Segunda pascua de la vida pública (Jn 6)
783		30	Primera pascua de su vida pública	30	(7 de abril) Crucifixión
784		31	Segunda pascua de su vida pública	31-32	Martirio de Esteban Conversión de Pablo
785		32	Tercera pascua de su vida pública	32	Pablo en Arabia (?)
786		33	(3 de abril) Crucifixión	33-34	Pablo vuelve a Damasco (?)
787	El tetrarca Herodes en guerra con Aretas IV de Nabatea	34	Martirio de Esteban. Conversión de San Pablo	34	Huída de Damasco
788		35	Pablo en Arabia	35	Conversión de Cornelio (?)
789		36	Pablo vuelve a Damasco		
790	Termina la procuración de Pilato: muerte de Tiberio: Herodes Agripa I rey de Traconítide, etcétera	37	Huída de Damasco. Primera visita a Jerusalén	37	Pablo llevado de Tarso a Antioquía (?)
791		38			

674a

Años de la fundación de Roma	Acontecimientos de historia profana	Años d.C.	Acontecimientos de historia sagrada		Otra cronología
792	Deposición del tetrarca Herodes	39			
793		40	Conversión de Cornelio (?)		
794	Claudio, emperador: Herodes Agripa I, rey de Judea	41			
795	Hambre en Roma	42	Pablo llevado de Tarso a Antioquía	42	Pedro en prisión (Act 12)
796	Muerte de Herodes Agripa I	43	Pedro en prisión		
797	Fado, procurador de Judea	44	Pablo «socorre el hambre» en Jerusalén (?)		
798	Hambre en Judea	45			
799	Alejandro, procurador de Judea	46		46-47	Pablo «socorre el hambre» en Jerusalén (Act 11, 30)
800		47			
801	Cumano, procurador de Judea	48			
802		49	Concilio de Jerusalén: tercera visita de Pablo		
803		50	(primavera) Pablo llega a Corinto		
804	Galión, procónsul de Acaya	51	(otoño) Pablo ante Galión		
805	Félix, procurador de Judea	52			
806		53			
807	Nerón sucede a Claudio	54			
808		55			
809		56			
810		57	Primera cautividad de Pablo: Jerusalén y Cesarea		
811		58			
812	Festo, procurador de Judea	59	Empieza el viaje hacia Roma: invierno en Malta		
813		60	Pablo llega a Roma		
814		61			
815	Albino, procurador de Judea	62	Pablo puesto en libertad		
816		63			
817	Gesio Floro, procurador de Judea: incendio de Roma	64	Persecución de los cristianos en Roma		
818		65			
819	Comienza la guerra judía	66			
820		67	Martirio de San Pedro y San Pablo (?)		
821	Muerte de Nerón	68			
822		69			
823	Toma de Jerusalén por Tito	70			

675e **5. El hambre bajo Claudio** – DIÓN CASIO (60, 10, 11) nos dice que hubo en Roma un hambre terrible en el 42 d.C. Josefo habla de un hambre en Judea, durante un período que deja sin determinar, bajo la procuradoría de Fado, o de Alejandro, o de ambos. Niese lee *ἐπὶ τούτου*, y entonces el hambre hubiera ocurrido en tiempo de Alejandro, que sucedió a Fado el 46 d.C. Pero la lección de los mss. es: *ἐπὶ τούτοις*, posiblemente ya en tiempo de Eusebio y Casiodoro. Niese, por razones gramaticales, prefiere la lección de un epítome del siglo x. Si restablecemos el *ἐπὶ τούτοις* podemos suponer que el hambre habría empezado en Judea bajo Fado, que fué nombrado procurador a la muerte de Herodes Agripa I, el 43 ó 44 d.C.

f **6. El proconsulado de Galión** – Una inscripción atestigua con certeza que un tal Galión gobernó Acaya el 52 d.C. No es posible discutir esto en poco espacio, pero un estudio completo se encontrará en F. JACKSON y K. LAKE, *The Beginnings of Christianity*, vol. v, nota XXXIV.

La conclusión más probable es que Galión cesó en su cargo el verano del 51 d.C., por ser de un año el período de mandato normal.

Indicaciones cronológicas en los documentos del NT

676a **1. Nacimiento de Cristo** – Sabemos que el nacimiento de Cristo tuvo lugar antes de la muerte de Herodes el Grande, e.d., antes del año 750 de la fundación de Roma. Una precisión mayor depende de la interpretación de Lc 2, 2. Según LAGRANGE (ad loc.), Lc distingue aquí el censo relacionado con el nacimiento y otro que sabemos tuvo lugar en 759 a.u.c. (= 6 d.C.), año en que, con ocasión de la deposición de Arquelao, Judea fué convertida en provincia romana (a este último censo se refiere Act 5, 37; cf. JOSEFO, *Ant.* 18, 1 ss). El argumento de Lagrange se funda en que el *πρώτη* de Lc 2, 2, tiene un sentido comparativo. Esto es posible en griego, y si aceptamos ese sentido entonces el pasaje deja de tener valor para cualquier argumento cronológico. Hemos argüído en otra parte *(Klio* 27, [1934] pp. 122-48) en favor de la opinión de que P. Sulpicio Quirinio (= *Cyrino* en Vg.) fué gobernador de Siria desde 743 a 746 a.u.c. Queda el hecho extraño de que TERTULIANO *(adv. Marcionem* 4, 19) relaciona el censo del nacimiento con el nombre de Sencio Saturnino, gobernador de Siria desde 746 (?) a 748. La interpretación más natural de todas las pruebas parece ser que nuestro Señor nació en el año compartido por Quirinio y Saturnino, su sucesor, a saber, el 746 a.u.c. (= 8 a.C.).

b **2. Duración del ministerio público** – Las interminables discusiones sobre esta cuestión sugieren que no se puede llegar a un acuerdo apoyándose solamente en los argumentos internos de los Evangelios. A falta de argumentos conclusivos, será mejor tratar de establecer los términos *a quo* y *ad quem*. El término *a quo* es, sin duda, el año decimoquinto de Tiberio, anteriormente discutido. El término *ad quem* es la crucifixión. Ahora bien, según el conocido artículo de FOTHERINGHAM (JTS 12 [1910-11] 120), los únicos años para la crucifixión, durante todo el período de Pilato, son el 30 y el 33 d.C. El argumento

se funda en razones astronómicas, en cuanto que solamente en esos dos años el 14 de nisán puede haber caído en viernes. Como factores decisivos en favor del año 30 o del año 33 podemos mencionar: **676b**

(a) La fecha más temprana que podemos señalar como principio del ministerio de Juan Bautista, incluso si aceptamos el cómputo «mínimo» del año decimoquinto de Tiberio, es la primavera del 28 d.C. Sería, por tanto, imposible colocar el bautismo de Cristo y el ayuno de cuarenta días antes de la pascua de ese año. Luego la fecha más temprana para la primera pascua del ministerio público será el 29 d.C. Si aceptásemos el año 30 como fecha de la crucifixión, tendríamos que aceptar de nuevo la opinión, hoy desacreditada, de que el ministerio duró un año solamente.

(b) Geminis consulibus. Existe una tradición antigua que se remonta **c**
a mediados del siglo II d.C., según la cual la crucifixión tuvo lugar *Geminis consulibus*, e.d., durante los consulados de C. Fufio Gémino y L. Rubelio Gémino. Esto sugeriría a primera vista que el argumento astronómico carece de valor y que deberíamos aceptar el 29 d.C. como el año de la crucifixión. Pero la tradición podría tener otro significado. Los antiguos no tenían tanto interés científico por la cronología como nosotros, y se contentaban con indicaciones vagas de las fechas; «padeció bajo Poncio Pilato» es todo lo que profesaban oficialmente los primeros cristianos. Ahora bien, ya hemos visto que el año *Geminis consulibus* corresponde más o menos al «año decimoquinto de Tiberio» (si es que no se puede identificar con él) y, por tanto, cabe suponer que *Geminis consulibus*, como alternativa del «año decimoquinto de Tiberio», se consideró muy pronto como «el año aceptado del Señor». Si este año debían o no considerarlo estrictamente calendable, sería esto lo de menos para ellos. Podemos pues afirmar, sin ir demasiado lejos, que el *Geminis consulibus* refuerza la identificación del «año decimoquinto de Tiberio», cuando menos, con la parte mayor del año 29 d.C.

(c) Hay un pasaje interesante en JOSEFO *(Ant.* 18, 113 s) que tiene **d**
importancia para esta cuestión. En una fecha que no puede ser anterior al 34 ni posterior al 36, el tetrarca Herodes está en guerra con Aretas IV, padre de la primera mujer de Herodes. La repudiación de esta mujer, en favor de Herodías, precipitó las hostilidades. Pues bien, en este pasaje, el desastre que sobrevino a las fuerzas de Herodes se atribuye a la justicia divina en venganza por la ejecución del Bautista. En vista de este pasaje sería deseable aceptar una fecha lo más posterior posible para la muerte de Juan, a fin de vincularla estrechamente con los acontecimientos del 34.

En conjunto, pues, la fecha más probable para la crucifixión sería el 33 d.C.; y el día preciso, según FOTHERINGHAM, el 3 de abril. Sin embargo, es también posible el 30 d.C.

Uno o dos puntos quedan aún por aclarar: El primero versa sobre **e**
Lc, 3, 23: «*Jesús había llegado a la edad de unos treinta años*». En cualquier sistema que tenga en cuenta todos los testimonios debe admitirse que Lc no quiere decir que Cristo tuviese precisamente treinta años cuando fué bautizado. Ni lo dice tampoco. Es una expresión vaga, y no puede indicar sino que estaba cerca de los treinta. En reali-

676e dad, si aceptamos el final del 746 a. u. c. como fecha del nacimiento y la de abril del 786 a. u. c. como fecha de la crucifixión, nuestro Señor habría tenido cuarenta años cuando murió, hecho que podría arrojar alguna luz sobre el misterioso pasaje de IRENEO *(Adv. Haer.* II 32, 5): «Desde los cuarenta o los cincuenta el hombre declina ya hacia la madurez *(declinat iam in aetatem seniorem)*; y nuestro Señor los tenía cuando enseñaba, como declaró Juan, según el testimonio de su Evangelio y de todos los ancianos que conversaron con Juan en Asia, los discípulos del Señor».

Queda la dificultad de Jn 2, 20: los «cuarenta y seis años» de la edificación del templo. Debido a la dificultad en determinar con certeza el término *a quo* de este período, este texto carece de valor para indicar la fecha precisa de éste, la primera pascua del ministerio público (E. F. SUTCLIFFE, S. I., *A Two-Year Public Ministry* [1938] pp. 149-53, arguye en favor del 28 d.C. Fr. E. POWER, S. I. [Bi (1928) 257 ss] defiende el 30 d.C. Con razones diferentes, hemos llegado a la misma conclusión [JTS 36 (1935) 22 ss]. Pero hasta que no se establezca definitivamente el esquema cronológico de la narración del reinado de Herodes el Grande por Josefo, las conclusiones basadas en sus escritos no tendrán más que un valor provisional).

f **3. Fecha de la conversión de San Pablo** — Se ha intentado determinar esta fecha partiendo de la alusión al «etnarca» Aretas en Damasco. Algunos creen que este funcionario pudo aparecer solamente después del 37 d.C., cuando Calígula puso a Damasco bajo la jurisdicción de Aretas. Pero la situación de Damasco y la extensión del poder del rey nabateo en aquella época distan aún mucho de estar aclaradas. El texto en Gál 1-2 es aún causa de perplejidad. La famosa visita segunda «después de catorce años» (¿desde la conversión o desde otra visita anterior?) sería o la «visita para socorrer el hambre», de Act 11, o el «concilio de Jerusalén», de Act 15. BERNARD ORCHARD (JRB 28 [1944] 174) ha reunido las autoridades en favor de la opinión según la cual la visita de socorro tuvo lugar en el 46-47 d.C., pero en Act aparece esta visita tan íntimamente unida con la muerte de Agripa que nos parece difícil separar ambos acontecimientos con el intermedio de tres años. Además, puesto que el hambre tuvo lugar en Roma hacia el 42 d.C., no sería despropósito pensar que, aun prescindiendo de la profecía de Agabo, los habitantes de Palestina habrían sido avisados de una inminente escasez, y que los cristianos se prepararían con anticipación, de tal modo que San Pablo pudo muy bien haber partido para Jerusalén antes de que se empezara a experimentar el hambre, aun cuando éste no apareciese antes del 45.

g Con alguna reserva, me parece que pisaríamos terreno más firme identificando la segunda visita, mencionada en Gál 2, 1, con la de Act 15, y dejando abierta la cuestión de si «los catorce años» se refieren al intervalo después de la conversión o después de la primera visita. Yo pondría la conversión en el 34: los acontecimientos de Act 1-8 no pudieron durar más de un año. Si en pentecostés se convirtieron 3.000 personas, no pasaría mucho tiempo hasta que el número subiera a 5.000, Act 4, 4; y las necesidades materiales de la comunidad se harían sentir muy pronto (Act 6: nombramiento de los diá-

conos); no es necesario tampoco que pongamos un gran intervalo de tiempo entre el nombramiento de Esteban y su ejecución. La huída de Pablo de Damasco (después de tres años, Gál 1, 18) ocurriría en el 36 ó 37. Podrían asociarse las precauciones del etnarca Aretas y la guerra entonces existente entre éste y Herodes. Sabemos que en ese tiempo los nabateos dominaban las rutas comerciales que llevaban a Damasco desde el sur (cf. A. H. M. JONES, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, p. 292) y el aumento de su poder en aquella época sería suficiente para asegurar una campaña en gran escala por el gobernador de Siria. Ésta se había planeado para el 37 d.C., pero nunca llegó a realizarse debido a la muerte de Tiberio (JOSEFO, *Ant. 18, 124*). El suceso es demasiado misterioso para que se pueda fundar en él una argumentación sólida, cf. Act 9; Gál 1, 15—2, 10; Act 11, 25-30; 2 Cor 11, 32; Act 15. **676g**

4. El concilio de Jerusalén — La inscripción de Galión antes mencionada permite creer como probable que Pablo fué a Corinto en la primavera del 50, lo cual nos da la clave para poner la fecha del concilio de Jerusalén unos meses antes. **h**

Las demás fechas de la historia de Act dependen en gran parte de las fechas de los diversos procuradores de Judea mencionados por Josefo. Éste es muy impreciso al respecto, pero las fechas dadas en el cuadro pueden considerarse como probables.

COMENTARIOS AL NUEVO TESTAMENTO

Evangelios

EVANGELIO SEGÚN SAN MATEO

Por A. Jones

Bibliografía — J. Knabenbauer, S. I., *Evangelium secundum Matthaeum*, CSS, París 1892-3; M.-J. Lagrange, O. P., *L'Évangile selon saint Matthieu*, París 1927[4]; P. Joüon, S. I., *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, París 1930; F. Prat, S. I., *Jésus-Christ*, París 1933 (trad. esp. México 1948[2], 2 vols.); J. Bonsirven, S. I., *Le Judaïsme Palestinien*, París 1935[2]; J. Chapman, O. S. B., *Matthew, Mark and Luke*, Londres 1937; John Donovan, S. I., *The Logia in Ancient and Recent Literature*, Cambridge 1924; J. Dean, *The Synoptic Gospels*, WV, 1938; J. M. Bover, S. I., *El Evangelio de San Mateo*, Barcelona 1946; D. Buzy, S. C. I., *La Sainte Bible*, vol. 9, París 1946; E. Osty, *Les Évangiles Synoptiques*, París 1947; P. Benoit, O. P., *L'Évangile selon Saint Matthieu*, París 1950; A. Feuillet, P. S. S., artículos sobre escatología en: RSR 35 (1947) 303-27; 36 (1948) 544-65; NRT 71 (1949) 701-22, 806-28; RB 56 (1949) 61-92; 340-64; 57 (1950) 43-62, 180-211; *W. C. Allen, *St Matthew*, ICC, 1912; *A. Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St Matthew*, Londres 1915; *A. H. McNeile, *The Gospel according to St Matthew*, Londres 1915; *A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, Londres 1927; *G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St Matthew*, Oxford 1946; *M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1946; *F. W. Green, *The Gospel according to Saint Matthew*, Oxford 1947; B. C. Butler, *The Originality of St Matthew*, Cambridge 1951; J. A. Oñate, *El «Reino de Dios» tema del discurso escatológico*, Est Bibl 3 (1944) 495-522; 4 (1945) 421-446; 5 (1946) 101-113; T. Antolín, O. F. M., *El problema de las conclusiones finales aparentes en las parábolas evangélicas*, Est Bibl 2 (1943) 3-22; J. M. Bover, S. I., *Las parábolas del Evangelio*, Est Bibl 3 (1944) 229-257; J. M. González-Ruiz, *El divorcio en Mt 5, 32, y 19, 9*, «XII Semana Bíblica Española», 511-538, Madrid 1952; San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre San Mateo*, edición bilingüe, trad. D. Ruiz Bueno, 2 v., BAC, Madrid 1956; J. de Maldonado, *Comm. in Quattuor Evangelistas* i, Brescia 1597; trad. esp. L. M. Jiménez Font, i, BAC, Madrid 1950. 677a

I. Autoridad y autenticidad del primer Evangelio. b

1. Primeros testimonios en favor de su autoridad — Ya al final del siglo i y durante los primeros años del siglo ii, el Evangelio que conocemos como de Mateo tenía especial preeminencia. Las alusiones de Clemente Romano *(1 Ep. ad Cor*, año 95 d.C.), de la Epístola de Bernabé (100-130 d.C.), de Ignacio de Antioquía (115 d.C.), de la *Didakhé* (hacia 100 d.C.) reflejan claramente el texto del primer Evangelio. No se limitan esas alusiones a los discursos (*λόγια*) de nuestro Señor (p.e., Ignacio de Ant., *Ep. ad Smyrn.* 1, 1; cf. Mt 3, 15). La autoridad del texto de Mateo está igualmente subrayada por la frase «como está escrito» (*ὡς γέγραπται*), que es un término técnico para designar los escritos canónicos del AT *(Ep. Barn.* 4, 14, que alude a Mt 22, 14). A pesar de que el nombre del apóstol no es aún usado

677b en conexión con estos textos, esta temprana preferencia por el primer Evangelio, en Roma y Antioquía, no favorece el supuesto de un origen reciente u oscuro.

c **2. Primeros testimonios en favor de la paternidad literaria de San Mateo** — Desde mediados del siglo II al menos, y ya probablemente desde sus comienzos, era corriente el título «según Mateo» (*κατὰ Ματθαῖον*); no existe huella alguna de otro nombre en relación con el primer Evangelio. Una prueba explícita la tenemos en IRENEO, que escribía al final del siglo II: declara que Mateo no sólo predicó a auditores que hablaban hebreo (e.d., arameo), sino que además compuso para ellos un evangelio escrito en su propia lengua (*Adv. Haer.* 3, 1; citado por EUSEBIO, HE 5, 8, 2). Orígenes (que escribía hacia 233 d.C.), aunque era un crítico severo, acepta como verdadera la ya muy arraigada tradición primitiva (*ὡς ἐν παράδοσει μαθών*) de que Mateo, que fué primero publicano y después apóstol de Jesucristo, había escrito en caracteres hebreos el primer Evangelio para los convertidos del judaísmo (cf. EUSEBIO, HE VI, 25). Este testimonio llega a ser comúnmente aceptado en el siglo IV (EUSEBIO, HE III, 24, etc.; CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech.* 14, 15; EPIFANIO, *Haer.* 30, 3, 6; 51, 5, etc.; cf. textos y referencias en LAGRANGE, *Mt* XI-XV).

d **3. Testimonio de Papías** — *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο [συνεγράψατο]. Ἡρμήνευσε δ'αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* (citado por EUSEBIO, HE III, 39): «Mateo hizo, en dialecto hebreo, una compilación de las sentencias (*λόγια*), y las interpretó según su capacidad». Éste es el más antiguo testimonio explícito que se conoce de la paternidad literaria de Mateo sobre el primer Evangelio. Procede de Papías, obispo de Hierápolis, quien escribió una obra en cinco volúmenes: *Explicación de los discursos del Señor* (o *De los oráculos acerca del Señor*). Papías nació probablemente en el año 60 d.C. (CHAPMAN) o en el 70 (LAGRANGE) y su libro generalmente se cree que fué compuesto hacia 125. Estuvo en contacto con los discípulos inmediatos de los apóstoles (IRENEO). El sentido exacto del término *λόγια*, «oráculos», ha sido muy discutido (p.e., WV I, XVIII-XXII), pero hay una tendencia, que va acentuándose de día en día, a reconocer que Papías no atribuye a Mateo una simple colección de los dichos de nuestro Señor (el documento denominado Q por la alta crítica). Quizás Papías eligió el término *λόγια* porque los discursos habían de formar el tema de su libro (véase, sin embargo, WV, l.c.), pero de ningún modo se sigue de aquí que Papías atribuya a Mateo únicamente los discursos. Existe una creciente repugnancia en admitir, sin ningún fundamento real, la existencia de un documento que contuviera las palabras de nuestro Señor, y, además su existencia no era ni siquiera sospechada por quienes primeramente utilizaron el testimonio de Papías. «De su contexto se deduce claramente que Eusebio lo adopta [el término *λόγια*] para designar el Evangelio según San Mateo. Lo mismo se puede decir de Ireneo. Esta interpretación parece ser una de las más satisfactorias, especialmente, si pensamos que el Evangelio fué usado por Ignacio unos veinte años antes que Papías escribiese. Ni tampoco la atribución *κατὰ Ματθαῖον* puede ser posterior al tiempo de Papías. Por tanto, se supone que Papías con la ex-

presión τὰ λόγια designaba nuestro Evangelio», KILPATRICK, *The Origins of the Gospels according to St Matthew* 3; cf. 607*f.* 677d

Por eso, quienes niegan que el apóstol Mateo haya escrito un evangelio no tienen más remedio que rechazar el testimonio de Papías, y lo hacen fundándose sobre unas presuntas pruebas internas. Antes de que entremos a examinarlas, juntamente con las conclusiones legítimas que de ellas cabe deducir, formularemos algunas prudentes observaciones previas. En primer lugar, el texto de Papías no es el único documento que hay que explicar. Aun concediendo que Ireneo fuera su víctima incauta, queda todavía el testimonio del crítico Orígenes, que aduce en apoyo de su aserto, no sólo el texto de Papías, sino toda una tradición. Eusebio, que acerca de otros puntos manifiesta su desconfianza hacia Papías, en este caso acepta sin reservas su testimonio. En segundo lugar, tratándose de tales cuestiones, las pruebas, sean internas o externas, no es lícito manipularlas caprichosamente y deben respetarse. En tercer lugar, debe notarse que la tradición histórica se muestra especialmente firme y constante en dos puntos que no están necesariamente relacionados: la atribución a Mateo del evangelio y la existencia de un texto original arameo. La hipótesis «crítica», para poderse sostener, se ve obligada a rechazar ambos puntos; de hecho, parte de la existencia del texto griego conservado para impugnar la paternidad apostólica de él. Con ello, existe el peligro evidente de que se confundan los términos, pues la tradición no afirma una identidad total y detallada entre la versión griega presente y el original arameo perdido, sino sólo una identidad sustancial entre ambos textos. En cuarto lugar, una tradición constante y firme insiste en que el evangelio griego de San Mateo es una traducción. Si esta tradición está en lo cierto, nos hallamos ante un problema complejo que, presumiblemente, tiene también una solución compleja. Por esta razón no sería sensato que rechazáramos como una «engorrosa hipótesis» la solución propuesta. Bosquejaremos a continuación la que nosotros creemos aceptable. e

II. Lengua original del Evangelio — Tenemos el testimonio formal de Papías, Ireneo, Orígenes, Eusebio, Jerónimo, los cuales afirman que el primer Evangelio fué escrito por Mateo «en lengua hebrea» o «en su lengua materna». El término «hebreo» no significa, como todo el mundo admite, el hebreo clásico de la antigüedad, sino su afín, el arameo, que era la lengua hablada por aquella época en Palestina. En relación con el uso de este término, se pueden consultar los escritores eclesiásticos primitivos y, en el NT, Act 21, 40; 22, 2; 26, 14; Jn 19, 13, 17 y 20. El hebreo, en esta época, no era conocido por el pueblo y sólo los doctos lo comprendían. Los argumentos internos también excluyen la posibilidad de un original hebreo, puesto que, en esa hipótesis, las citas del AT habrían sido tomadas literalmente del texto hebreo (véase infra). El desarrollo del argumento en favor de un original arameo de Mateo se podrá encontrar en CHAPMAN, 182-214. f

A pesar de lo dicho, se niega ordinariamente la existencia de un original semítico fundándose en que nuestro Mateo griego no es una traducción. Los argumentos que se aducen no son convincentes. El griego es claro, pero poco elegante y con muchas repeticiones, lo cual

677f puede muy bien atribuirse al hecho de que es una traducción. Los ocasionales juegos de palabras más o menos ingeniosos (p.e., 21, 41), no exceden la capacidad de un traductor. Por otra parte, el tratamiento que reciben las citas del AT más bien nos aproxima a un original arameo que nos aleja de él. Este último punto pide alguna explicación: se arguye que el primer Evangelio cita por la Biblia griega de los LXX, lo cual sería indicio de su origen griego. Pero a esto cabe responder, primeramente, que dicho fenómeno puede también ser atribuído al hecho de que el traductor diese preferencia a la versión griega del AT que le era familiar. Además se puede argüir con LAGRANGE (*Mt* CXVII-CXXIV; cf. CHAPMAN 261-93) que el uso que el primer Evangelio hace del AT es de hecho un indicio de su origen semítico. En diez de las citas de Mt, la forma revela influencia del texto hebreo, y en seis de ellas, 1, 23; 2, 6 y 18; 12, 18-21; 13, 35; 21, 5, ninguna razón adecuada puede aducirse para justificar que el traductor acudiera al texto hebreo, sino en el hecho de que éste, y no el de los LXX, se empleaba en la obra original que el traductor tenía ante sus ojos. La explicación más natural de tales citas, observa Lagrange, es que «Mateo [e.d., el apóstol], al escribir en arameo, tiene delante de sí el texto hebreo con el que estaba familiarizado y lo usa con cierta libertad»; en ocasiones, el traductor reproduce determinado rasgo característico de su original, en otras (especialmente cuando la cita tiene paralelo en los sinópticos) prefiere la forma de los LXX.

678a **III. Fecha de composición del original y de la traducción** — Toda la antigüedad cristiana está acorde en afirmar que Mateo fué el primero de los cuatro evangelistas en escribir su Evangelio, y pone la composición del Mateo arameo antes del año 62 d.C. (la fecha de composición de Lucas). Las pruebas externas no permiten precisar más: el testimonio de EUSEBIO (HE III, 24, 6) es demasiado vago y el de IRENEO (*Adv. haer.* III, 1, 1) de interpretación muy incierta (cf. WV I, XVII-XVIII) para sacar alguna conclusión. El Mateo griego fué escrito muy probablemente algunos años antes del 70 d.C.; véase infra. Por tanto, si concedemos unos veinte años para el desarrollo de nuestro Mateo griego a partir de su original arameo, podríamos asignar a éste último, como fecha muy apropiada, el año 40-50 d.C.

El Mateo griego estaba, con toda certeza, sólidamente establecido en los primeros años del siglo II; las siete cartas de IGNACIO DE ANTIOQUÍA (115 d.C., o antes) citan el mismo texto griego que conocemos nosotros. Esto solo basta para que difícilmente podamos creer que la versión se hubiera hecho con posterioridad al año 90 d.C. Los argumentos que emplea KILPATRICK, especialmente en las páginas 101-23, en favor de 90-100 d.C., no son convincentes; la situación a que nuestro Evangelio parece hacer frente se había producido ya antes del sínodo de Jamnia, en el año 90 d.C. Por el hecho de que nuestro Mateo griego alude a la catástrofe judía como algo que todavía ha de ocurrir, parece probable una fecha un poco anterior al año 70 d.C. El traductor, que, como se verá, usa de ciertas libertades (cf. com. a 21, 39), sin duda habría permitido que su lenguaje fuese influído por un suceso que ya había tenido lugar. Recientes estudios comparativos de Mateo y Pablo han sugerido una fecha anterior a la más an-

tigua de las Epístolas (e.d., antes del 51 d.C.) para una versión griega del Mateo arameo; véase CHAPMAN, DR (1937) 432 ss; ORCHARD, Bi (1938) 19 ss; BUTLLER, DR (1948) 367 ss; cf. DODD, ET (1947) 293 ss. Que esta versión o una de las que, al parecer, entonces se hicieron (cf. el testimonio de Papías) sea idéntica con nuestro Mateo griego o bien que sea sólo precursora y fuente de éste, sólo podremos determinarlo cuando dispongamos de otros materiales. En cambio, si se acepta que nuestro Mateo griego depende de Marcos (cf. § 679*a*), hay que fecharlo después del 60 d.C. (probable fecha de Marcos) y rechazar entonces la identificación. **678a**

IV. Respuestas de la Comisión Bíblica sobre esta cuestión — 19 de junio de 1911; § 50*a-g*. **b**

1. El apóstol Mateo es verdaderamente autor del Evangelio que lleva su nombre.
2. La tradición demuestra suficientemente que Mateo escribió antes que los otros evangelistas y en la lengua de los judíos de Palestina.
3. La fecha de redacción del texto original de Mateo no es posterior a la destrucción de Jerusalén (70 d.C.) y la tradición queda a salvo si la colocamos antes de la llegada de Pablo a Roma (hacia 60 d.C.).
4. Mateo no compuso una simple colección de discursos de nuestro Señor, sino un Evangelio en el sentido estricto de la palabra.
5. Nuestro Mateo griego es sustancialmente idéntico al original. Ésta es la legítima conclusión que podemos sacar del hecho de que el texto griego fué el único usado como canónico por los Padres y los escritores eclesiásticos, y por la misma Iglesia primitiva.

V. Estructura del Evangelio — Se ha dicho con verdad que, «si un pasaje o sección se halla en nuestro Evangelio y en los otros, en nuestro Evangelio es donde puede ser localizado más fácilmente». Esto es debido a la disposición muy sistemática de Mateo. Prescindiendo del prólogo (la narración de la infancia, cc 1-2) y del epílogo (relato de la pasión y resurrección, cc 26-28) el Evangelio puede ser dividido muy fácilmente en cinco grandes partes. El evangelista marca estas divisiones con la repetición que no es usada en ninguna otra parte del Evangelio: «y sucedió cuando Jesús acabó estos discursos...», 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1. Cada una de estas partes tienen una sección predominantemente narrativa, seguida de un largo discurso para el que las formas narrativas constituyen una preparación adecuada: **c**

1.	I.	Narración	cc	3-4	Indispensable ambientación preliminar.
	II.	Discurso	cc	5-7	Discurso inaugural: el «sermón» de la montaña.
2.	I.	Narración	cc	8-9	Comienzo del ministerio de nuestro Señor; milagros.
	II.	Discurso	c	10	Instrucción para el ministerio de los apóstoles.
3.	I.	Narración	cc	11-12	Oposición al «reino».
	II.	Discurso	c	13	La naturaleza misteriosa del reino explica la oposición que suscita.
4.	I.	Narración	cc	14-17	Formación de los discípulos y de Pedro.
	II.	Discurso	c	18	Dudas de los discípulos.
5.	I.	Narración	cc	19-23	Creciente oposición del judaísmo.
	II.	Discurso	cc	24-25	Juicio mesiánico sobre el judaísmo, etc.

678d **VI. Temática característica** — Se podría dudar en la elección de dos posibles títulos para nuestro Evangelio: el «Evangelio del cumplimiento (de las profecías)» o el «Evangelio del reino», pero en realidad no son sino dos aspectos de un mismo tema. La llegada del reino es el cumplimiento de las antiguas promesas y el mismo reino no es algo enteramente nuevo, sino más bien el perfeccionamiento del antiguo. Existe, pues, verdadera continuidad cuando Mateo insiste en aquella sentencia que él sólo cita: «Os será quitado el reino de Dios y será entregado a un pueblo que rinda sus frutos», 21, 43.

El Evangelio del cumplimiento — San Mateo no considera el reino y el rey como fenómenos inesperados, sino como la culminación sobrenatural de un plan divino anunciado y desarrollado en la historia de Israel. En doce ocasiones afirma el evangelista explícitamente que las antiguas Escrituras se han «cumplido» en Jesús y su obra (1, 22; 2, 15, 17 y 23; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 54; 27, 9; cf. com. a 3, 15). Esto se ve claramente ya desde los primeros versículos del Evangelio. La procedencia de Jesús a partir de Abraham, no retrotraída hasta Adán como en Lucas, enlaza implícitamente a Cristo con las promesas del Génesis (Gén 13, 15; 17, 8; cf. Gál 3, 16) y el relato de la infancia está salpicado de alusiones al AT, con el ardiente propósito de disminuir la sorpresa de la primera oposición al Mesías, 2, 15, 17 y 23. Entre los evangelistas, sólo Mateo, 4, 15, considera el comienzo de la predicación pública de nuestro Señor como el resplandor de la gran luz mesiánica que había ya predicho Isaías (9, 1), y los primeros milagros de curación que obró como cumpliendo la función anunciada del «siervo de Dios» de Isaías, Mt 8, 16-17; cf. Is 53, 4. Este segundo pasaje, que ya insinúa los sufrimientos, prepara al lector para las restantes citas del AT, escogidas para circunstancias más sombrías: la retirada de nuestro Señor cuando los jefes de su pueblo conspiran contra Él, la obcecación del pueblo, la fuga de los discípulos, la perfidia de uno de ellos. Todos estos hechos no son la frustración del plan divino, sino su cumplimiento, 12, 17; 13, 35; 26, 54 y 56; 27, 9.

e En cuanto al nuevo orden mismo, es también el cumplimiento del antiguo y no su destrucción, 5, 17; las leyes rituales pueden pasar, pero no así el antiguo código moral, 15, 3-6, que será reforzado con un vigoroso espíritu interior, 5, 20-48; aunque la nueva era está en un plano más elevado, la antigua había mirado hacia ella, 11, 11-13. El mensaje del nuevo reino es dirigido primeramente a los súbditos del antiguo, 10, 5 s, y, si éste escapa de Israel, es por culpa del propio Israel, 21, 28-44; no obstante, las palabras de despedida de nuestro Señor a su pueblo insinúan la esperanza de la futura conversión del pueblo elegido (com. a 23, 39). Al rechazar Israel a su Mesías, no rompió propiamente con el pasado, sino más bien llevó a cabo la culminación de la historia de sus infidelidades: la respuesta de Israel a las invitaciones de Dios nunca fué generosa, 23, 35, y los lectores de Mateo, que eran en su mayor parte convertidos del judaísmo, no debían sorprenderse ni escandalizarse de que su propia nación hubiese rechazado colectivamente la nueva llamada, 23, 34.

f **El Evangelio del reino** — En Mateo se habla 51 veces (contra 14 en Mc, 39 en Lc) de «el reino», pero mientras Marcos y Lucas emplean

continuamente la expresión «reino de Dios», Mateo la usa unas 5 veces todo lo más y prefiere «reino de los cielos» (32 ó 33 veces). Esta última expresión es casi con certeza la fórmula usada por nuestro Señor mismo (LAGRANGE, *Mt* CI, CV-CVI); la forma plural de «cielos» refleja el uso arameo (y hebreo), y el término mismo es una fórmula respetuosa contemporánea equivalente a «Dios», 1 Mac 3, 60; 4, 24. Puesto que las dos expresiones son en la práctica sinónimas, la frase «reino de los cielos» no implica necesariamente un reino en otro mundo distinto del nuestro. No obstante, la expresión por su misma naturaleza se presta a cierta ambigüedad y el contexto decidirá el sentido exacto en cada uno de los pasajes. Unas veces significa el reino mesiánico de Dios sobre la tierra, otras veces la apoteosis de dicho reino en el cielo, otras el reconocimiento de los derechos reales de Dios por el individuo. Frecuentemente las perspectivas se confundirán, ya que el reino sobre la tierra es considerado como la antesala del reino de los cielos, p.e., 8, 11-12. En algunos casos la distinción será clara, como cuando el reino del Hijo (el reino sobre la tierra) es distinguido del reino del Padre que está en los cielos (cf. 1 Cor 15, 28); esta distinción se hace deliberadamente en Mt 13, 41-43. Así, al reino del Hijo se refieren 13, 41; 16, 28; 20, 21, y cf. 19, 28, y al reino del Padre, 13, 43; 25, 34; 26, 29. En ciertas ocasiones las características del reino son tales, que excluyen una referencia formal al cielo; por ejemplo, en el caso de las parábolas del c 13, la coexistencia en el reino de buenos y malos, la naturaleza oculta del reino, su lento y secreto crecimiento. Lo mismo sucede en 18, 1-4, donde la ambición de los discípulos tiene claramente por objeto un reino terrestre; otro tanto se puede decir de la demanda de los hijos de Zebedeo, 20, 21. Asimismo el aspecto de un reino sobre la tierra pasa al primer plano cuando se dice que el reino llega, 12, 28, o cuando se le da una autoridad humana, 16, 17-19. **678f**

Es éste el aspecto que Mateo trata de subrayar, porque, para él, el reino es el sucesor del antiguo reino de Dios, que era Israel, un reino de Dios sobre este mundo. El reino está en el umbral, cuando el Bautista habla, 3, 2, y sus palabras son repetidas por nuestro Señor, 4, 17, con cuya intervención ha comenzado a amanecer el día del reino de Sión (11, 5; cf. Is 35, 5; 61, 1). Se hizo manifiesto con los milagros de la expulsión de los demonios, 12, 28, y es una realidad de experiencia, 13, 16-19. Pero su «venida», aunque oculta y constante como todas las grandes obras de la naturaleza, puede irrumpir de tiempo en tiempo a través de la historia humana de una manera espectacular; en este sentido puede haber muchas «venidas». De una tal irrupción se habla, como ya muy próxima, en 16, 28; 24, 34: cuando desaparezca el templo antiguo, el nuevo reino será reconocido como su excelente sucesor (com. a c 24). Por eso, el Evangelio de Mateo es, en cierta manera, una teología de la historia, una sostenida reflexión sobre el origen, la naturaleza, la fortuna y el destino final de la fuerza permanente y penetrante que Dios, por medio de Cristo, ha infundido en la entraña de las cosas del mundo. La Epístola a los Romanos considera esta fuerza revolucionaria como la justicia salvadora de Dios manifestada en su hijo; el Evangelio la ve como el reino de Dios **g**

678g establecido por el Hijo; su teología está menos elaborada que la de San Pablo, pero es no menos profunda, y su disposición, admirable. La hábil síntesis y la distribución de los discursos de nuestro Señor proporciona al lector una progresiva inteligencia del reino, que es el tema central de Mateo. Su primer discurso describe los verdaderos súbditos del reino y su espíritu; el segundo instruye a sus misioneros; el tercero explica su oculto pero irresistible poder; el cuarto, las mutuas obligaciones de sus ciudadanos; el quinto, su establecimiento con todo su poder sobre las ruinas del judaísmo, discurso este último que no termina hasta que el rey coloca a sus fieles súbditos en el reino eterno de su Padre. Por consiguiente, no debe maravillarnos que la marcada preferencia de la Iglesia primitiva por el Evangelio de Mateo haya subsistido hasta nuestros días, porque él es el Evangelio del reino de Dios sobre la tierra, el «Evangelio eclesiástico», el Evangelio «de la Iglesia».

679a **VII. Composición del Mateo griego** — La teoría de las dos fuentes (hipótesis de los dos documentos) es aceptada, aunque con variantes, en los círculos no católicos, como una tesis demostrada. Dicha teoría rechaza la prueba histórica de un Evangelio original arameo y postula dos fuentes principales en el Mateo griego: (1) El Evangelio de Marcos, incorporado casi *in toto;* (2) Un documento escrito conteniendo principalmente las sentencias (*λόγια*) de nuestro Señor (documento Q), que es la supuesta fuente no procedente de Marcos, común a Mt y Lc. Harnack sostenía que Q constaba casi exclusivamente de sentencias de nuestro Señor; sin embargo, es más frecuente hoy día defender que Q contenía también materia narrativa, que era un evangelio en embrión. Además de estas dos fuentes, se admite ordinariamente al menos otra para aquellas partes del Mateo griego que no se encuentran en Mc ni en Lc: una fuente de origen semítico. La teoría de las dos fuentes ha sido rechazada por la Comisión Bíblica, § 51*a-b*, la cual observa que carece de fundamento histórico. No obstante, la Comisión permite la libre discusión de todas las hipótesis que respeten los puntos mencionados en su decreto de 1911, § 50*a-g*.

b Los exegetas católicos, perfectamente conscientes del problema planteado e igualmente respetuosos con los datos de la tradición histórica, no están de acuerdo en la solución dada al problema. La teoría de la tradición oral considera que el fenómeno sinóptico se puede explicar perfectamente por la uniformidad en la transmisión del evangelio primitivo hablado. Éste comprendía «un diseño tradicional de la vida de Cristo y de sus principales sentencias, que circulaba en Jerusalén a la vez en arameo y en griego». Se pretende que la hipótesis está confirmada por el lenguaje de los mismos Evangelios, que muestran una incolora uniformidad en las secciones comunes a los tres sinópticos, en contraste con la marcada individualidad de otros pasajes. Se atribuye entonces a la tenaz memoria de los orientales la conservación del orden de los sucesos y del contenido de los discursos, que son idénticos en los tres sinópticos. Se recalcan las diferencias que, según se dice, la teoría de las fuentes escritas encuentra dificultad en explicar. «La memoria explica tanto las semejanzas como las diferencias en los Evangelios sinópticos; en cambio, la hipótesis

de los documentos no explica suficientemente las diferencias tal como las tenemos en concreto»; cf. WV I, 371-82. El Evangelio arameo de Mateo, y a través de él el griego, nos ha conservado la forma aramea del primitivo Evangelio oral. **679b**

c La mayoría de los católicos juzga esta explicación insuficiente para dar razón de una semejanza tan sorprendente y sostenida. Además del papel desempeñado por la tradición oral, suelen invocar alguna forma de *mutua dependencia* de un Evangelio escrito, respecto de otro. Dentro de esta escuela se sustentan dos opiniones muy diferentes. La primera constituye un retorno a la opinión de Agustín según la cual Mc sería un compendio del Mt gr. «El Mt gr. fué la fuente principal en que bebió Mc, si tenemos en cuenta que, según algunos, Pedro cuando predicaba en Roma usaba el Mt gr. y lo adaptaba a su modo a las necesidades de sus oyentes», CHAPMAN XXI. Marcos fué el taquígrafo de Pedro, ibid. 89-92. En esta teoría, el Mt gr. es considerado como una versión independiente del original arameo, y el problema de su «composición» queda al margen del problema sinóptico.

d La segunda opinión acerca de una «mutua dependencia» posible es la que adoptamos nosotros aquí. Tiene la ventaja de combinar los datos históricos con lo que parecen ser las conclusiones más seguras de la investigación reciente dentro del campo de la crítica interna. El resumen de ella que ofrecemos como posible solución se basa en el bosquejo general del padre BENOIT, O. P., 12-30. La fuente que los críticos llaman Q no es otra que el Evangelio original arameo que comprendía los discursos y los sucesos del apóstol Mateo. Este Evangelio exponía la catequesis de Jerusalén que constituía el armazón de la predicación de Pedro, transcrita después por Marcos. Compuesto en arameo, como lo sugiere con frecuencia su sabor semítico, fué muy pronto traducido al griego (cf. § 678*a*, sobre la presunta dependencia de Pablo respecto del Mt gr.). Hubo sin duda muchas de estas traducciones (PAPÍAS) que utilizaron nuestros tres evangelistas adaptando cada cual su fuente al plan que se proponía. Así, por ejemplo, Marcos omitió muchas sentencias (*λόγια*) del Señor, particularmente el discurso de apertura, y dispuso el material narrativo a su propia manera. En la narración Lucas le sigue muy de cerca, pero suple muchos de los huecos producidos por los discursos que omite su modelo. El Mt gr. reorganizó completamente el orden de la narración y amplió algo los discursos; sin embargo, al parecer la disposición que presenta de los cinco grandes discursos es debida a su fuente, el Mt arameo.

e No se puede proseguir la defensa de esta hipótesis en detalle y habrá que contentarse con algunas observaciones generales. La hipótesis insiste muy acertadamente en que la posición de la teoría de las *dos fuentes* adolece de una fatal debilidad: el no querer distinguir entre nuestro Mt gr. y un original arameo atestiguado por la firme tradición histórica. Concede, no obstante, que la sola tradición oral no es capaz de explicar la semejanza entre Marcos y Mt gr. (este último tiene toda la parte narrativa de Marcos, con muy pocas añadiduras; su orden a partir de Mt 14 es idéntico; 45 versículos de Mc, una decimoquinta parte de su Evangelio, son notablemente semejantes en la forma a sus paralelos en Mt; 23 palabras raras se encuentran únicamente en los lugares

679e paralelos de Mc y Mt gr.). Concede también, y en esto se opone a la primera de las opiniones de la teoría de la mutua dependencia, que la forma de la *narración* en Mt gr. depende de Mc y no viceversa (su estilo menos vivaz y más correcto, sus señales de transposición, sus duplicados, etc., lo insinúan así). Por otra parte, hay que fijar la atención en otros fenómenos contrarios: el Mt gr. tiene un carácter más acentuadamente semítico que Mc, el cual también muestra señales de haber abreviado en algunos lugares la parte narrativa de Mt. Esto no puede provenir de una dependencia de Mc respecto de Mt gr., como se ha demostrado, sino más bien de la dependencia de Mc de la fuente común (la catequesis aramea). Los mismos fenómenos aparentemente contradictorios ocurren en los *discursos* y nos llevan a la misma conclusión: dependencia del Mt griego respecto de Mc y dependencia de entrambos de una fuente común. Se considera muy probable que Mc haya conocido y usado la catequesis no sólo por medio de la predicación de Pedro sino también en su forma escrita en el Evangelio original de Mt. Por lo que se refiere al traductor de Mt, se puede afirmar que también «conoció esta primitiva tradición en el Evangelio arameo de Mt, que probablemente ya había sido traducido. Emprendió la tarea de presentar este Evangelio más completo que el de Mc, su predecesor, de cuya obra, no obstante, hizo considerable uso. Al emplear el texto gr. de Mc lo adaptó cuando se lo sugería su prudencia, omitiendo aquellos detalles descriptivos que no hacían a su propósito esencial, el cual era doctrinal, y conservando, a veces, el sabor de su original arameo. En la narración de los sucesos, adoptó asimismo el orden de Marcos, que era, sin duda, en gran parte, el mismo orden del Mateo arameo; a éste unas veces lo sigue y otras introduce retoques. Del Evangelio original de Mt toma los discursos en su totalidad, y hasta los completa con la ayuda de otras tradiciones», BENOIT, *o. c.* 20-1.

f En cuanto el parentesco del Mt gr. con Lc, parece imposible presuponer cualquier dependencia directa del uno sobre el otro a causa de sus notables diferencias (p.e., el relato de la infancia, las genealogías, la redacción del Padre nuestro, etc.). Por eso, sus semejanzas se pueden explicar mejor por una fuente escrita común, distinta de Marcos (como hemos observado ya), que contendría no sólo discursos, sino también sucesos. Esta fuente es la primitiva traducción, o mejor dicho, las primitivas «traducciones», del Mateo original de que nos habla Papías. Además de esta fuente, se postula una segunda que Lucas incorporó masivamente en su «gran intercalación», Lc 9, 51—18, 14, pero que el Mt gr. explota para la composición de sus grandes discursos.

Si este modo de concebir los hechos es exacto, se sigue que nuestro Mt gr. no es una simple traducción del Evangelio original arameo del apóstol, pero, no obstante, conserva la misma estructura fundamental y la misma enseñanza sustancial. Cualquier hipótesis que niegue la identidad sustancial de nuestro Mt gr. con la obra apostólica se derrumbaría ante los testimonios históricos. Es innegable que los escritores eclesiásticos más antiguos admitían unánimemente que nuestro Evangelio gr. era la representación cierta y auténtica de

la obra aramea del apóstol. Podemos, además, añadir que recibieron 679f
el texto griego como sagrado y canónico.
Inspiración de Mt — Es posible que el objeto inmediato, aunque no g
necesariamente exclusivo, de la decisión de la Iglesia relativa a la «santidad y canonicidad» sea la versión griega, puesto que ésta era la forma del Evangelio empleada en el uso eclesiástico a partir del siglo I, el bien conocido *Evangelium Matthaei*. Si este punto de vista es exacto entonces poseemos una obra inspirada en su totalidad y no una simple traducción sustancialmente idéntica a un original inspirado.

Para una discusión más amplia véase supra, *El problema sinóptico*, §§ 610-15; también §§ 604*d-f*, 607*a-g*.

A. I, 1—II, 23. Prólogo: Infancia del Mesías. 680a
I, 1-17. Genealogía de Jesús, el Mesías — 1. El Evangelio comienza de una manera brusca con una especie de título o epígrafe. Éste quizá se refiera a todo el Evangelio (WV «libro de la venida»), aunque lo más probable es que se refiera sólo a la genealogía (KNT «relación de los antepasados») o a la genealogía juntamente con el relato de la concepción; cf. 1, 18. El empleo de «Cristo» (no «el Cristo») como nombre propio se hizo frecuente después de la muerte de nuestro Señor (San Pablo lo usa mucho). El término es el equivalente griego *(χριστός) del arameo m^{e}šîḥā’* (cuya transcripción griega es: *Μεσσίας*), que significa «ungido», expresión técnica empleada en esta época para designar al rey anunciado por los profetas. El título más popular de este rey y que representaba su característica básica, era «Hijo de David», 2 Sam 7, 12-17; Is 11, 1 ss, etc. La defensa de esta característica en favor de Jesús es la finalidad de la genealogía de Mt. «Hijo de Abraham», ora se refiera inmediatamente a «Jesucristo», ora a «David», presenta implícitamente a Jesús como cumpliendo en su persona las promesas hechas a Abraham, Gén 12, 3; Gál 3, 16.
2-6*a*. Primera serie: de Abraham a David: lista patriarcal — Cf. 1 Par 1, b
27—2, 15, donde se encuentra, igual que aquí, la lista incompleta, ya que solamente aparecen tres nombres entre Farés y Naasón para cubrir todo el período (al menos 215 años) de la permanencia en Egipto.
6*b*-11. Segunda serie: de Salomón a Jeconías: lista real — Cf. 1 Par 3, c
5-16, donde, al contrario de aquí, la lista es completa, colocando a Ocozías, Joás y Amasías, entre Joram y Ozías o Azarías, y nombrando a Joaquim como también a Sedecías. La situación histórica resumida en 11 s es ésta: *hacia la época de la cautividad de Babilonia*, 598, a Josías, 638-608, sucedió su hijo Joacaz, 608, y sus sucesores fueron Joaquim, hermano de Joacaz, 608-598, Jeconías (o «Joaquín») hijo de Joaquim, 597, y finalmente Sedecías, hermano de Joacaz, 598-587. Jeconías, de 18 años de edad, fué llevado cautivo a Babilonia en el año 598, y puesto en libertad 37 años más tarde. Zorobabel, 12 s, volvió a Palestina al frente de los desterrados en 537.
12-16. Tercera serie: de Jeconías a Jesús: familia davídica destronada — d
En relación con Salatiel y Zorobabel, cf. 1 Par 3, 17-19; Esd 3, 2. De Abiud en adelante las fuentes que empleó Mt han debido ser los archivos familiares, conservados cuidadosamente en los círculos judíos y fácilmente recusados por lectores hostiles. **17.** Tres series de catorce

680d generaciones están puntualizadas por dos crisis nacionales: el comienzo de la dinastía davídica, afianzada por Dios en el s. X a.C., y el destierro babilónico en el s. VI a.C.

e **Notas acerca de la genealogía** — *(a) Finalidad.* La genealogía no prueba la mesianidad, sino que reclama para Jesús la condición prerrequerida, a saber, la estirpe israelita rastreable hasta el patriarca de toda la raza y en particular hasta los reales descendientes de David. Mas el modo singular de concebir a nuestro Señor, 18-25, presenta una dificultad especial: aunque María era evidentemente de la misma familia de David (cf. Rom 1, 3; PRAT I, 77), no obstante, el uso genealógico antiguo (particularmente entre los judíos) desconocía la descendencia por línea femenina. Por este motivo, Mt da la genealogía de José, considerado y legalmente registrado como padre, y a través del cual sólo se podía establecer jurídicamente la descendencia davídica de Jesús.

(b) El término «engendró». Se emplea para designar la generación natural, p.e., en 8 («Joram engendró a Ozías») y posiblemente la generación legal («levirato»; com. a 22, 25) en 12 («Salatiel engendró a Zorobabel», cf. Esd 3, 2, con 1 Par 3, 19).

(c) Las mujeres en la genealogía. En contra de la costumbre, y por tanto con algún fin, son nombradas cuatro mujeres: Tamar, Rahab, Rut, Betsabé; cf. Gén 38; Jos 2; Rut 1-4; 2 Sam 11. La característica común a estas cuatro mujeres es que parecen tener sangre extranjera: Rahab es cananea; Rut, moabita; Tamar, probablemente cananea; Betsabé, seguramente hitita, como su primer marido. La mención de estas mujeres nos prepara para una asociación de los gentiles con los designios de Dios: una asociación que será recalcada después mediante el suceso de los magos (c 2).

f *(d) Catorce generaciones.* Este número está tomado de la relación del AT referente a la primera serie y aplicado deliberadamente, 17, a la segunda y tercera serie como un recurso mnemotécnico. También pudo haberse considerado por añadidura una recomendación (¿o una feliz coincidencia?) el hecho de que 14 sea el primer múltiplo del número sagrado 7 (que Mt gusta de emplear) y equivalente numérico de las consonantes hebreas del nombre de David (dwd, $4 + 6 + 4$).

(e) Deficiencia en la tercera serie. La tercera serie tiene aparentemente un nombre menos a no ser que contemos dos veces a Jeconías: como rey, 11, y como ciudadano particular, 12, AGUSTÍN, PL 34, 1076, y WV, nota sobre Mt 1, 17. Otros creen (BUZY) que no es necesario poner a Jeconías al principio de la tercera serie si contamos a María como uno de los catorce; esto no es improbable si tenemos en cuenta la singular condición de su maternidad. Una tercera solución (*ALLEN, LAGRANGE) lee Joaquim en lugar de Joaquín (JECONÍAS) en 11 (¿descuido del traductor?). Ésta, además de solucionar la cuestión numérica, daría explicación a la mención de «hermanos», 11, puesto que reinaron dos hermanos de Joaquim.

g *(f) La conclusión de la genealogía.* El evangelista elude intencionadamente la frase «José engendró a Jesús»: José figura sólo como el esposo legal de María. El texto críticamente es seguro. Las variantes del siríaco (muy solícito en introducir la palabra «virgen» unida a «María») son el resultado de esfuerzos posteriores para combinar

la paternidad legal de José y la maternidad virginal tan claramente afirmada en 18-25. La versión siríaca encontrada en el Sinaí lee «José, con el que estaba desposada la virgen María, engendró a Jesús». Pero se ve claramente que no trata de afirmar sino una generación legal, por el cuidado que pone en traducir el griego de 1, 18 («antes de que conviviesen») por «en un tiempo, cuando ellos no se habían acercado el uno al otro»; de esta manera también salvaguarda la perpetua virginidad de María más escrupulosamente que el griego; cf. RB 19 (1920) 349-52. 680g

Con el fin de conciliar la genealogía de Mt con la de Lc, SCHMID *(Das Evangelium nach Matthäus*, Ratisbona 1948) rechaza la solución de la «ley del levirato» e invoca las lagunas existentes en las listas familiares implícitamente citadas por Mt y Lc.

18-25. La concepción virginal del Mesías — Este pasaje explica más claramente la situación sugerida en el 16. José se nos muestra como testigo de dos cosas: en primer lugar, aparece asumiendo la paternidad legal de Jesús (este hecho solo ya justifica la presencia en Mt de la genealogía de José); en segundo lugar, atestigua sus relaciones virginales con María y su convicción, inspirada por el cielo, de la concepción virginal. **18.** Los desposorios *(qiddûšîn)* en la ley judía tenían el mismo valor jurídico que el matrimonio (de aquí las expresiones de 19 s). Un niño concebido durante este período era considerado como legítimo a menos que fuese repudiada la mujer, mas el matrimonio era considerado incompleto hasta que el marido «tomaba posesión» (el *niššû'în)* formalmente de su novia, conduciéndola a su casa. Tenía libertad para hacer esto en cualquier tiempo, 2 Sam 3, 14; cf. EDERSHEIM I, 353-5. Al regresar María de casa de su prima, Lc 1, 39-56, pero antes de que José la hubiera llevado a su domicilio, se hicieron patentes las condiciones físicas del embarazo en que se hallaba («fué hallada» o, en el sentido menos enérgico del verbo hebreo, «se halló», JOÜON); Mt se apresura a decir lo que había de ser revelado después, 20: que el niño había sido engendrado por Dios. h

19. No se puede probar que la denuncia en tales circunstancias fuese un deber legal; ni tampoco sugiere el texto que José sacrificase los escrúpulos legales («y [no "pero"] no queriendo denunciarla»). Más bien sugiere (LAGRANGE) que, precisamente porque José era «justo» (e.d., conocedor de los deberes para con Dios y el prójimo y, en este caso, para con María), no quiso exponer el asunto ante el tribunal del pueblo. Porque esto, aunque no envolvía necesariamente condenación (una mujer podrá ser declarada inocente en tales casos, Dt 23, 25 s) suponía publicidad para María, cosa desagradable y evidentemente incompatible con la «justicia» de José. ¿Por qué era incompatible? Seguramente porque la ignorancia de los hechos unida al conocimiento que tenía del modo de ser de María hacía de la simple publicidad una injusticia. Es digna de observarse la actitud de San José: no hay en ella ninguna palabra de queja ni siquiera de investigación. El evangelista deja clara en nosotros la idea de un instrumento paciente de Dios. Quedaba otra salida: dar la libertad a María por medio de un acta de divorcio en presencia de dos testigos (com. a 19, 7), sin la publicidad del tribunal. Parece que José se inclinaba a esta so- i

680i lución. Su delicadeza es admirable y sin duda debe explicarse por el conocimiento que José tiene de María. No puede creer que sea culpable; no sabe nada de la anunciación (María había guardado silencio y había estado ausente durante tres meses, Lc 1, 39 ss); sólo piensa en alguna causa desconocida, quizá sobrenatural, desde luego en consonancia con el carácter de María.

j **20.** Existía una tercera posibilidad: la de celebrar el *niśśû'în*, y de esta manera, reconocer al niño como suyo propio. Ante esto José retrocede quizá porque podía colocarle públicamente en una posición falsa. El ángel le tranquiliza. Ahora ya puede adoptar, sin escrúpulo, esta tercera solución porque el niño, aunque no era suyo, era en realidad más suyo que de ningún otro hombre. Era el hijo de su prometida. Su paciencia y obediencia hacen de José el modelo de los hombres cristianos; su parentesco excepcional con el niño lo hace nuestro más poderoso intercesor. **21.** José asume los deberes de padre (cf. Lc 1, 31 y 63) y le impone el nombre de «Jesús» (en hebr.: *Yᵉhôšûaʿ* o *Yēšûaʿ*). El nombre significa «Yahvé es salvación». Será salvación o liberación no de Herodes ni de Roma sino «del pecado». Se nos advierte ya desde un principio que el reino del niño no es de este mundo, Jn 18, 36, contrariamente a la idea mesiánica popular que tanto costó a nuestro Señor desarraigar. Esta misma misión es asignada a Dios mismo en Sal 129, 8 (LAGRANGE), una de las muchas insinuaciones (p.e., 23 y su com.) que nos preparan para una revelación más amplia respecto de la verdadera dignidad del niño.

681a **22-23.** Todo esto *sucedió*, dice Mt (para quien la encarnación es una cosa esperada), para que se cumpliese la profecía de Isaías, Is 7, 14. Siete siglos antes el profeta había anunciado a un rey davídico que había de nacer de una doncella (una «virgen», LXX), por intervención divina, Is 7, 14. Su contemporáneo, Miqueas (Miq 5, 3-5; cf. § 535*h*) había aludido al mismo suceso. Mt recuerda esta cualidad del Mesías que había ido relegándose a un segundo plano dentro de la tradición mesiánica judía (LAGRANGE, *Le Messianisme*, 223). La incompatibilidad del nacimiento virginal con la descendencia física del linaje masculino de David es resuelta en Mt por la descendencia legal mediante la adopción de José. El nombre del niño será Jesús, pero ha de ser «llamado» (e.d., según el giro semítico, la verdadera descripción de su misión y hasta de su personalidad, ha de ser) *ʿImmānû-ʾEl*, o «Dios con nosotros». De entre los numerosos nombres teóforos (p.e., Josué «Yahvé es salvación», Johanán «Yahvé ha sido misericordioso»), este nombre, que sólo una vez se encuentra aplicado al niño de que nos habla Isaías, Is 7, 14; 8, 8, es el menos apropiado para describir la personalidad real de Jesús. A fin de ponerlo al nivel de otros nombres teofóricos, ha de ser reducido por paráfrasis (lo cual no es imposible) a algo así como, p.e., «Dios está a nuestro lado para ayudarnos». Mt (para sus lectores que hablaban arameo) o su traductor (para los griegos) aclaran el nombre hebreo con esta paráfrasis.

b **24-25.** Si bien el *niśśû'în* tuvo lugar muy pronto, quizá al día siguiente, este matrimonio nunca fué consumado. Mt afirma esto del período que le incumbe a él directamente, puesto que su propósito era

salvaguardar el carácter virginal de la concepción y nacimiento de Jesús. **681b**
Respecto del período que siguió al nacimiento no dice nada. Lo que quiere expresar el evangelista en la frase quedaría mejor formulado de esta manera: Dió a luz a un hijo sin haber tenido relaciones con José. El giro semítico de la frase (Vg. «donec») si por una parte niega toda relación en el período que precede al tiempo en que «dió a luz», por otra no afirma nada para el período que le sigue; cf. Gén 8, 7; 1 Tim 4, 13, etc. «Estas palabras no implican que la virginidad de María no fuese conservada después», *GREEN 106. A propósito de la palabra «primogénito», que aquí no es auténtica, cf. com. a Lc 2, 7.

II, 1-12. Los magos — 1. Las primeras indicaciones de tiempo y lugar **c**
que tenemos de Mt nos son dadas incidentalmente como si ya fuesen conocidas de los lectores, pero son recordadas mirando al relato que va a seguir. El niño había nacido durante el reinado de Herodes el Grande, 37-4 a.C., en Belén de Judea (lugar del nacimiento y de la unción de David, 1 Sam 16, 13; 17, 23), 9 km al S. de la capital. Los **magos** constituían originariamente una clase sacerdotal de la Media, compuesta de adivinos que conservaron su influencia bajo los conquistadores persas. El término posteriormente vino a tener un sentido general, Dan 1, 10; Act 8, 9; 13, 8, y designaba a los astrólogos, a los hechiceros, etc. de todas las nacionalidades. Podemos traducir por «sabios», ya que Mt da a entender claramente que no los considera en sentido peyorativo. Su país nativo («oriente») era, con probabilidad, la región situada al otro lado del Jordán y del mar Muerto, e.d., la Arabia nabatea, que en aquel tiempo se extendía hasta el norte de Damasco (acerca de esta significación de «oriente», cf. los más antiguos escritores palestinenses: Justino, Orígenes, Epifanio). En aquella región judíos y árabes hablaban los mismos dialectos y formaban una población mixta. La naturaleza de sus regalos confirma su origen árabe: Arabia era famosa por su oro, 1 Sam 9, 28, su incienso, Jer 6, 20, y su mirra, PLINIO, *Hist. Nat.* 12, 30-5. La visita de los magos tuvo lugar después de la purificación, Lc 2, 33-38, que fué cumplida cuarenta días después del nacimiento de nuestro Señor, puesto que, evidentemente, José no se habría expuesto a ir a la capital después del aviso del v 13 (véase com.). Debió de suceder probablemente no más de un año después del nacimiento (com. a 16).

2. La aparición de una nueva y brillante estrella *en oriente* (ἀνατολῇ **d**
en singular como en 9, y no en plural como en 1) conduce a los magos hacia occidente hasta la capital judía. Tenían, sin duda, noticia de la gran expectación mesiánica que existía entre sus vecinos judíos (patentizada por los muchos pseudomesías que aparecieron después de la muerte de Herodes). También es muy posible (aunque Mt no dice nada) que los magos recibiesen una revelación especial. La «estrella» (ἀστήρ) no puede significar un grupo o conjunción de planetas (ἄστρον); esto excluye la conjunción que Kepler calculó como ocurrida el año 7 a.C., de Saturno, Júpiter y Marte. El cometa Halley, del año 12 a.C., parece quedar también excluído por la fecha misma en que hizo su aparición. La hipótesis de un cometa (ORÍGENES, *Contra Celsum*, 1, 58; cf. PATRIZI, *De Evangeliis*, 3, 309-54), por lo general, resulta difícil de compaginar con la descripción del modo de proceder

681d de la estrella en 9, a menos que concedamos (con LAGRANGE) que Mt trata de darnos sólo un relato popular de un fenómeno extraordinario, aunque natural. Para la mayoría de los exegetas católicos, la estrella es una creación especial, como sugiere el texto entendido llanamente.

e **3.** La conmoción general (Vg. «*turbatus est*») toma, sin duda, la forma de ansiedad en Herodes, y de excitación en la multitud. **4.** El Sanedrín, consejo supremo judío de 71 miembros, estaba compuesto de tres grupos de fuerza aproximadamente igual: los príncipes de los sacerdotes, e.d., el sumo sacerdote en funciones, los sumo ssacerdotes depuestos y los jefes de las veinticuatro clases sacerdotales; los «escribas» (o «doctores de la ley»), fariseos convencidos, especialistas en la ley mosaica e instructores del pueblo; los «ancianos» o seglares distinguidos. Como estos últimos no son mencionados en nuestro pasaje, es probable que no hubo una reunión del Sanedrín en pleno, raramente consultado por Herodes e innecesario en aquella circunstancia. La pregunta de Herodes no supone su fe en los profetas, sino más bien su apreciación de los peligros de la creencia popular. Cualquier pretendiente, sobre todo si estaba respaldado con las apariencias de profeta, hubiera sido un peligro para Herodes, que no se hacía ilusiones sobre su popularidad. **5.** La respuesta a la cuestión propuesta por Herodes quizá no haya sido tan pronta como parece deducirse del breve relato de Mt. El lugar de nacimiento del Mesías era objeto de pareceres diversos (cf. Jn 7, 27 y 42) entre el pueblo y probablemente también entre sus maestros. En la tradición judía escrita no existen testimonios en favor de Belén como lugar de nacimiento antes del siglo III d.C. (LAGRANGE, *Le Messianisme*, 222). La profecía (Miq 5, 1 y 3; cf. § 535*f-g*) fué sin duda citada literalmente por los escribas. Mt se contenta con la fidelidad sustancial; además adapta el texto a las circunstancias. Belén ya no es para el evangelista «el más pequeño entre los clanes de Judá», porque el Mesías ha nacido en ella; cuando Miqueas escribe, aún no se había producido el hecho que motiva su grandeza. **7-8.** Herodes revela una supersticiosa ansiedad; sin embargo, tiene buen cuidado de hacer ocultamente sus ulteriores investigaciones: ya es bastante la agitación producida, 3. Da especial importancia al tiempo en que apareció la estrella, pues evidentemente supone que coincide (si es que puede tener alguna significación) con el tiempo del nacimiento. Sus planes ya estaban trazados, pero quiso aparentar paciencia y que no era demasiado crédulo, 8, y esto mismo desbarató al fin lo que se proponía.

f **9-10.** La estrella reaparece (cf. «*et ecce*»): es claro que no había guiado los magos a Jerusalén. Se halla ahora en la parte meridional del firmamento, en dirección a Belén. El texto de Mt, interpretado a la letra, da la impresión de una luz que avanza visiblemente hacia el sur (a menos que traduzcamos, con Patrizi, «les *había* precedido»). Esta impresión queda acentuada por el implícito de que la estrella es la que muestra la casa (aunque es preferible leer con KNT «sobre la localidad», mejor que con WV «sobre el lugar»). Si es exacto lo que acabamos de decir, la «estrella» debió de ser un cuerpo luminoso en la atmósfera inferior. **11.** Los magos entran en la *casa* (*οἰκία*). Debía

ser ésta o una nueva residencia o aún posiblemente la cueva-establo **681f**
(cf. la tradición del siglo II mencionada por Justino, *Contra Trypho-nem*, 78, 5), alojamiento no desacostumbrado entre orientales. Aunque José seguramente estuvo presente, no es mencionado; con este delicado rasgo, Mt recuerda la concepción virginal y la incomparable intimidad de María para con el niño. Nótense las indicaciones similares de 2, 13 s. El verbo «adorar» (*προσκυνέω*), que es frecuente en Mt, no supone necesariamente los honores divinos; sin embargo, el énfasis de la expresión «cayendo de hinojos le adoraron» es sugestivo, y la ofrenda de incienso, reservada ordinariamente a la divinidad incluso entre los paganos, corrobora la sugerencia, PRAT I, 105 s. Los dones son, probablemente, productos del país nativo de los magos (cf. Gén 43, 11) e indispensables cuando se visitaba a un rey. El incienso es, lo mismo que la mirra, una resina. La mirra, un perfume, Cant 3, 6, era usada en forma de polvo como desodorante en los entierros, Jn 19, 39, y, mezclada con vino, como un narcótico, Mc 15, 23: lo cual explica que evoque la idea de mortalidad en el simbolismo posterior: «oro, como a rey; incienso, como a Dios; mirra, como a mortal». **12.** *Advertidos* en sueños los magos se encaminaron a su tierra no por el camino que habían seguido (probablemente viniendo de Moab por Jericó), sino más bien dirigiéndose hacia el sur del mar Muerto por el *camino de Hebrón, o efectuando un cruce desde la orilla occidental*, cerca de Engadí.

II, 13-15. Huída a Egipto — 13. Las circunstancias (la tardanza habría **g**
sido fatal) y los términos («he aquí» precedido del participio aoristo y seguido del presente histórico: «se aparece»; cf. la misma construcción en 2, 19) sugieren que la huída tuvo lugar casi inmediatamente después de la partida de los magos, probablemente la misma noche. La sagrada familia debió invertir unos cinco o seis días en el viaje hasta la frontera de Egipto, que era entonces una prefectura imperial con una población judía de cerca de un millón, concentrada particularmente en Alejandría y Heliópolis. Egipto era un lugar adecuado y al mismo tiempo tradicional como refugio de los oprimidos, 1 Re 11, 40; 2 Re 25, 26. **14.** El relato de Mt, como no es una fábula piadosa, observa un sobrio silencio (no sucede lo mismo en los evangelios apócrifos) sobre los detalles del viaje. No existe tradición antigua y constante acerca del nuevo hogar de los fugitivos. **15.** Mt anticipa implícitamente el retorno con el fin de espaciar mejor sus citas del AT, vv 15, 18 y 23. Tanto aquí como en 18, mejor que afirmar que «el suceso fué inventado acomodándolo a la cita» (*A. J. GRIEVE, *Peake's Commentary on the Bible)*, sería más razonable decir que la cita de Os 11, 1, fué acomodada al suceso. El texto original (no LXX, que lee «sus hijos» [= los de Jacob] y no se adapta al designio de Mt) alude literalmente al fin del destierro de Israel («hijo» de Dios, cf. Éx 4, 22 s) en Egipto. No constituye una profecía en sentido formal, puesto que el tiempo del verbo, fielmente conservado por Mt, es pretérito. Por tanto, Mt nos presenta aquel acontecimiento simplemente como una anticipada repetición providencial del suceso presente, y al mismo tiempo llama nuestra atención sobre un sentido de «hijo» más pleno que el que Oseas pudo haber imaginado.

682a **II, 16-18. Matanza de los inocentes — 16.** Para Herodes significaba muy poco el sacrificio de unos pocos niños frente a la seguridad de su trono (véase un resumen de sus espantosas matanzas en SCHÜRER II, 1, 401-16); sus propios hijos habían sufrido por la misma causa. Belén y su *distrito* (el término excluye las aldeas vecinas, cf. RB 8 [1899] 422; 9 [1900] 435) tenía una población de unos 1.000 (hoy cuenta más de 7.000) habitantes que, teniendo en cuenta el alto porcentaje de mortalidad infantil, elevaría la cifra de niños de dos años o de menos de dos años a unos 20. La edad de las víctimas nos indica que la estrella se había aparecido hacía menos de dos años: probablemente alrededor de un año antes, pues Herodes dejaría con toda seguridad un amplio margen, para que así el niño no se le escapara.

b **14-18.** El texto de Jer 31, 15, citado aquí *ad sensum*, nos presenta poéticamente a Raquel (madre de Benjamín y de José, padre de Efraím) lamentándose de la suerte de sus hijos que parten para el cautiverio. Se lamenta desde su tumba próxima a Ramá en la tribu de Benjamín, 1 Sam 10, 2 s; Ramá está emplazada unos 7 km al norte de Jerusalén y fué el lugar de concentración de los judíos que partían al destierro de Babilonia, Jer 40, 1. Para Mt las circunstancias son similares: los lamentos maternales de Raquel resuenan ahora en Belén. Sin embargo, no parece afirmar el cumplimiento literal de una profecía, de lo contrario habría omitido «en Ramá». La cita tiene una confirmación complementaria en otra tradición (representada por lo que al parecer es una glosa antigua pero inexacta de Gén 35, 19) que coloca la tumba de Raquel cerca de Belén; cf. ABEL, *Géographie de la Palestine*, 2, París 1938, 425 s.

c **II, 19-23. De Egipto a Nazaret — 19.** Herodes murió pocos días antes de la pascua (aquel año, 12 de abril) del 4 a.C. Sobre sus últimos días, cf. SCHÜRER I, 1, 462-7. Arquelao (el mayor de sus hijos, habido de Maltace) heredaba Judea y Samaria y, nombrado rey en el testamento de Herodes, era proclamado como tal a la muerte de su padre, JOSEFO, *Ant.* 17, 8, 2. Tuvo que esperar, empero, unos seis meses para recibir la confirmación de Augusto (HOLZMEISTER, *Chronologia Vitae Christi*, Roma 1933, 49), el cual le concedió tan sólo el título de etnarca. La permanencia en Egipto, entre la visita de los magos y la subida de Arquelao al poder, debió de durar probablemente como mínimo seis meses, ya que al tiempo de la visita de los magos no hay señal alguna (cf. 2, 8) de la mortal enfermedad de Herodes que debió contraer en septiembre del año 5 a.C. (HOLZMEISTER, o.c., 25). La permanencia no parece haberse prolongado después de la muerte de Herodes, como se ve por el v 19 (cf. 2, 13) y el empleo de «reina» (22: *βασιλεύει*), que posiblemente sugiere que el título de «rey» de Arquelao aún no había sido formalmente rebajado al de «etnarca». **20.** La palabra «los» (aunque posiblemente sea un plural genérico, JOÜON) tal vez se explique mejor como una alusión deliberada a una situación semejante de Moisés en Éx 4, 19 s. **21-22.** José pensaba naturalmente volver a Belén, si no para establecerse allí al menos para ordenar sus asuntos. Estaría ya sin duda sobre el camino de la costa (Egipto-Gaza-Azoto) cuando se enteró de la subida al trono de Arquelao, que tenía pésima fama, bien merecida (SCHÜRER I, 2, 40). Judea

aún no estaba dispuesta para un anuncio mesiánico y José prosigió hasta su antiguo hogar de Galilea. Era éste Nazaret, Lc 2, 4, sito en las colinas al norte de la llanura de Esdrelón, unos 30 km al oeste de Tiberíades. El insignificante pueblecito, que ni siquiera es mencionado en Josefo ni en el Talmud, es el *Naṣraṭ* (no *Nazraṭ*) de las versiones siríacas. (Para una transcripción semejante de la sibilante al gr. cf. Zogora de los LXX con el hebr. *Ṣōʿar* en Gén 13, 10.) El lugar era conocido de Julio Africano (hacia 160-240 d.C.). Nazaret iba a ser el escenario de la infancia y juventud de nuestro Señor. **682c**

23. El término «nazareno» (*Ναζωραῖος*) puede ser transcrito, con mayor exactitud, por «nazoreo». De esta manera, su terminación sugiere un miembro de una secta (cf. fariseo, saduceo), mejor que un lugar de origen; cf. Magdalena, e.d., de Mágdala. Es muy probable que el término «nazoreo» fuera por primera vez aplicado a los discípulos de Jesús después de la muerte de nuestro Señor, Act 24, 25, con cierto sentido despreciativo por el origen provinciano (cf. Jn 1, 46) del fundador de la «secta». Cuando la palabra se generalizó, su contenido peyorativo iría debilitándose (cf. «cuáquero», que originariamente en inglés significa «temblador» y se aplicó a los secuaces de George Fox, aludiendo a sus estados de trance y presunta inspiración) viniendo a ser sinónimo del término estrictamente geográfico «nazareno» ya usado por el mismo Jesús (PRAT I, 119); de aquí su empleo en Mt, Act, Jn (Mc usa «nazareno»). Sin embargo, siempre se podía recordar el inicial sabor peyorativo de la expresión, y es muy probable que ésta sea la intención de Mt en este pasaje (LAGRANGE). Si esto es cierto, el evangelista quería decir que la humildad de la patria de su maestro, aunque ahora fuese un motivo de escarnio, no era cosa inesperada para quienes conocían a los profetas. Éstos —si se interpretan bien— hablan de un Mesías humanamente afrentado y humillado, Is 53, Sal 21. Parece menos probable que el término «nazoreo» aluda verbalmente al «retoño» (*nēṣer;* Vg. «*virga*») del tronco de David, Is 11, 1. Esto haría de la «profecía» poco más que un equívoco juego de palabras y difícilmente justificaría el plural «profetas» de Mt. **d**

B. III, 1 — IV, 11. Preludio mesiánico. **e**

III, 1-12. El heraldo del Mesías (Mc 1, 2-8; Lc 3, 1-18) — **1-6.** «En aquellos días» (la vaga fórmula de Mt es precisada en Lc 3, 1) inauguraba su mensaje de penitencia, en la región montañosa y árida al este del camino de Jerusalén a Hebrón, un asceta que había logrado fama y respeto entre sus compatriotas (JOSEFO, *Ant.* 18, 5, 2; 21, 2, 6). Exhortaba a obrar un cambio en el corazón (*μετανοεῖτε*), como disposición necesaria para recibir un don divino que era inminente: «el reino de los cielos» («de Dios» en Mc y Lc, mas la forma de Mt era probablemente la del Bautista y la de nuestro Señor; cf. LAGRANGE 47). Este dominio y gobierno de Dios es la meta de las profecías mesiánicas (cf. § 678*d*). Juan predicaba una penitencia preparatoria para entrar en el reino, porque él era por designación divina el heraldo del rey. Él personificaba la voz «del que clama en el desierto» Is 40, 3, que anunciaba el retorno de Israel desde la pagana Babilonia y el

682e establecimiento de la nueva era religiosa del judaísmo, anticipación de la nueva era proclamada ahora por Juan y preparación para ella. **4.** El aspecto de Juan recordaba el de un profeta. El vestido exterior era de pelo de camello; cf. Zac 13, 4. Ceñía además sus lomos con un pedazo de piel (cf. RSR 23 [1933] 589-98); cf. Elías, 2 Re 1, 8. Su alimento era de lo más simple: langostas, de fácil captura (insecto de unos cinco centímetros de largo, que aún comen los beduínos), y la insípida goma de los árboles (tal vez la de tamarisco, abundante en las orillas del Jordán).

f Bautizaba en el Jordán cerca de Jericó, que era un lugar de fácil acceso desde la capital. Su proclamación del reino debía causar tal impresión que arrastraba hacia sí a las multitudes, JOSEFO, *Ant.* 18, 5, 2. El bautismo administrado no era el baño ceremonial judío, que purificaba de las manchas contraídas en el trato con los gentiles, rito éste demasiado estrecho para el horizonte de Juan (cf. 9); ni tenía la eficacia *ipso facto* del bautismo sacramental de Cristo. Ocupaba un lugar entre ambos, típico de aquel período que marca la transición de las «abluciones ceremoniales» a los «tiempos mejores» de renacimiento interno y sacramental; cf. Heb 9, 10. Al aceptarlo, los judíos manifestaban, de una forma ritual, su convicción de que el reino estaba al alcance de la mano, y su buena voluntad para confesar las culpas pasadas e, implícitamente, remediarlas. De esta manera venían a ser miembros de la era preparatoria anunciada por Juan, y este acto suyo de voluntaria sumisión había de conseguirles la gracia de Dios.

g **7-10.** Mt pasa ahora a desarrollar, con las propias palabras del Bautista, los dos temas de su predicación, que ya ha indicado. El primer tema, la penitencia, le sirve para apostrofar a los fariseos y saduceos, los cuales no habían podido sustraerse al movimiento religioso alegando ignorancia. Los **fariseos** (e.d., los separatistas, que lo eran también respecto al común de las gentes, a causa de sus escrúpulos legalistas) defendían la ley y las tradiciones con que habían ido incrementando su texto. No ocupaban ningún puesto oficial religioso o político en el estado judío; pero como se jactaban de ser «hombres santos» y defender la ortodoxia, su influencia sobre el pueblo era enorme. Los **saduceos** (e.d., «hijos de Sadoc», que representaban la estirpe sacerdotal; cf. 1 Re 2, 35; 1 Par 6, 8-15; Esd 3, 2; Ez 40, 46) eran los racionalistas de entonces, Mt 22, 23, y como tales eran impopulares. Sin embargo, casi todos los miembros de las familias sacerdotales, incluyendo el mismo sumo sacerdote, eran saduceos. Ambos partidos tenían cabida en el organismo dirigente judío, el Sanedrín (más poderoso ahora que bajo Herodes). Los príncipes de los sacerdotes eran miembros de la asamblea y los fariseos ejercían una vigorosa influencia en ella por medio de los escribas (véase com. a 2, 4). Los fariseos, aunque detestaban la potencia ocupante de Palestina, reprimían prudentemente su nacionalismo; los saduceos, por el contrario, más cínicos, eran indiferentes a cualquier régimen, con tal que los dejase a ellos en el puesto. Tal vez los fariseos estaban más interesados en el aspecto religioso del movimiento del Bautista, pero, igual que los saduceos, temían que tomase un giro político que sería desastroso tanto para el Estado como para sus propios intereses.

Venían, pues, a él más bien como espías que como devotos y Juan lo sabía. Y por eso les pregunta con ironía: ¿Quién podrá enseñar a los maestros? Ellos habían venido manifiestamente con sutiles y venenosos propósitos («víboras», cf. Sal 13, 3). No podrán escapar de la *ira futura* del juicio mesiánico sin un profundo cambio de corazón al cual corresponda un digno cambio de vida («fruto correspondiente al arrepentimiento», JOÜON). El Bautista, indignado sin duda por sus ostentosas actitudes, les interpela: «*No os forjéis ilusiones diciéndoos: "¡Tenemos a Abraham por padre!"*» Se jactaban de un don divino en cuya recepción ellos se comportaban de una manera meramente pasiva como aquellas piedras que estaban a la orilla del río. Después, 10 recuerda de nuevo la invitación de 8. El hacha del juicio mesiánico ya está amenazando a los árboles que no dan frutos, pero aún queda un breve tiempo para el arrepentimiento. El «fuego» que consumirá los árboles derribados no es explícitamente el fuego del infierno, sino una metáfora que indica en general el castigo reservado a aquellos que no aprovechen la presente oportunidad. **682h**

11-12. Ahora se vuelve Juan de nuevo a la multitud (cf. Lc 3, 15 s), que sospechaba pudiera ser el Mesías, para asegurarles que ni él ni su bautismo no podrán compararse con el Mesías auténtico y con el bautismo que ha de venir. Juan es menos que un esclavo, indigno de llevar sus sandalias. Su bautismo es sólo expresión de arrepentimiento y estímulo a la penitencia; en cambio, el bautismo del Mesías futuro será un empaparse en el Espíritu Santo, un fuego íntimamente purificador (cf. la purificación mesiánica de Mal 3, 2 s), y no un mero lavado exterior como hacía el agua. «Y en fuego», sin preposición en el texto griego, debe interpretarse como explicativo de «Espíritu Santo». Al hablar Juan en esta forma presagiaba la efusión del Espíritu Santo, Act 2, 3, para cuya consecución el bautismo es un medio. Esta acción purificadora, en el alma de cada individuo, produce una diferenciación entre los que la aceptan y los que la rechazan. De aquí que la acción mesiánica se compare a la de un aventador: el grano es arrojado al aire y el viento se lleva la broza ligera. La mente del Bautista se transporta a los días postreros: los que no sean purificados por el fuego del Espíritu serán consumidos por el fuego de la ira de Dios, Is 66, 24. **i**

III, 13-17. Bautismo del Mesías, hijo de Dios (Mc 1, 9-11; Lc 3, 21 s) — **683a**
Nuestro Señor viene de Nazaret, 2, 23, para asociarse en persona por medio del bautismo a todos aquellos que de este modo expresaban su disposición para la era mesiánica. Como pariente suyo que era, Lc 1, 36, es muy probable que Juan le conociese personalmente. Se ve claramente que conocía la santidad de Jesús y (como Mt sugiere, cc 11 y 14) su mesianidad. Sin embargo, esto último no lo supo Juan con plena certeza hasta después del bautismo, Jn 1, 33. Juan se siente sorprendido por la extraña inversión de papeles (Mt solamente), mas nuestro Señor le asegura que *por esta vez* (ἄρτι) debe aceptarla, ya que tal es la voluntad de Dios («justicia»: δικαιοσύνη, e.d., observancia del orden debido, establecido por Dios). «¿Por qué el fundador del nuevo bautismo tenía que recibir el antiguo...? Ésta es precisamente la cuestión a la que contesta Mt y que se halla en la raíz de su Evangelio.

683a No por simple coincidencia, el evangelista emplea aquí, 15, "cumplir", como en 2, 15, 17 y 23; 5, 17. Jesús no viene como un innovador revolucionario; viene a cumplir, a perfeccionar el orden antiguo. Así como Él mismo se somete a la ley, así también acepta las condiciones preparatorias para la edad mesiánica; la condición principal era el bautismo de arrepentimiento. Tal era el designio de Dios para un período de transición», LAGRANGE.

b **16-17.** Donde otros se hubieran detenido para confesar sus pecados, 6, el inocente Cristo no se detiene, sino que una vez bautizado sale «en seguida» del agua. Se abren los cielos (¿las nubes?), Mc 1, 10, como un velo para dar paso al Espíritu que desciende y se aproxima hacia Jesús. La imagen de una paloma es una representación muy adecuada para designar al Espíritu incubante y creador (com. a Gén 1, 2). Su aparición en este momento decisivo, en unión con la voz del Padre y la persona del Hijo, simbolizaría, para un escritor cristiano familiarizado con el bautismo y su fórmula, la segunda creación: el renacimiento por medio del agua y del Espíritu Santo. No se sabe con certeza si la paloma fué vista y la voz oída por los circunstantes; pero la misión del Bautista como heraldo del Mesías y sus propias palabras, Jn 1, 32-34, sugieren, al menos, que fué sólo Juan el que vió y comprendió la plena significación de esos dos hechos. Las palabras de la voz (cf. Is 42, 1, si bien con la muy significativa sustitución de «Hijo» en vez de «siervo») no implican que la filiación divina de nuestro Señor haya comenzado con el bautismo. Si hubiera sido ésta la intención de Mt hubiera completado adecuadamente su eco del Sal 2, 7 («Tú eres mi hijo») con las palabras que siguen: «Hoy te he engendrado yo». Es la voz del Padre que testifica ante Juan (¿y los demás circunstantes?) y al mismo tiempo alienta a su Hijo encarnado con una nueva expresión de su amor. La venida del Espíritu constituye la investidura del Hijo para su heroica misión; cf. Is 42, 1; 61, 1; Lc 4, 18.

c **IV, 1-11. El Mesías puesto a prueba: las tentaciones** (Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13) — **1-2.** El Espíritu que se había manifestado en el bautismo conduce ahora a Jesús al encuentro del poder personal del diablo, enemigo, como es natural, del plan mesiánico. El singular combate se va a empeñar en los propios dominios del espíritu maligno: en el desierto; cf. 12, 43. Éste sería, según una tradición que se remonta al siglo v, el distrito montañoso árido y solitario entre Jerusalén y Jericó.

3-4. *Primera tentación.* El ayuno de nuestro Señor durante cuarenta días ininterrumpidos (modelo de nuestro ayuno cuaresmal; cf. Moisés en Éx 34, 28; Elías en 1 Re 19, 8) proporciona la ocasión para la primera tentación. El diablo debió de oir ciertamente la voz, 3, 17, pues se hace eco de la locución «Hijo de Dios» empleada por ella. Sus palabras «si eres Hijo de Dios», aunque tal vez comprendidas solamente a medias, fingen la duda. Tratan de inducir a nuestro Señor a que haga un alarde innecesario y presuntuoso de su propio poder (11). Por consiguiente, la palabra «tentar» (lit. «poner a prueba») hay que entenderla aquí en su sentido ordinario de inducir al mal, mejor que en el sentido posible de informarse (com. a 22, 35). Nuestro Señor, que más tarde había de multiplicar el pan en favor de las mul-

titudes, rehusa hacer este milagro en su propio interés y renuncia **683c**
a hacer demostración de sus poderes al demonio. Se contenta con una cita de la Sagrada Escritura, Dt 8, 3, para demostrar su perfecto desprendimiento de todo lo que no sea la voluntad de Dios. El texto citado declara, en su sentido original, cómo el maná había demostrado que Dios puede dispensar de los medios ordinarios de sustento cuando es necesario; el objetivo de su enseñanza es excitar la confianza en Dios. Nuestro Señor rehusa anticiparse a la providencia de Dios y después, 11, su confianza es ampliamente satisfecha. En tales circunstancias, su réplica, a diferencia de la frase de Jn 4, 34, se refiere más bien a la vida física que a la vida del espíritu.

5-7. *Segunda tentación.* El demonio lleva ahora a nuestro Señor **d**
a Jerusalén, a 30 km de distancia del lugar tradicional de la primera y tercera de las tentaciones. Y lo coloca (*ἔστησεν*, cf. 18, 2) sobre el alero (*πτερύγιον*) de uno de los tejados del templo; probablemente en el ángulo SE. del atrio exterior del templo, que tenía una altura de unos 100 metros sobre el valle Cedrón. Jesús ya había usado un texto de la Escritura para expresar su confianza en Dios; el demonio, con mucha habilidad, provoca al Señor precisamente en este punto. Pero si le presta oído («arrójate abajo desde aquí») la confianza que expresa el salmo 90, 11, citado, quedaría trocada en presunción. Nuestro Señor le contesta con una cita (Dt 6, 16, aludiendo a Éx 17, 7), que supone que el Hijo no quiere arrancar a su Padre un milagro. Los milagros no deben ser lo que condicione nuestra confianza en Dios: tal actitud sería «tentar» a Dios, e.d., «ponerle a prueba».

8-11. *Tercera tentación.* Satán va a arriesgarlo todo. El escenario **e**
tradicional es Djebel Qarantal, pocos km al NO. de Jericó; este monte, cortado a pico sobre la llanura de Jericó, mira a oriente a través del Jordán hacia las montañas de Moab. El demonio recurre ahora a la ambición terrena, y su jactancia de poderío político (cf. 2 Cor 4, 4) no parece hoy día del todo vana. **10.** Éste es el único poderío que puede ofrecer y nuestro Señor lo rechaza. Su reino no es de este mundo. Llama al diablo por lo que es: Satán. En hebr. *śāṭan* —traducido por *διάβολος* en griego— significa enemigo, 1 Sam 29, 4, o acusador legal, Sal 108, 6, y en la literatura posterior a la cautividad el enemigo por excelencia del hombre, 1 Par 21, 1, y su acusador delante de Dios, Job 1, 6—2, 7.

Jesús recuerda el gran principio del monoteísmo hebreo, Dt 6, 13, anticipando así su propia declaración de que es imposible servir a dos señores, Mt 6, 24. Satán le dejó entonces «por un tiempo», Lc, para volver bajo otra forma, Mt 16, 22 s, Lc 22, 3 y 53. El «ministerio» de los ángeles aparece en Mc 1, 13 (Vg. «*ministrabant ei*»), extensivo a los cuarenta días de ayuno. Claro es que no se trata de un suministro de comida. También en Mt es posible que el servicio (*διακονεῖν*) haya que tomarlo en un sentido más general, 25, 44, de un apoyo que haría innecesaria la comida.

Notas sobre las tentaciones. ***(a)*** **Significación mesiánica** — Las tentacio- **f**
nes son tres, pero, en realidad, la propuesta latente en todas ellas es una sola: conseguir la corona sin la cruz. Sin embargo, puesto que esto es directamente opuesto al plan divino (cf. Is 53, 2-12; Zac 12, 10 ss),

683f la corona no puede ser sino un premio terreno. El demonio, perfecto conocedor de la atmósfera mesiánica, tratará de lograr que el ataque inminente a su reino resulte inofensivo. La experiencia le había enseñado todo lo que le tocaba perder cuando los hombres elegían el camino difícil, y los profetas habían señalado precisamente este camino como el más apropiado para establecer el reino mesiánico. Le convenía pues sugerir el camino más fácil y engañoso. Por eso, va escalonando sus tentaciones en crescendo. Sugiere primero la satisfacción razonable de las necesidades corporales (lo cual no podía ser glotonería, después de un ayuno de cuarenta días), por medio de un milagro ante un solo testigo. En la segunda tentación, invita a que manifieste de un modo más espectacular su poder. El hecho de elegir el templo, bastante alejado, como escenario de ella, sugiere claramente el deseo de obtener la aclamación mesiánica del pueblo por medio de un prodigio público obrado en el recinto sagrado. En ambas tentaciones nuestro Señor es requerido para que provoque injustificadamente el poder de Dios. El instinto del tentador pisa terreno firme: trata de poner en evidencia los defectos que normalmente acompañan las cualidades humanas, y da por supuesto que donde haya gran confianza en Dios encontrará también presunción. No habiendo logrado despertar la presunción en las dos primeras tentaciones, comienza a darse cuenta de la solidez de aquella cualidad que de ordinario deriva en defecto. Por eso en la tercera tentación ataca la confianza misma. Invita a una apostasía total de Dios y a una confianza ciega en el mismo Satán.

g *(b)* **Modo de las tentaciones.** Parece cierto que los evangelistas tratan de describir las tentaciones con las tres acciones distintas y objetivas mencionadas como una realidad concreta. No evocan la impresión de «una lucha psicológica general de la que Cristo saldría con una idea más clara y elevada de su misión mesiánica». Mas ¿cómo se ingenia Satán para comunicar sus sugestiones? El texto insinúa (aunque no lo dice formalmente) que Satán se apareció de una manera visible: probablemente en forma humana (cf. *παραλαμβάνω*, e.d., tomar como compañero, 4, 5 y 8). La visión de «todos los reinos de la tierra», en cambio, parece presentarse como un milagro obrado sobre la imaginación, Lc 4, 5. Por otra parte, el conducirle hasta el templo parece ser algo más que una visión (sin embargo, véase LEBRETON en DBV(S) 4, 991). No obstante, el contexto no sugiere que hubiera levitación en la acción de Satán. El verbo *παραλαμβάνω*, lo mismo que su equivalente arameo *d*[e]*bar*, no implica de ningún modo coger a otro físicamente, por la mano por ejemplo (JOÜON).

h *(c)* **Naturaleza y finalidad de las tentaciones.** Nuestro Señor, por razón de la unión hipostática, era incapaz de pecado, y al no tener pecado original, tampoco podía ser tentado interiormente por la concupiscencia (e.d., por el deseo desordenado proveniente del pecado original). Por tanto, no podía ser tentado por la misma naturaleza corrompida, sino sólo por sugestión exterior del enemigo; cf. ST III, q. 41, art. 1, ad 3. La proposición del demonio pudo ser presentada a los sentidos o a la imaginación de nuestro Señor y, de esta manera, a su juicio. Mas en virtud de la unión hipostática, no estando el juicio afectado por ningún desequilibrio intrínseco, podía percibir infalible-

mente, y la voluntad rechazar inflexiblemente, la sugestión desordenada. Al permitir, nuestro Señor, estas tentaciones de Satán nos ha querido advertir que incluso el más santo puede ser tentado, y nos deja un modelo de firmeza en su trato con Satán. Finalmente, se muestra tan próximo a nuestra condición cuanto su impecabilidad se lo permitía para que, por medio de la experiencia humana, pudiera «simpatizar» con nosotros, Heb 4, 15; cf. ST III, q. 41, art. 1 corpus. **683h**

C. IV, 12—XIII, 58. La luz mesiánica brilla sobre Galilea. **684a**
IV, 12-25. Preámbulo.
IV, 12-17. Cafarnaúm y la inauguración del ministerio (Mc 1, 14-15; Lc 4, 14-15) — Mt nos introduce brevemente al ministerio público con un vistazo sobre su primer escenario, 4, 12-17, sus primeros colaboradores, 4, 18-22, sus primeros hechos y el efecto inicial de ellos, 4, 23-25. Las tentaciones habían seguido inmediatamente al bautismo, mas ahora se dejan pasar algunos meses (necesarios para los sucesos de este intervalo; cf. Jn 1, 19—3, 36), al final de los cuales Jesús se retira de Judea a Galilea. La causa inmediata de este retiro fué la prisión del Bautista (cf. 14, 3-12); al heraldo, obligado a guardar silencio, sucederá ahora su maestro, quien continuará la obra del reino. **13.** Camino de Samaria, Jn 4, 3 ss, y Caná, Jn 4, 46 ss, Jesús vuelve de nuevo a su hogar, al apartado Nazaret; cf. Lc 4, 16 ss. Mas pronto sale de allí para establecer su cuartel general en Cafarnaúm (Tell Hum, sobre la orilla noroeste del mar de Galilea), pequeña y activa población comercial en el camino de Damasco a Egipto, situada en el antiguo distrito de la tribu de Neftalí, lindante con el de la tribu de Zabulón; ambos distritos estaban al norte y al oeste del lago.

14-16. Mt anuncia solemnemente el advenimiento de la edad mesiánica. Llama la atención sobre la sección mesiánica (Emmanuel) de Isaías, de la que ya ha hecho citas, 1, 22 s. El texto, Is 9, 1 (véase nuestro com. ad loc.), pone en contraste la devastación asiria de la Palestina septentrional, en el año 734 a.C., con la futura liberación mesiánica. «El camino del mar» (*ὁδὸν θαλάσσης*: mejor «sobre la vía marítima» KNT) designa probablemente, en el texto de Isaías, el distrito de Zabulón y Neftalí, a través del cual pasaba el camino (la *via Maris* de los cruzados) de Damasco al mar Mediterráneo en Acre. Para Mt, en cambio, puesto que piensa en Cafarnaúm, situada a orillas del mar (*παραθαλασσία*, 13), la «vía marítima» es sin duda alguna el camino que costea la orilla occidental del «mar» de Galilea. El distrito llamado «allende el Jordán» es la provincia de Galad, sobre la orilla oriental del Jordán, frente a Zabulón y Neftalí; esta región también fué invadida por los asirios. La «Galilea de los gentiles» (la palabra de Isaías *g^elîl*, e.d., «distrito» de los gentiles, se había convertido en nombre propio) corresponde probablemente a un distrito no judío de la Galilea occidental. Estas indicaciones tan precisas pertenecen más bien a Isaías que a Mt, el cual cita la profecía como un todo, contento de verla plenamente verificada en el hecho de la apertura formal del ministerio de nuestro Señor en Galilea. **17.** La era mesiánica (nuestro Señor emplea las mismas palabras que el Bautista en 3, 2) ha pasado de la profecía al cumplimiento. La expresión «está cerca», **b**

684b es una frase que probablemente equivale por sí misma a «está aquí» (como sucede sin duda en el contexto, cf. Mc 1, 15, «cumplido es el tiempo»).

c **18-22. Vocación de los cuatro primeros discípulos** (Mc 1, 16-20; Lc 5, 1-11) — Mt omite aquí (cf. sin embargo 8, 14-17) los primeros milagros, Mc 1, 23-34, contentándose con una referencia general, 23 s. Pero considera el llamamiento de los cuatro discípulos (introducido a modo de paréntesis) como una parte necesaria de su breve introducción al ministerio de Galilea. La pronta obediencia de los cuatro se explica más fácilmente si tenemos presente su anterior familiaridad con Jesús, Jn 1, 35 ss. Para mayores detalles, cf. com. a Mc 1, 16-20.

d **23-25. Resumen de la actividad misionera de nuestro Señor** (Mc 1, 39; 3, 8-10; Lc 4, 44; 6, 17-19) — Estos versículos son una especie de sumario, y en parte una anticipación, de la actividad misionera de nuestro Señor, antes de que el evangelista nos presente el gran programa del nuevo reino, 5, 1—7, 29, y el poder de su fundador, 8, 1—9, 34. **23,** repetido casi al pie de la letra en 9, 35, parece introducir la obra personal de Jesús del mismo modo que 9, 35, introduce la misión de los apóstoles (LAGRANGE). Su actividad doctrinal y milagrosa se extiende, desde Cafarnaúm, por toda la Galilea, y su reputación de obrador de milagros traspasa los límites de Israel («Siria», probablemente el distrito no judío situado al sur del Hermón). La predicación versaba sobre la buena nueva («evangelio», *εὐαγγέλιον*) del reino. Los milagros que hacía eran de todo género: «demasiado numerosos y variados para poder explicarlos como curación por sugestión. Es increíble que todos los enfermos expuestos en las calles fuesen neuróticos», *PLUMMER. Los intentos de atribuir los relatos milagrosos al piadoso genio inventivo de la comunidad cristiana posterior, como hacen los racionalistas, no sólo están injustificados, sino que, además, pasan por alto el hecho de que los relatos milagrosos forman parte de la más primitiva enseñanza cristiana, p.e., Act 10, 38. **25.** Como introducción inmediata al sermón, Mt evoca el auditorio. Grandes muchedumbres siguen a nuestro Señor; vienen no sólo de Galilea, sino también de la Decápolis (= diez ciudades). Era ésta una confederación de ciudades de lengua griega, y todas ellas, a excepción de Escitópolis, estaban al este del Jordán, frente a Galilea; cf. SCHÜRER II, 1, 94-6. También venían de Judea, incluso de su misma capital, y del distrito (Perea) que está frente a ella, pasado el Jordán.

685a **V, 1 — VII, 29. Sermón de la montaña.**

Estructura y contenido — El discurso, cuatro veces más largo en Mt que en Lc, parece haber sido desarrollado por el evangelista según un plan perfectamente reconocible. La crítica interna y la comparación con el Evangelio de Lc demuestran la inserción deliberada por parte de Mt de algunos pasajes de discursos de nuestro Señor pronunciados en otras ocasiones. Esto está de acuerdo con la costumbre del evangelista de sintetizar (cf. Introducción, § 678*c*). Pero Mt no hizo esto al acaso: aunque la conexión en algunos lugares es muy vaga, el discurso, tal como lo tenemos, es un todo bien ensamblado, y Mt se propuso componerlo tal como está. Según Lagrange, los pasajes añadidos son los siguientes: 5, 13-16 (Lc 14, 34 s; 11, 3); 5, 18 (Lc 16, 17); 5,

25-26 (Lc 12, 57-59); 6, 7-15 (Lc 11, 2-4); 6, 19-34 (Lc 12, 33 s; 11, 34-36; 16, 13; 12, 22-32); 7, 7-11 (Lc 11, 9-13); 7, 22-23 (Lc 13, 26 s). El sermón, pronunciado en sustancia en los primeros meses del ministerio de Galilea, nos da la tónica de la nueva era que nuestro Señor vino a introducir. El nuevo espíritu (y de éste se ocupa principalmente nuestro Señor) ha de ser amable, 5, 3-12, generoso, 5, 21-24 y 38-47, recto, 5, 27-30, sencillo, 5, 33-37, y, por encima de todo, sincero, 6, 1-6 y 16-18. No debe ser severo con arrogancia, 7, 1-5, sino más bien desconfiado de sí mismo, 7, 13-14, sobrio, prudente, juicioso, 7, 15-20, y, finalmente, enérgico, 7, 21-27. En suma, el espíritu de cada uno debe tratar de imitar siempre conscientemente a su perfecto y vigilante Padre celestial, 5, 48. **685a**

Puesto que la idea de esta paternidad de Dios penetra el discurso, 6, 4, 9, 15, 18, 26 y 32; 7, 11, se hace implícitamente en todo él una llamada al amor filial. El amor será la fuente principal de la nueva era, y el amor puede exigir más de lo que el temor puede mandar. Dios, por medio de sus profetas, exigía menos de un pueblo que tenía que ser dominado por el terror; pero cuando llegó la plenitud de los tiempos, por medio de su Hijo, exigió más de aquellos que habían sido libertados por el amor; cf. San Agustín, PL 34, 1231. De este modo, el nuevo espíritu está en manifiesta discrepancia con el ideal farisaico, por razón de la importancia dada al espíritu a expensas de la letra del código mosaico y de la casuística que se había acumulado en torno a él. La ley no pasará, antes al contrario sus mandamientos morales permanecerán, mas la plenitud de los tiempos exige una nueva perspectiva. La ley, por sí misma, no puede penetrar lo suficiente en el corazón del hombre; las interpretaciones que de ella daban los fariseos se habían extendido demasiado sobre las acciones externas. Hasta ahora ha habido una ley imperfecta a la que se ha dado una errónea importancia. Acerca de la actitud de nuestro Señor para con la ley, cf. el interesante estudio de *P. Lestringant, *Essai sur l'Unité de la Révélation Biblique*, París 1942, 44-62. **b**

Análisis. (1) El nuevo espíritu: cualidades básicas y recompensas, 5, 3-12 — Puesto que una actitud desinteresada ofrece pocos alicientes, será necesario, en primer lugar, vincularla a la promesa de un premio celestial (bienaventuranzas). 13-16 son una advertencia, a modo de paréntesis, a los predicadores del nuevo espíritu. **c**

(2) El nuevo espíritu y la antigua ley: perfeccionamiento, no oposición, 5, 17-48. (I) Se establece el principio, 5, 17-20. (II) Se explica el principio con ejemplos, 5, 21-48. *(a)* Homicidio y homicidio «interno» (ofensa), 5, 21-26. *(b)* Adulterio y adulterio «interno» (pensamientos impuros, etc.), 5, 27 s. *(c)* Divorcio, en otro tiempo restringido y ahora abrogado, 5, 31-32. *(d)* Juramentos, antiguamente regulados, al presente declarados innecesarios, 5, 33-37. *(e)* La justicia estricta cede a la misericordia, 5, 38-42. *(f)* La caridad, limitada a los hebreos, rompe sus antiguos límites, 5, 43-47.

(3) El nuevo espíritu y la hipocresía, 6, 1-6 y 16-18. (I) Ejemplo tomado del que da limosna, 6, 2-4. (II) De la oración, 6, 5-6; seguida, 6, 7-15, por un desarrollo a propósito de la oración. (III) Advertencia sobre el ayuno, 6, 16-18.

685c (4) **Paréntesis sobre las exigencias del nuevo espíritu,** 6, 19-34. Estos versículos ocupan un lugar céntrico en el plan de Mt. Describen las disposiciones que exige el nuevo espíritu: corazón sencillo y voluntad confiadamente entregada al Padre.

(5) **El nuevo espíritu en acción,** 7, 1-27. (I) Su manifestación social (caridad, prudencia), 7, 1-6 y 12. (II) Sus dificultades e impopularidad, 7, 13-14. (III) Sus adversarios, 7, 15-20. (IV) Sus verdaderos poseedores, 7, 21-23. (V) Premio por haber obrado bien; castigo por no haber escuchado sus palabras, 7, 24-27.

Nota: 7, 7-11, sobre la eficacia de la oración, que no se encuentra en el sermón de Lc, no tiene clara conexión con el contexto.

d **V, 1-12. Introducción y bienaventuranzas — 1-2.** «El monte» que sirvió de púlpito a nuestro Señor fué ciertamente una colina cercana a Cafarnaúm (cf. 4, 13; 8, 1 y 5) que dominaba la llanura de Genesar. Tal vez se encontrase en las proximidades de et-Tabgha, a una media hora de camino de Cafarnaúm (DBS 1, 947-50). Su auditorio estaba compuesto de otras muchas personas además de sus más regulares seguidores, 7, 28. **3-12.** El sermón comienza con una serie de declaraciones magistrales que, en prosa rítmica, describen y aprueban el nuevo espíritu que nuestro Señor va a predicar. La forma elegida («Bienaventurados», latín «Beati», y de aquí «Bienaventuranzas») es bíblica, Sal 1, 1; 111, 1; Prov 3, 13, etc. Las cualidades mencionadas son, de modo tan claro, producto de una misma actitud de espíritu única y coherente («distintas facetas de un diamante»), que los matices que las diferencian son a veces muy tenues. El número de bienaventuranzas es diversamente calculado; para unos serían 7 (por eliminación del 4), para otros 8 (conservando el 4), para otros 9 (contando *todas* las fórmulas «Beati», incluso la del 11), y para otros 10 (como un nuevo «decálogo»). La opinión de estos últimos es la menos probable, y habría que elegir muy probablemente entre el número 7 (LAGRANGE) y 8 (PIROT, BUZY). **3.** Mt «pobres de espíritu» (e.d., humilde en la estimación de sí mismo) interpreta el sentido del «pobres» en Lucas (probablemente la forma original del *λόγιον* o sentencia del Señor). puesto que «pobre» en lenguaje bíblico indica a todos aquellos (ricos y pobres) que en la adversidad se vuelven humildemente a Dios; cf. *PLUMMER 64. Es a ellos a quienes está asignado el reino que ya ahora les está esperando en el cielo; cf. Is 61, 1.

e **4.** El término «mansos» (*πραεῖς*) en el AT parece significar más o menos lo mismo que «pobres» (*πτωχοί*), pero pone más énfasis en la resignación varonil a la adversidad, y menos en la adversidad misma. La recompensa en su marco original (Sal 36, 11, casi literalmente) es de prosperidad en la tierra prometida. Sin embargo, en este contexto «la tierra» es un premio tan espiritual como el reino de los cielos, 3, o la visión de Dios, 8, y realmente las cualidades que exige nuestro Señor (mansedumbre, etc.) son muy poco apropiadas para lograr un éxito político. **5.** La tercera bienaventuranza (enunciada en segundo lugar por muchos manuscritos antiguos y autores modernos, cf. WV) se refiere a aquellos que tienen motivo para lamentarse y, sin embargo, no se quejan. Afronta y resuelve el problema del sufrimiento. El «bienestar» prometido, según sugiere la at-

mósfera de las promesas, excederá en mucho a la tristeza, Jn 16, 20. **685e**
6. El ávido deseo de «justicia» será más que satisfecho. Esta «justicia» puede ser el estado del alma descrito en el sermón («equidad» WV) o posiblemente manifestación de la justicia divina al premiar Dios al pobre, al manso, al afligido; cf. DBS 1, 935. **7.** El «misericordioso» (e.d., el que perdona a los demás y se muestra compasivo, etc.) obtendrá de Dios el perdón, el cual, para poder satisfacer las necesidades del hombre, debe ser y es infinitamente más grande que el del hombre; cf. 18, 23-25.

8. Del corazón proceden (según la metáfora hebrea; cf. RB 31 **f**
[1922] 493-508) los pensamientos, los proyectos, las imaginaciones, las afecciones. Su «pureza» (cf. Sal 23, 4) significa, por tanto, ausencia de propósitos infames. El recto propósito del corazón es, como lo manifiesta la recompensa, la búsqueda de Dios. Su premio será nada menos que la visión directa de Dios, prometida a los justos ya en el AT, Sal 16 (17) 15 (TH), y más claramente en el NT, 1 Cor 13, 12; 1 Jn 3, 12. **9.** Los «pacíficos» son aquellos que con paciencia y, si es necesario, con juiciosas intervenciones, difunden entre los demás su propia paz interior. Estos serán llamados (e.d., «*serán*», en lengua hebr.) hijos de Dios: hechos a semejanza del Dios de la paz, 1 Tes 5, 23, cuyo Hijo por naturaleza es «el Señor de la paz», 2 Tes 3, 16. **10.** La persecución sufrida por causa de la religión cuyo fundador y objeto es nuestro Señor (cf. Lc 6, 22, «por causa del Hijo del hombre») es proclamada como una bendición (cf. Act 5, 41), porque establece un derecho al reino de los cielos. Esta última frase (10*b*) es una repetición de 3*b*; si ello responde a la figura literaria semítica conocida como «inclusión» (terminación de un discurso tal como empezó, cf. 15, 2-20; 16, 6-11; 18, 10-14; 19, 4-8; 19, 13-15), es probable que las bienaventuranzas terminen aquí. **11-12.** Es una prolongación de la última bienaventuranza, con una referencia personal a los propios discípulos y oyentes, y la promesa de consuelo para los que sufren a semejanza de los profetas elegidos por Dios.

13-16. Estos versículos que tratan de las responsabilidades de los **g**
discípulos de Cristo para con el mundo (cf. Mc 4, 21; 9, 50; Lc 14, 34-35; 8, 16; 11, 33) no tienen estrecha conexión con el contexto. El mundo (la «tierra») dependerá, de ahora en adelante, en lo que a su bienestar moral se refiere, de la influencia preservadora de los discípulos de Cristo. Si esta «sal» se hace insípida (como la sal impura de uso común en Palestina llega a serlo), no habrá nada en el mundo que pueda devolverle su sabor. No será sino un desperdicio que se arroja a la calle (el cubo de la basura en oriente). Igualmente el mundo desdeña al discípulo que ha perdido su fervor. La comparación siguiente es a base de la luz, que, como la sal, resulta necesaria para la vida. Los discípulos tienen la obligación social (no incompatible con la humildad de cada uno, cf. 6, 1, 5 y 16) de iluminar, con su ejemplo, el camino que conduce al Padre, para que el mundo que está en tinieblas pueda llegar hasta Él. Si tratan de esquivar esta responsabilidad frustrarán su pública misión; serán tan inútiles como una lámpara oculta debajo de un celemín (*μόδιος* representa realmente una medida para áridos; aquí designa el recipiente que la

685g contiene). La comparación de la ciudad asentada sobre un monte sorprende un poco aquí y quizá sea una frase aislada de nuestro Señor, introducida en este lugar por razones de conveniencia. La imagen recuerda *Mt 16, 18.*

h **V, 17-48. Nuevo espíritu y ley antigua.**

V, 17-20. El principio — 17. La solemnidad de las declaraciones con que nuestro Señor comienza su sermón y su clara intención de inaugurar un nuevo movimiento religioso le obliga a explicar su posición en relación con la ley mosaica. No ha venido a abrogarla (*καταλύειν*) sino a perfeccionarla (*πληροῦν*), e.d., a revelar plenamente los designios del legislador divino (cf. com. a 22, 40). El sentido de este «perfeccionamiento» parece convenir a los pocos ejemplos que Jesús escoge, 21-48; pero la finalidad que se propone con esto es la total expresión de la voluntad de Dios en el orden antiguo («la ley y los profetas»). En nuestro pasaje, como lo demuestra el contexto, se hace más hincapié en la vida moral en el nuevo reino que en el cumplimiento de las profecías en la persona de su fundador. **18.** El orden moral antiguo (continúa nuestro Señor en este versículo a modo de paréntesis) no pasará, sino que surgirá a nueva vida, que le será infundida con un nuevo espíritu. Ni la letra más pequeña (la letra *yod* = i, en el alfabeto cuadrado del tiempo de nuestro Señor) ni la «tilde» (KNT) de una letra (que sirve para distinguir entre sí, con su tenue rasgo, letras como *kaf* y *beth)* pasarán. Será tan duradero como el mismo cielo y la misma tierra (cf. Lc 16, 17, *εὐκοπώτερον*).

i **19**, prosiguiendo la afirmación de 17 (cf. Vg. «*ergo*»), insiste en que esta ley renacida se cumplirá con todo rigor. El discípulo de Cristo forzosamente será siempre maestro por el ejemplo, 13-16: el que no haga caso de las cosas pequeñas será advertido y sufrirá el daño. El nuevo orden se distinguirá por la perfección de su espíritu interior, 21-48, pero no hará caso omiso de las obras externas. A causa de sus exactas normas, el discípulo descuidado será menos estimado que su hermano más cuidadoso. El «reino» de que se habla en este versículo y en el siguiente parece significar el nuevo reino de Cristo sobre la tierra, en el que la ley y los profetas hallarán su término y su sentido más hondo. **20.** Para ser miembro de este reino se exige necesariamente una santidad más generosa que la de los principales representantes de la ley mosaica, porque sus ideales son más elevados y su espíritu más profundo.

j **V, 21-26. Primer ejemplo del nuevo espíritu: «no matarás» — 21.** A propósito de esta prohibición, cf. Éx 20, 13; Dt 5, 17, y, de su sanción, Éx 21, 12; Lev 24, 17. La ley antigua, por el hecho de ser ley, sólo podía controlar con efectividad los actos externos. El nuevo espíritu penetra hasta la parte más recóndita del hombre y sus sanciones son de orden espiritual. Y esta doble realidad es expresada por nuestro Señor, a la manera semítica, en tres sentencias paralelas y sinónimas, sin crescendo, pero con efecto acumulativo. El hombre será responsable ante el tribunal de Dios de los sentimientos o de las palabras ofensivas y coléricas contra el prójimo (*ἔνοχος τῇ κρίσει... τῷ συνεδρίῳ*) y de este modo estará sujeto al castigo divino (*ἔνοχος εἰς τὴν γέενναν*). Los tribunales mencionados (Vg. «*iudicio*» y «*concilio*» tal vez desig-

nen respectivamente los tribunales local y central) son términos simbólicos del juicio de Dios como nos lo indica la última sanción (gehenna de fuego) y lo exige el contexto. La palabra aramea «raca» (*rêqa'* o «cabeza hueca») significa casi lo mismo que el «loco» (*μωρός*) de la última parte del versículo. El arameo *Gêhinnâm* (Vg. «gehenna»; *γέεννα*), e.d., «valle de Hinnom», corresponde a un barranco inmediato a Jerusalén por la parte sur, en que continuamente ardían humeantes los desperdicios de la ciudad arrojados allí (cf. 2 Sam 23, 10). En algunos escritos judíos precristianos este sitio aparece como el lugar de castigo de los malvados. Nuestro Señor lo usa también simbólicamente oponiéndolo a la vida eterna, 18, 19. El efecto de la frase, en este contexto, disminuye si tenemos en cuenta que nuestro Señor dice simplemente, en un lenguaje un tanto sorprendente, que las más pequeñas faltas de enemistad serán motivo de acusación delante del tribunal divino, a cuya competencia pertenece el más grande castigo espiritual. El tribunal juzgará naturalmente lo grande y lo pequeño. Nuestro Señor parece incluso querer decir que hasta la ira interna puede ser asesina y, por tanto, una culpa mortal (cf. ST II-II, q. 158, art. 3, ad 2). Por consiguiente, la virtud de la caridad ha de anteponerse a todos los formalismos rituales, incluso a la ofrenda que se haga en el templo (Vg. «*munus*»). **25-26.** Constituye además una cuestión de prudencia espiritual, como nuestro Señor mismo explica en forma de parábola (cf. Lc 12, 58-59). Tenemos una deuda; el deudor prudente se esforzará en conseguir un arreglo pacífico antes de que el asunto llegue al tribunal y termine en la cárcel. La solemnidad de la amonestación de nuestro Señor sugiere la aplicación espiritual de la parábola. **685j**

k

V, 27-30. Segundo ejemplo: «no cometerás adulterio» (Mt 18, 8 s; Mc 9, 43 y 47) — La prohibición (Éx 20, 14; Dt 5, 15; cf. Lev 20, 10; Dt 22, 22) en aquella sociedad poligámica de los tiempos de Moisés se refería a la esposa, mas no al marido (sobre quien ninguna de las esposas tenía derechos exclusivos), a no ser que él pecase con la esposa de otro. Por eso el castigo de Lev 20, 10, Dt 22, 22, está decretado solamente contra una esposa y su cómplice. Nuestro Señor se dirige a todos los hombres y condena además el acto interno, aunque no vaya acompañado de efectos externos (Vg. «*ad concupiscendum*», *πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι*, e.d., «hasta el punto de desearla»). Es el primero en señalar esta norma (los rabinos citados en relación con ésta, SB 1, 299, son posteriores a Cristo). El enérgico lenguaje con que nuestro Señor advierte contra la ocasión de pecar no se ha de tomar literalmente: el ojo izquierdo, por ejemplo, supone tanto peligro como el derecho. Las expresiones «ojo derecho» y «mano derecha» significan evidentemente todo lo que nosotros tenemos de más querido. Si éstos constituyen un obstáculo (*σκάνδαλον*) en la senda moral, deben ser apartados de nosotros. **686a**

V, 31-32. Tercer ejemplo: «...déle libelo de repudio» (Lc 16, 18; Mc 10, 11 s, Mt 19, 9) — Dt 24, 1-4, mitiga los daños que causaba el divorcio y exige del marido una formal renuncia de derechos en interés de la esposa repudiada. Nuestro Señor ataca directamente la raíz de la cuestión, y declara sin ambages al divorcio mismo como incompatible con el nuevo espíritu. El tono de todo el sermón y la expresión ma- **b**

686b gistral «Pero yo os digo» nos llevan a esperar una reforma fundamental. Claramente se ve que nuestro Señor no está simplemente tomando partido en una disputa rabínica. Más bien quita a estas disputas todo significado (véase § 708*b-d*, 19, 3-12).

c **V, 33-37. Cuarto ejemplo: «no perjurarás»** (sólo en Mt) — La ley antigua, Éx 20, 7; Dt 23, 21; Núm 30, 3, prohibía el perjurio y la infidelidad a los juramentos solemnes hechos al Señor. Esto fué bueno hasta entonces, mas tal manifestación externa no sería necesaria en el nuevo régimen, que había de ser de sinceridad interna de la mente y de honestidad de propósitos. Por consiguiente, de aquí en adelante, el uso irrespetuoso del nombre de Dios implicará una usurpación de lo que pertenece a Dios. También será falta de respeto si, de una manera sofística, se trata de evitar el nombre de Dios, como cuando los fariseos juraban por el cielo y por el templo. Éstos mismos sostenían, igualmente, la validez de los juramentos hechos en detrimento de la justicia, como sucedía, p.e., cuando un esposo hacía voto de privar a su esposa de los derechos conyugales. (Esta práctica era tan frecuente que quizá quepa explicar con ello el que en el sermón se trate del juramento inmediatamente después del divorcio [LAGRANGE].) Por tanto, el hombre no tiene derecho a empeñar lo que es de Dios. Tampoco puede jurar por su propio cuerpo, porque también tiene Dios dominio sobre él, y no el hombre: el joven no puede trocar en gris su pelo moreno, ni el anciano convertir en negros sus blancos cabellos. Nuestro Señor quiere que nuestro lenguaje sea sencillo, que refleje la sencillez de espíritu: «*Vuestra palabra sí sea sí; vuestro no, no*» (cf. Sant 5, 12). Todo lo que exceda de esto procede del estado desordenado de las relaciones humanas (Vg. «*a malo est*») y no tiene cabida en el nuevo orden. Se nota que nuestro Señor nos da aquí una regla general de vida cristiana; además, estas frases bien cortadas han de interpretarse con la agudeza que exige todo aforismo. Así, por ejemplo, Jesús sabía perfectamente que algunas respuestas no las podemos dar diciendo «sí» o «no» sin ambigüedad. Por otra parte, no ataca el procedimiento judicial en que se hacen juramentos serena y respetuosamente. Con todo, aun en este caso, la necesidad de los juramentos proviene de un defecto que, aunque característico de las sociedades humanas, debe estar ausente del reino cuya naturaleza define nuestro Señor.

d **V, 38-42. Quinto ejemplo: «ojo por ojo»** (Lc 6, 29 s) — El código mosaico (Lev 24, 19 s) sanciona la práctica existente de la venganza, mas refrenándola por el principio de la ley romana del *talión* (cf. lat. *talis):* la compensación no debía exceder al daño. Este principio de venganza personal, que se ejecutaba en los pueblos primitivos y en los Estados carentes de leyes, probablemente ya había tomado, en los tiempos del Evangelio, la forma de compensación pecuniaria. Nuestro Señor, que habla de nuevo al alma de cada cristiano y no a los gobiernos, subordina la justicia estricta a la caridad generosa. Su punto de vista es aclarado con cuatro pequeños ejemplos. Aquí conviene también conceder un margen al vigor de su lenguaje: Jesús mismo, llegado el caso, no tomó al pie de la letra el «dale la otra mejilla», Jn 18, 23, mas su oración «Padre perdónalos», Lc 23, 34, muestra lo que quiere decir. El segundo cuadro, **40,** es un tribunal en que un hombre es

demandado a causa de su *túnica:* «¡Déjale coger también el manto!» 686d
El tercero, **41**, está tomado de un hombre (o su acémila) que es requisado temporalmente para servicio del Estado con el fin de que ejecute diligencias o transportes (*ἀγγαρεύσει;* Vg. «*angariaverit*», es término técnico en este sentido). Que este tal se sobreponga a su natural resentimiento haciendo más de lo que se ve forzado a ejecutar. Por lo que se refiere al prestatario (cuarto cuadro, **42**), nuestro Señor no recomienda ni la mundana prudencia de un Polonio[4] (lo cual estaría en contradicción con todo el contexto) ni las inversiones de un Shylock[5].
V, 43-47. Sexto ejemplo: «amarás a tu prójimo y odiarás a tu e
enemigo» (Lc 6, 27 s) – Únicamente la primera parte de esta sentencia se encuentra en el AT, Lev 19, 18. Teniendo en cuenta la aguda antítesis semítica, el uso raro en hebreo de la palabra «odiar», Gén 29, 31; Mal 1, 2 s, y la insinuación «permisiva» que con frecuencia apunta el tiempo futuro, podríamos traducir la segunda parte de la frase: «mas no es necesario amar a tu enemigo» (Joüon). La antigua ley, dirigida primariamente a una nación y secundariamente a individuos, tenía que estar por fuerza en pugna continua con los extranjeros paganos, en cuanto que eran una amenaza contra la pureza de raza y de religión, Dt 23, 6. Además, por la *lex talionis*, § 686*d*, encomendaba a los individuos el castigo de los enemigos («odiar» en lenguaje jurídico). Para el AT y los rabinos, el «prójimo» era el israelita. En cambio, para nuestro Señor (cf. Lc 10, 36), la palabra no admite excepción. «Jesús fué el primero en enseñar a la humanidad que debía mirar a todos como prójimos y amarlos» (SB 1, 354). Nuestro Señor recomienda no la tolerancia, sino la virtud positiva de hacer bien: «*¡Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen!*» Así debemos leer, con los mejores manuscritos, el versículo 44; cf. WV. **45.** En esto nos asemejaremos a Dios —seremos sus hijos—, *porque* (no *que*, Vg. «*qui*»*) Él*, con su sol y su lluvia, fecundiza de la misma manera los campos de los amigos y los de los enemigos. Si rehusamos esto, ¿en qué seremos superiores a los despreciados publicanos (com. a 9, 9) o a los paganos? Si sólo saludamos a nuestros familiares *¿qué generosidad es ésta?* (*τί περισσὸν ποιεῖτε*). A propósito del sabor arameo de 43-48, cf. *Black 137-9.
V, 48. Conclusión – A manera de conclusión de este programa de la nueva perfección, nuestro Señor no quiere poner límites al ideal. Se exhorta a los hijos a aspirar a la perfección de su capacidad espiritual. Cuando, en conformidad con sus posibilidades, logren esto, serán semejantes a su Padre, que posee (aunque Él eterna y necesariamente) la plenitud de su ser.
VI, 1-6 (,7-15) y 16-18. El nuevo espíritu y la hipocresía – Si bien la f
nueva era se distingue por su espíritu esencialmente interior, esto no excluye la práctica de obras externas, con el peligro de ostentación que ellas implican. Por eso, nuestro Señor advierte a sus seguidores: *No hagáis vuestros actos de piedad* para que os vean. Esta intención quita al acto su valor espiritual. Como aclaración de su pensamiento, nuestro Señor se refiere a tres prácticas características de la piedad judía: limosna, oración, ayuno, Tob 12, 8. Cada una de estas aclaraciones está evidentemente diseñada siguiendo un mismo

686f plan: la práctica, su abuso, la condenación del abuso, el consejo; 2-4; 5-6; 16-18. Los vv 7-15, que contienen una instrucción independiente sobre la oración, rompen el orden de estas ilustraciones y parece que han sido introducidos en este lugar por la mención que en él se hace de la oración en 5-6 (BUZY, *KLOSTERMANN, LAGRANGE). Esta hipótesis queda confirmada por el hecho de que están agrupadas en torno al «Padrenuestro», el cual está en otra parte en Lc 11, 1-4.

2-4. Modo de dar limosna. El hipócrita (*ὑποκριτής*, actor) tiene muchos y muy sutiles medios para publicar su filantropía («tocando la trompeta» es metafórico). Tal conducta viene a tener el carácter de una mera negociación: compra la pública admiración; el negocio está liquidado; ha firmado el recibo (el sentido técnico frecuente de *ὑπέχω*; Vg. «*receperunt*») de lo que se le debía y no puede esperar más. La imagen sorprendente y original que emplea el Señor para evocar el secreto de que deben rodearse las buenas acciones (la mano izquierda no ha de conocer el beneficio que haga la derecha) llega incluso a sugerir lo que tiene de morboso el ir reflexionando sobre los propios actos buenos que uno haya realizado. Pero nada pasará inadvertido al Padre (Vg. «*videt in abscondito*», e.d., ve lo que se hace secretamente) y Él dará el premio.

5-6. Oración. Jesús no condena la práctica de orar en las asambleas públicas, Lc 18, 14; las palabras de 6 son hiperbólicas como lo son las de 3. Ni tampoco condena la práctica (corriente entre los musulmanes) de orar en la calle. Lo que condena es la adopción deliberada de una actitud piadosa para que lo vean los demás.

g **7-15. Digresión acerca de la oración** (Lc 11, 1-4) — Primeramente una recomendación, 7-8; luego la oración ideal, 9-13. **7-8.** No debe haber en la oración charlatanería con fórmulas hueras. Esto sería una superstición semejante a la de los paganos que temían omitir en sus oraciones el nombre de algún dios o la mención de alguna súplica. Al cristiano no le está prohibido exponer delante de Dios sus necesidades (aunque Éste ya las conozca), mas debe hacerlo en términos sencillos y generales y con un espíritu de plena confianza. Huelga decir que la repetición de una oración tan sencilla como el rosario de ninguna manera debe cesar de recomendarse, con tal de que se evite hacerlo de una manera maquinal. Empleamos la repetición no para asegurar la atención de Dios, sino para sostener la nuestra.

9-13. La oración ideal. El texto del «Padrenuestro» de Mt es más largo que el de Lc. Contiene tres peticiones referentes a la gloria de Dios («santificado sea tu nombre, venga tu reino, hágase tu voluntad») con una ampliación («como en el cielo, así en la tierra») y tres súplicas personales: de alimento, de perdón, de liberación de las tentaciones, con una ampliación de esta última («mas líbranos de mal»). Lc no tiene ninguna de las ampliaciones y omite «hágase tu voluntad». El colorido judaico del texto de Mt (oscurecido en el de Lc; cf. *ALLEN 58) y su sabor semítico sugieren muy poderosamente que Mt representa la forma original de la oración, abreviada y simplificada por Lc. No obstante, Lc parece haber colocado la oración en su exacto marco cronológico. La mayor parte de las frases de la oración se encuentran en fuentes judías (cf. SB 1, 406-25), mas su sencilla bre-

vedad y la exclusión deliberada de todo espíritu nacionalista judío **686g**
(muy acentuado, p.e., en la gran oración judía, la *Tefillah* o *Šemoneh
Esre)* prueba que, aunque el cuerpo pueda ser judío, el alma es cris-
tiana (Buzy). La ternura y confianza de toda la oración se revelan en
la atrevida palabra «Padre».

La expresión «Padre *nuestro*» considera a los seguidores de nuestro **h**
Señor en conjunto como hijos de una misma familia. Es muy con-
veniente que las primeras jaculatorias vayan dirigidas al honor del
Padre, que, por otra parte, es inseparable del beneficio del hombre.
El cristiano pide que sea reconocida la santidad del «nombre» divino
(e.d., en lenguaje semítico, la persona como conocida y revelada).
Puesto que esta «santidad» no es sólo la sagrada y temible inaccesi-
bilidad de Dios, Lev 10, 3, etc., sino su absoluta perfección moral,
Ez 36, 21 ss, el reconocimiento de ella significa la aceptación práctica,
por parte del hombre, de los mandamientos de su Padre. **10.** La se-
gunda petición supone el mismo reconocimiento, pero esta vez es más
bien del reinado de Dios que se va estableciendo de una manera pro-
gresiva en los corazones de los hombres. La tercera («hágase tu vo-
luntad») proclama claramente lo que ya estaba latente en las dos
primeras: el reconocimiento efectivo de Dios como Padre y como rey
se cumple mediante una filial y leal sujeción a Él. ¡Que pueda ésta
ser tan perfecta como la de los ángeles en el cielo! (Sal 102, 19 ss;
Lagrange). **11.** La segunda parte de la oración tiene también tres
miembros que, a diferencia de los de la primera parte, son peticiones
directas para remediar nuestras necesidades. De entre éstas, la pri-
mera («el pan nuestro de cada día dánoslo hoy»: *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν
ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον*) es una súplica en favor de las necesidades
ordinarias de la vida, comprendidas en el término «pan». La palabra
«supersustancial» (traducción de *ἐπιούσιον* en la Vg., que, sin em-
bargo, en Lc 11, 3, aparece como cotidiano) sugiere «excelente»,
«especial» (*περιούσιον*) como dice San Jerónimo (PL 26, 43; cf.
Prat ii, 35 nota) y sugiere una alusión a la Eucaristía. No obstante,
la palabra *ἐπιούσιον* (se encuentra solamente una vez en otra parte
y con significación incierta, cf. JTS 35, 377) no consiente esta traduc-
ción. Etimológicamente significa o bien lo «necesario para la subsis-
tencia» (*ἐπί+οὐσία*), o bien «para el día que está ante nosotros»
(*ἐπί+ἰοῦσα*, e.d., «perteneciente al siguiente» día; cf. Prov 27, 1,
LXX). Este segundo sentido, aunque en sí mismo sea más probable,
hace redundante la frase «este día». Por ello, quizá sea preferible
aceptar una tercera explicación (*Black, 149-53) y leer «danos nuestro
pan *día por día*» que traduciría más exactamente una frase aramea
(equivocadamente vertida al gr.) la cual literalmente sería «de hoy
y del día siguiente».

12. La petición que sigue es sobre el perdón de los pecados, **i**
llamados «deudas» en Mt y en el lenguaje ordinario de los judíos
(Lc ha simplificado en «pecados»). Pedimos perdón, pero es nece-
sario haber perdonado a los que nos hayan injuriado si queremos
nosotros obtener perdón (cf. 14 y 18, 32-35). **13** es probablemente
una petición expresada positiva y negativamente (la segunda parte
es omitida por Lc). Suplicar que nuestro Padre no nos «induzca»

686i puede entenderse en el sentido de «no nos permitas caer» (a la manera semítica; cf. JOÜON y WV, nota). La palabra «tentación» no implica necesariamente una invitación directa al pecado; puede designar circunstancias que, para nosotros, resultan una ocasión de pecado. La oración se acaba con una súplica para que Dios nos libre de todo mal moral (probablemente —a causa del sentido ordinario de *τὸ πονηρόν* en Mt— no del «maligno»). La palabra «Amén» es una adición litúrgica posterior. Otro tanto hay que decir de las doxologías como: «porque tuyo es el reino...», añadidas con mucha probabilidad (*PLUMMER) para evitar que la oración terminase con la palabra «mal». **14-15** explican y subrayan en paralelismo antitético (cf. § 313*e*) la condición indispensable para obtener el perdón divino supuesto en la petición de 12.

j **16-18. Ayuno.** Es la última de las tres exhortaciones destinadas a destacar el contraste entre la verdadera piedad y la meramente profesional. Tiempo vendrá en que los discípulos de nuestro Señor formarán, a semejanza de los fariseos, un cuerpo compacto de hombres religiosos. Lo mismo que los fariseos, ellos ayunarán, 9, 15. Nuestro Señor les hace una advertencia sobre las faltas en que cayeron muchos de los fariseos. Deben huir de aparecer con aspecto triste y con caras alargadas (*ἀφανίζω* «desfigurar», o posiblemente «ocultar» con un velo, como sucedía en ciertos ayunos judíos) y los discípulos han de poner el mayor cuidado en ocultar su piedad. La comparación usada por nuestro Señor sugiere la imagen de un invitado que se dirige a un banquete, con la cara lavada y la cabeza perfumada.

687a **19-34. Profunda raíz del nuevo espíritu: confianza absoluta** (Lc 12, 33-34; 11, 34-36; 16, 9-13; 12, 22-31) — Es muy probable que Mt haya reunido en este lugar varias sentencias de nuestro Señor. No obstante, éstas constituyen aquí un discurso compacto, penetrado de un solo ideal: abandono en el Padre y futilidad de todo lo demás.

19-21. La experiencia enseña la inutilidad de poner la confianza en los bienes mundanos. El amontonar riquezas es exponerlas a ser presa de la polilla y el «orín» (*βρῶσις*, lit. una «comida», más probablemente una especie de polilla, o posiblemente «deterioro»); el atesorar objetos de valor es exponerlos a ser presa de los ladrones. Pero no nos sucederá así (continúa nuestro Señor, con una elaborada antítesis semítica) con los tesoros ganados sobre la tierra y atesorados en el cielo, reales, pero intangibles. ¿Por qué no acumular bienes materiales? Porque, como dice nuestro Señor, 21, el que tal hace muestra que su corazón no está sólo en Dios. El razonamiento de Jesús supone que sus oyentes reconocen, al menos, este último deber. **22-24.** Este sentido de la debida proporción procede de una mente sana («corazón»; cf. com. a 5, 8) que guía al alma como el ojo sano (*ἁπλοῦς*), como una *lámpara* que muestra al cuerpo su camino. Mas si el ojo mismo está enfermo (o es «malo», puesto que la atmósfera moral envuelve los términos de la parábola) «*entonces ¡cuánta obscuridad!*» Como ya se ha dicho, 21, la elección debe ser exclusiva entre Dios y las riquezas. Porque cada uno de ellos es en la práctica un amo celoso. El esclavo de dos señores está en una posición imposible. Los intereses de ambos señores chocarán con toda seguridad: tendrá

que declararse abiertamente por uno o por otro («odio», «amor») o al menos *favorecerá los intereses de* uno (Vg. «*sustinebit*», *ἀντέχομαι*, cf. 1 Tes 5, 14) y descuidará los del otro. 687a

25-34. Puesto que resulta imposible servir a ambos simultáneamente, debemos renunciar no sólo a la inquieta persecución de las riquezas como seguro contra necesidades futuras, sino también a toda inquietud acerca de nuestras necesidades presentes, porque éstas dividen igualmente el corazón. Por tanto, la idea central de este pasaje es la liberación de la inquietud (*μέριμνα*, preocupación), cuyo término mantiene y repite en vv 25, 27, 28, 31 y 34. «Mammón», más exactamente «mamón», es una transcripción griega del arameo *māmônā'* frecuente en el Talmud palestinense; cf. Eclo 31, 8, donde *māmôn*, hebreo tardío, significa «riqueza». La forma semítica —en lugar de la palabra ordinaria griega, *πλοῦτος*— se conserva muy posiblemente aquí porque «Mamón» está personificado, JOÜON. **25.** Las dos principales necesidades son el alimento y el vestido. El alimento conserva el alma (la vida, *ψυχή*) en el cuerpo, el vestido protege al cuerpo mismo. El argumento de nuestro Señor está brevemente expresado. Significa: puesto que el alma y el cuerpo son «*dones más grandes*» (KNT) que sus necesidades, Dios, que concede los dones, proveerá sin duda a sus necesidades. Esto no excluye, como es natural, que expongamos nuestras necesidades confiadamente delante de Dios; cf. 6, 11; 7, 11. Jesús desarrolla su punto de vista aludiendo a la conducta de Dios respecto de las criaturas inferiores: las aves (que ilustran lo del «alimento»; el v 27 pertenece a ésta pequeña sección) y las flores (lo del «vestido»; 28-30). b

26. Hasta los animales mismos hacen prudente provisión y nuestro Señor no se lo desaprueba. Sólo condena el excesivo cuidado: defecto exclusivamente humano e inexcusable, porque el hombre es el único que tiene conciencia de un Padre que está en los cielos y de su propio rango en el orden del Creador. **27.** Si este argumento no convence, habrá que acudir a la inutilidad del *estar ansioso* (*μεριμνῶν* como en 25). El hombre no podrá *añadir a su estatura un solo codo; ἡλικία*, Vg. «*staturam*», puede significar también «edad»; *πῆχυς*, Vg. «*cubitum*», e.d., la medida hebrea equivalente a 0,457 m, que puede ser empleada de un modo metafórico por un espacio de tiempo de la vida; cf. Sal 38, 6. «Edad» es ciertamente más probable en el lugar paralelo de Lc 12, 25, a causa de la parábola precedente, Lc 12, 16-20; y tal vez esto sea aquí también más probable (cf. 25), puesto que sobre la duración de la vida, y no sobre estatura, es sobre lo que versa especialmente la inquietud. c

28-30. Los «lirios del campo» (llamados «césped» o «hierba» en 30) es una flor ordinaria (no puede ser, por tanto, la espadaña, como proponen algunos traductores). Podría muy bien tratarse del narciso silvestre o la hierba de mayo con sus flores semejantes a las margaritas *(anthemis)*; cf. RB 54 (1947) 362-4. Estas flores son más hermosas, con la sencillez que Dios les dió, que los más ricos potentados de Israel con su esplendor humano; 1 Re 10. Si el Creador cuida de esta manera de sus criaturas, ¡cuánto más cuidará de sus hijos el Padre! Los años del hombre duran más que la estación de las flores, pero, d *

687d al fin, se reunirán en el granero de la eternidad, 13, 30, mientras que la hierba seca está únicamente destinada a servir al hombre en sus más humildes necesidades. La ilación es bien clara: solamente aquellos —harto numerosos— cuya confianza sea mínima pueden dejar de verlo. **31-33.** Al concluir su ataque contra las inquietudes diarias, nuestro Señor dice a su auditorio judío que tal preocupación los reduce al nivel de los paganos y, por tanto, insultan la providencia y el amor del Padre. El reino y su *justicia* deben ser el primer objetivo del cuidado de cada día. El reino, en esta circunstancia, es el camino de la *vida que Dios exige de sus súbditos*: un camino que nuestro Señor ha explicado; cf. 5, 20. Supuesto que el hombre prosiga tranquilamente su trabajo (y esto es lo que se entiende), Dios proveerá. **34.** No hay que añadir la inquietud de hoy a los cuidados del mañana, pues *el día de mañana tendrá sus propias inquietudes* (WV). La providencia de Dios permite todos los días cierta medida de dificultades; la prudente proporción no será trastornada. El v 34, al hablar de dificultades en general —*κακία*, Vg. «*malitia*»— y no simplemente de ansiedades, y tratar además, no del presente sino del mañana, parece partir de diferente punto de vista que vv 25-33. Esto y el hecho de su omisión por Lc indican, muy probablemente, que las palabras de este versículo fueron dichas en otro contexto.

e **VII, 1-27. El nuevo espíritu en acción** — Antes de exhortar a la acción, 13-27, nuestro Señor da dos avisos a aquellos a quienes ha explicado el nuevo espíritu. El primero, 1-6, se refiere a las relaciones de los cristianos con sus prójimos; el segundo, 7-11, a las relaciones del cristiano con Dios mediante la oración. Estas secciones no tienen estrecha conexión entre sí ni con lo que precede.

1-6. ¡No juzgues! (Lc 6, 37-42). La condenación de nuestro prójimo (lo mismo que el perdón; 6, 12) trae consigo una respuesta semejante por parte de Dios. En este sentido (cf., sin embargo, com. a Lc 6, 38), la sentencia rabínica «medida por medida» resulta verdadera, SB 1, 444 s. Mas tal modo de proceder, incluso en el plano humano, es injusto y absurdo. Nuestro Señor lo demuestra por una observación que halla eco involuntario en nuestra propia conciencia. Psicológicamente nos inclinamos a ver, y a exagerar, en los demás nuestros propios defectos («linces para con nuestros semejantes, y topos para con nosotros mismos»; La Fontaine, *Fables* 1, 7; cf. Lagrange). Vemos la *brizna* (*κάρφος*, partícula seca de madera aserrada) en su ojo y no vemos la *viga* en el nuestro; ésta es la verdadera proporción y se nos escapa. Sin embargo, nos ofrecemos amablemente, hipócritamente, para quitar del ojo de los demás lo que nosotros somos demasiado ciegos para ver en el nuestro.

f **6.** No obstante, una discreta comprobación de las disposiciones de nuestro prójimo resulta necesaria algunas veces, como cuando, por ejemplo, hay peligro de profanación sacrílega. La falta de discernimiento en tales casos puede tornar la indiferencia en malevolencia, con lo cual dañamos inútilmente a nuestro prójimo, nos injuriamos a nosotros mismos y destruímos lo que es precioso y sagrado. Nuestro Señor habla, según parece, de la prudencia en la explicación de los misterios del reino; Él mismo dará ejemplo de ello más tarde, 13, 10-15.

El mismo principio era aplicado en la primitiva Iglesia (cf. *Didakhé*, 9, 5) a la práctica de no admitir a la santa Eucaristía a los no bautizados. Nuestro Señor compara esta falta de discernimiento con la acción de ofrecer cosas preciosas o sagradas (¿carnes sacrificadas?) a los brutos que se revuelven con decepcionada ferocidad contra el que se las ha dado. La comparación es genérica. Por tanto, no se trata de identificar a los «puercos», p.e., con los paganos, ni a los «perros» con los cristianos caídos, ni tampoco de considerar los términos como un insulto intencionado. Los animales en conjunto representan a los que no saben apreciar las cosas religiosas; su especificación es meramente gráfica y estilística, a la manera del paralelismo semita. Este paralelismo se advertirá mejor si aceptamos la probable sugerencia (adoptada por *BLACK 146-8) de que el arameo ha sido mal traducido o sujeto a interpretación y que originariamente decía: «No deis una preciosa sortija (aram. *qᵉḏāšā'*) a los perros». Nuestro texto actual (*τὸ ἅγιον*, Vg. «*sanctum*») supone un original arameo *quḏšā'*. 687f

7- 11. Eficacia de la oración (Lc 11, 9-13) — En Lc, este pasaje no está incluído en el sermón, y en Mt no tiene ningún vínculo visible de unión con lo que precede inmediatamente, aunque muy bien pudiera ponerse después de 6, 33. **7-8.** Es una ley divina constante el que la oración sea siempre escuchada. Con tal de que oremos como nuestro Señor enseñó a sus discípulos, 6, 9-13, se nos abrirá una puerta (e.d., nos será abierta por Dios, como en el uso similar del impersonal en 2, 19). **9-11.** Dudar de esto sería insultar a nuestro Padre. Si los padres humanos, con todas sus imperfecciones, son capaces de un amor paternal perfecto, ¡cuánto más el Padre celestial que es la misma perfección! Él no querrá defraudar a sus hijos hambrientos con una piedra como si fuese pan, ni con una serpiente (igualmente inútil para comer) que tal vez haya sido cogida en la red con los peces; cf. RB 55 (1948) 195-8. La «serpiente» se puede identificar con el *tropidonotus tessellatus*, pescado algunas veces con anzuelo y probablemente con red en el lago de Galilea. De aquí (a falta de otra semejanza, paralela con la de pan-piedra, entre «serpiente» y un pez de Galilea conocido) la yuxtaposición pez-serpiente. g

12. La regla de oro (cf. Lc 6, 31) — Se resume el mensaje total de las antiguas Escrituras que nuestro Señor había venido a cumplir (com. a 5, 17): en todo lo concerniente a nuestro prójimo (caridad práctica, perdón, benignidad en los juicios, etc.) la norma más útil de conducta es que nuestro trato sea semejante al que quisiéramos recibir (aunque quizá no lo hayamos recibido) de ellos. Esto elimina el interés que tenemos sobre nosotros mismos o, mejor, lo reparte con nuestro prójimo, restaurando de este modo el equilibrio. Mt incluye evidentemente en este amor al prójimo el amor de Dios, que es su verdadera causa, 22, 34-40. Una forma negativa de la regla de oro se encuentra en Tob 4, 16. El sitio originariamente ocupado por la máxima tal vez fuera, como en Lc 6, 31, después de la «pena del talión», 5, 38-42, aunque pudiera seguir al pasaje «No juzguéis», 7, 1-5. La cadencia decreciente al final del versículo y el eco de 5, 17, dan la impresión de que el sermón propiamente dicho termina aquí. Esto nos prepara para la exhortación final a una acción seria. h

688a **13-27. Llamada a la acción** — El cristiano no debe seguir a la mayoría, 13-14; ni correr detrás de los falsos maestros, 15-20; ni contentarse con simples muestras de lealtad o bien con la gracia de obrar milagros, 21-23. Debe cumplir la voluntad del Padre tal como ha sido declarada por su Hijo, de lo contrario sus esfuerzos serían inútiles, 24-27. **13-14** (Lc 13, 23 s). Nuestro Señor no rebaja la dificultad del modo de vida cristiano, pero lamenta que sea tan pequeño el número de los que lo siguen. Emplea imágenes familiares a los maestros judíos (SB 1, 461 ss). La «puerta» (*πύλη*), o posiblemente el «desfiladero» (JOÜON), por la que entramos en la senda de este modo de vida, es tan estrecha como angosto el camino que a ella conduce. La experiencia nos demuestra cuán pocos son los que pasan por esta senda. De aquí no se sigue que solamente éstos alcancen la meta: ¿quién puede medir la misericordia de Dios? Nuestro Señor no intenta determinar el número de los «elegidos»: pregunta ésta a la que rehusa contestar en Lc 13, 23 s. La solución que propone es práctica: esfuérzate en entrar por la puerta estrecha, Lc 13, 24. La respuesta a la cuestión teórica no reporta ninguna utilidad al hombre. Dios se reserva su
b conocimiento, ST I, q. 23, art. 7 corp. Sabemos que «Dios quiere que todos los hombres sean salvos», 1 Tim 2, 4, y éste debe ser el más sólido fundamento de nuestra esperanza. **15-20.** ¡Guardaos de los falsos guías! Cf. Lc 6, 43-44. De nuevo este pasaje no tiene estrecha conexión con lo que precede, pero ha sido colocado en este lugar a causa de la idea del hallazgo del camino recto, 14. Nuestro Señor no trata aquí de la personalidad moral de aquellos que afirman falsamente tener un mensaje de Dios («profetas» falsos), sino de los efectos perjudiciales de su enseñanza. Sin duda piensa en los fariseos, mas también provee para un futuro más lejano. Estos falsos maestros aparentarán pertenecer al rebaño de Cristo, de aquí el peligro que suponen. Las herejías viven sobre un mínimo de verdad. Pero bajo esta ligera piel el error devora a las incautas víctimas. Mas ¿cómo reconocer a los falsos maestros? Hay que tener un poco de paciencia y los reconoceremos por los efectos de sus obras («frutos», por un repentino cambio de metáfora). La experiencia nos enseña que los espinos y los cardos no dan uvas ni higos. Y *otro tanto sucede* con *cualquier otro* árbol (Vg. «*sic omnis*»). No produce, 17, ni puede producir, 18, frutos ajenos a su naturaleza. El árbol podrido (*σαπρός*, echado a perder o corrompido en sentido moral, cf. Ef 4, 22) dará fruto «malo» (*πονηρός*, corrompido). Han sido escogidos los adjetivos, que son susceptibles de una interpretación moral, con miras a la aplicación de la comparación. **19.** Mt anuncia, en forma de paréntesis, el castigo de estos falsos doctores (o tal vez la eliminación cierta de su enseñanza) con palabras del Bautista, 3, 10; cf. Lc 3, 9.
c **20.** El pasaje termina del mismo modo que empezó (cf. 16*a*), resumiendo lo que ha sido dicho («inclusión»). **21-23.** Las palabras, etc., no bastan; Lc 6, 46; 13, 26 s. Nuestro Señor pasa a su último llamamiento a la acción seria. Ya ha hablado, 15-20, de los falsos maestros; ahora va a hablar del peligro de engañarse *a sí mismos:* el peligro de vanagloriarse del privilegio de pertenecer oficialmente al grupo de los que siguen a Jesús. **21.** (Lc 6, 46). Las puertas del cielo no se abrirán

a los insistentes gritos: ¡Señor, Señor! (cf. com. a 25, 11), sino a aquellos que hagan la voluntad de Dios. Jesús, con sereno aplomo, emplea la locución «*mi* Padre», como también en 26, 39 y 42. Enseña a los discípulos a decir «Padre *nuestro*», 6, 9, mas Él evita intencionadamente tal expresión: su filiación no es como la del común de los hombres. **22-23.** (Lc 13, 25 y 27). Tampoco el predicar en nombre de Jesús (Vg. «*in nomine tuo prophetavimus*)», ni el usar los exorcismos, ni el obrar milagros mediante su autoridad habilitarán por sí mismos para entrar, cuando llegue el fin, por la puerta del cielo. A menos que tal individuo haya también «hecho la voluntad del Padre», nuestro Señor, *declarará abiertamente* que, aun cuando haya obrado tales prodigios, ese hombre jamás había pertenecido sinceramente a su compañía. Jesús mismo asume de un modo muy significativo la potestad de expulsar del reino a aquellos que, ignorando la voluntad del Padre, no han hecho otra cosa sino iniquidades (*ἀνομία*, cf. Sal 6, 9). **688c**

24-27. Llamamiento final (Lc 6, 47-49). Son dos parábolas expuestas en forma antitética. El hombre que escucha y convierte en obra las enseñanzas de nuestro Señor edifica sobre terreno firme. Las lluvias torrenciales de invierno, los arroyos desbordados, los vientos huracanados (como aquellos que derribaron casas en Jericó en 1912, LAGRANGE) no podrán conmover el edificio. Mas no sucederá así al hombre que edifica sobre endeble arenisca (*ἄμμος*). **28-29.** Mt cierra el sermón con la misma fórmula que emplea al final de cada uno de los cinco grandes grupos de discursos siguientes: 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1. Todos estaban maravillados de la doctrina del discurso y del modo de enseñar. Pues no les enseñaba como los escribas y fariseos que continuamente acudían a la autoridad de la Escritura y de los maestros de gran reputación que les habían precedido. Nuestro Señor había interpretado, incluso modificado, las Escrituras, 5, 21-47, y esto sin acudir a ninguna autoridad, sino por su propio poder. **d**

VIII, 1—IX, 34. El Mesías se manifiesta en Galilea — La luz que había brillado sobre Galilea, 4, 15 s, con la enseñanza de Jesús, cc 5-7, ahora va también a resplandecer mediante sus obras, cc 8-9. Mt escoge milagros como ejemplos. Y los reúne en un grupo, aunque con algunas significativas interrupciones después de los tres primeros. Entre las curaciones del leproso, 8, 2-4, del hijo del centurión, 5-13, y de la suegra de Pedro, 14 s, no existe ninguna pausa en el relato. Luego Mt hace una mención general de muchos milagros, 16 s, y habla de las cuerdas peticiones hechas por Jesús a los dos entusiastas discípulos, 19-22. A continuación nuestro Señor y sus discípulos cruzan el lago hacia la orilla oriental, 23, y son referidos otros tres milagros: la tempestad calmada, 24-27, la expulsión de los demonios de dos gadarenos, 28-34, y (a la vuelta, en Cafarnaúm) la curación del paralítico, 9, 1-2. Este último milagro es seguido por las disputas sobre el perdón de los pecados, 3-8, y, después de la vocación de Mt, 9, sobre el trato de nuestro Señor con los pecadores, 10-13, y por último sobre la cuestión del ayuno, 14-17. Los cuatro últimos milagros: la hija de Jairo, 18-19, 23-25, la hemorroísa, 20-22, los ciegos de Cafarnaúm, 27-30, el endemoniado mudo, 32-33, son interrumpidos únicamente por comentarios sobre el efecto que producían los milagros **689a**

689a de nuestro Señor, 26, 31 y 33-34. Mt, en realidad, procura registrar las reacciones humanas frente a tan prodigioso despliegue de poder. Así, la confianza de los que estaban bajo el peso de alguna desgracia, 8, 2, 8 y 16; 9, 2, 18, 21 y 28, el asombro de las muchedumbres, 8, 27; 9, 8, 26, 31 y 33, y, por otra parte, las argucias y sutilezas de algunos, 9, 3, 11 y 24, que habían de culminar en ciega hostilidad, 9, 34. Por consiguiente, en esta sección no tenemos una simple lista de milagros dispuesta sistemáticamente para probar el poder de nuestro Señor. Los milagros no son narrados de un modo estático, como ocurrieron, sino con miras al desarrollo dinámico del ministerio mismo de nuestro Señor y a la impresión causada en el pueblo. El modo ordinario de proceder de Mt y el hecho de que aquí trata de seleccionar únicamente algunos ejemplos de los milagros de nuestro Señor nos prohibe esperar una rígida ordenación cronológica. Sin embargo, en algunos casos se guarda el orden cronológico. La vocación de Mt, por ejemplo, está colocada, sin duda alguna, en su propio lugar. El orden de los sucesos es muy diferente del de Mc (cf. *ALLEN XIV-XVII). Acerca de la independencia de Mt respecto de Mc, cf. §§ 610-15. Para una información más amplia sobre los milagros de los cc 8-9, cf. los comentarios sobre Mc y Lc.

b **VIII, 1-4. El leproso** (Mc 1, 40-45; Lc 5, 12-16) – Al colocar Mt este milagro en este lugar (después del sermón) quiere manifestar el poder de Jesús, y al mismo tiempo su respeto por la ley; cf. 5, 17. **1.** Tal vez este versículo pueda considerarse como parte de la conclusión del relato precedente del sermón. De todas maneras, esto no supone estricta conexión cronológica con el milagro, que probablemente tuvo lugar antes del sermón. **2.** El término «lepra» designaba una enfermedad de la piel, de diversos grados, algunos de los cuales eran curables, aunque la curación debía ser certificada por los sacerdotes, Lev 13, 2 ss. Para la descripción y distinción de las varias formas de «lepra», cf. Lev 13-14. Pero lepra en el sentido ordinario de la palabra era la enfermedad incurable que iba carcomiendo las extremidades y cubriendo el cuerpo con crecientes llagas hasta que por fin la carne se pudría. Este segundo sentido parece ser más apropiado en este lugar a causa de la expresión de Lucas «cubierto de lepra», Lc 5, 13. El leproso no podía aproximarse: la ley tomaba sus precauciones exigiéndole vivir aparte y nunca aparecer en público sin
c previo aviso. **3.** La piedad de nuestro Señor le llevó a pasar por alto las precauciones legales. Movido por la fe de aquel hombre, toca el repulsivo cuerpo. Conocedor de su propia autoridad y de su poder para curar, no teme ni la contaminación legal, Lev 15, 7, ni la física. La curación es inmediata. **4.** Atento, como siempre, 9, 30; 16, 20; 17, 9, en evitar toda agitación popular, nuestro Señor ordena al hombre que guarde silencio; aunque en vano, Mc 1, 45. El mandato no indica que haya que excluir necesariamente la presencia de las «muchedumbres» (8, 1; sin embargo, véase el com.) que podían estar a cierta distancia; quizá la prohibición de nuestro Señor se refiera sólo a hacer una declaración formal antes de que los sacerdotes la hayan pronunciado. En realidad, aunque el hombre estaba curado, no era legalmente puro antes de esa declaración. Hay que respetar

la ley: primeramente, el examen médico en Jerusalén por parte de los sacerdotes; después, el complicado ritual de purificación. La «ofrenda» (sacrificio) era, para el pobre, un cordero o bien un par de tórtolas o dos pichones; cf. Lev 14, 1-32. El objeto de este último mandato era dar oportunidad a los representantes oficiales del judaísmo de reconocer el poder de Jesús y su escrupuloso respeto por la ley. 689c

VIII, 5-13. El criado del centurión (Lc 7, 1-10) – Mt narra resumiendo d
la historia que encontramos más detallada en Lc. El suceso ocurre después del sermón; cf. Lc 7, 1-2. **5.** El centurión (jefe de un centenar de hombres, graduación equivalente más o menos a nuestro «capitán») aunque no era judío, 10-12, estaba bien dispuesto para con el judaísmo y había contribuído a la edificación de una sinagoga en Cafarnaúm, Lc 7, 5. Era un oficial acaso de la guarnición romana de Cafarnaúm o, muy posiblemente, del ejército de Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea. **6-8.** Un criado suyo muy querido había sido atacado de parálisis (un término general que puede designar, p.e., artritis, meningitis). Habiendo oído hablar de los milagros de Jesús (cf. 4, 23), el centurión envía a varios amigos judíos para que supliquen a Éste que vaya a visitar al criado enfermo (Lc; el relato de Mt es más corto). Mas arrepintiéndose de su acción, con una orden brusca, se apresura a rogar a Jesús que no se moleste en hacer la visita y (por medio de sus amigos, Lc) declara su indignidad. Las humildes palabras del soldado pagano han pasado a los labios del sacerdote de Cristo. **9.** El militar conoce bien lo que es disciplina: recibe órdenes y las da, y la obediencia no admite réplica («bajo autoridad», e.d., habituado a la disciplina militar). Es muy posible, sin embargo, que el original arameo dijese más exactamente «un hombre *que tiene autoridad,* y tengo soldados bajo mis órdenes», *BLACK 116 s.

10. Como hombre, nuestro Señor podía maravillarse: «Aunque e
Cristo no ignorase nada, podía, no obstante, añadirse algo nuevo a su humano saber empírico, y así maravillarse» (ST III, q. 15, art. 8, ad 1). Los israelitas habían mostrado su fe en Él, 4, 24, mas el sereno convencimiento, por parte del centurión, de su poder para curar a distancia era una nueva experiencia. **11-13.** Cf. Lc 13, 28 s. La fe del centurión recuerda a Mt las palabras de nuestro Señor (dichas probablemente en la ocasión que les asigna Lc) que lamentan la suerte de «los hijos del reino», aquellos que deberían esperar como la cosa más natural heredar las bendiciones de la época mesiánica. Las imágenes del banquete (*ἀνακλιθήσονται μετά*, Vg. «*recumbent cum*», lit. «se reclinarán [para comer, cf. § 602*h*] con», puede traducirse simplemente «comerán con») y de las tinieblas son frecuentes en la descripción judía del mundo futuro. Sin embargo, la fórmula de Mt «reino de los cielos» (e.d., «de Dios») no excluye el reino sobre la tierra; desde luego, Mt no parece excluirlo en este lugar, pues alude a los «de oriente y occidente», Mal 1, 11, que vendrán a ser súbditos de un reino de Dios sobre la tierra. Muchos gentiles heredarán las promesas hechas a los patriarcas y, finalmente, participarán de su recompensa. Mientras que los verdaderos hijos de los patriarcas serán excluídos, en cuanto pueblo. El reino de éstos llorará y se desesperará en las tinieblas exteriores: de *el* llanto y *el castañetear* de dientes

689e provocado por el temor (mejor que el «rechinar de dientes» a causa de rabia frustrada; cf. LAGRANGE, *Comm. Lc.*, 390) se habla en la literatura escatológica judía. Aunque, en dicha literatura, las frases son empleadas en conexión con un orden futuro, enteramente trascendente, no por eso estamos obligados a restringir el pensamiento de nuestro Señor a los mismos límites. Para Él, el «reino» heredado por los gentiles es el que se centra en Él mismo, aquí y en el otro mundo.

f **14-15. La suegra de Pedro** (Mc 1, 29-31; Lc 4, 38 s) — En conformidad con su lógico plan, Mt, a diferencia de Mc y Lc, pasa por alto los detalles de tiempo y otras circunstancias. Este milagro precede, en Mc y Lc, a los del leproso y del siervo del centurión. Simón (Mc; Lc) llamado «Pedro» (Mt; cf. 4, 18), aunque era natural de Betsaida, Jn 1, 44, vivía con su hermano Andrés (Mc) en Cafarnaúm. Los hermanos invitaron a nuestro Señor (con Santiago y Juan; cf. Mc) a tomar un refrigerio en su casa. La mujer, una vez curada en el paroxismo de la fiebre (Lc), prepara una comida *para Él* (*αὐτῷ*). Este detalle es mencionado en el breve relato de Mt, no como una circunstancia pintoresca, sino para probar que la curación fué instantánea y completa.

g **16-17. Varias curaciones y cumplimiento de la profecía** (cf. Mc 1, 32-34; Lc 4, 40-41) — Después de la puesta del sol, tan pronto como terminó el sábado con su obligado descanso (Mc, Lc), la gente se congregó en torno a Él con sus enfermos. La noticia del milagro que había tenido lugar en casa de Pedro cundió rápidamente en el pueblo. Los exorcismos que usaba nuestro Señor, a diferencia de las rebuscadas ceremonias judías, consistían en un simple mandato. El profeta había dicho del «siervo de Yahvé» que tendría que sufrir: «Él ha tomado sobre sí nuestras enfermedades y ha cargado con nuestras dolencias», Is 53, 4. Mt (que cita aquí del hebr. y no de los LXX) aplica estas palabras, como se ve claramente por el contexto, a la supresión de los sufrimientos humanos. No está claro que Mt quiera decir que nuestro Señor asuma estos sufrimientos Él mismo en persona, puesto que el texto, tal como se ofrece aquí, parece significar tan sólo que nuestro Señor toma sobre sí la tarea de aniquilar el sufrimiento. Sin embargo, la profecía de Isaías significa que el siervo mismo tomó el sufrimiento debido a otros (expiando así el pecado de la humanidad) y este sentido sería con toda probabilidad conocido del lector cristiano, perfecto conocedor de la pasión y de su significado espiritual. Por consiguiente, bajo el sentido obvio del texto citado, se esconde un profundo sentido dogmático; cf. LAGRANGE.

h **18-22. Disposiciones exigidas en los discípulos** (Mc 4, 35; Lc 8, 22; 9, 57-60) — La fecha de la partida a través del lago y de los dos milagros, 8, 23-27 y 28-34, es incierta, pero Mc y Lc lo colocan mucho más tarde en el ministerio de Jesús. El incidente de los dos individuos que querían ser sus discípulos, 19-22, tal vez esté bien colocado en Lc 9, 57-60. **18.** Las «muchedumbres» que rodean a Jesús no son necesariamente el pueblo de 16. De todas maneras, en 17 existen indicios de finalidad, y, en cualquier caso, Mt no menciona el tiempo de la partida para la orilla oriental del lago. **19-20.** Cuando ya iban camino de la barca (¿de Pedro?), un escriba (cf. com. a 2, 4) se ofrece con mucho entusiasmo a ser discípulo permanente. Nuestro Señor,

sin rechazar el ofrecimiento, le advierte las consecuencias que lleva consigo el ser discípulo suyo. Supone el participar de la vida pobre y humilde que Jesús ha comenzado a practicar. Incluso las merodeadoras raposas y las vagabundas aves tienen lugares donde guarecerse. Mas **el «Hijo del hombre»** no tiene donde reposar. **689h**

Ésta es la primera vez que Mt emplea este extraño título; lo emplea, en total, 33 veces. La expresión (cf. Sal 8, 5, donde «*un* hijo de hombre» significa «un ser puramente humano») es usada unas 40 veces por nuestro Señor para hacer resaltar su humanidad y al mismo tiempo para rodearla de una misteriosa dignidad. Su sentido mesiánico se manifestará únicamente cuando se coloque en el marco de la profecía de Daniel; cf. com. a 26, 64. Es muy probable que nuestro Señor tome de Daniel la expresión (en Dan, «uno semejante a un hijo de hombre» es símbolo del reino futuro) y añada la determinación del artículo («*el* Hijo del hombre»). También es posible que nuestro Señor eligiera el título, porque «percibía las consecuencias más remotas de la síntesis mesiánica del humilde siervo de Dios, Is 53, y del glorioso Hijo del hombre, Dan 7, 13 s, y con ello admitía lo que el judaísmo en su mirada retrospectiva sobre su propia historia profética había rehusado ver o no había querido comprender», *W. MANSON, *Jesus the Messiah* (Londres 1943) 117. Acerca del título «Hijo del hombre», cf. §§ 621*h*, 728*b*, 740*h*, 746*d*, 829*f*; también LAGRANGE, *Ev. Mc.* (1929) CXLIX-CLI; JOÜON 601-4; *PLUMMER XXV-XXVIII; *T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, 211-36; 258 ss; A. CHARUE, *L'Incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, Gembloux 1929, 40-6; *C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, Londres 1935, 81-110. **21-22.** Nada conocemos de la reacción del escriba a las palabras de nuestro Señor. Ahora *otra persona, uno de los discípulos* (JOÜON), y, por tanto, esperado para acompañar al Maestro en su viaje, le ruega le permita quedarse para enterrar a su padre. El permiso que pide es de corto plazo, puesto que, en Palestina, los entierros se celebraban muy poco tiempo después de la muerte. Mas cuando Dios llama no se deben tener en cuenta ni la comodidad, 19-20, ni siquiera los más sagrados lazos humanos: Deja el entierro de los muertos para aquellos que están muertos a los más grandes intereses de Dios (WV, nota). **690a**

23-27. La tempestad calmada (Mc 4, 36-41; Lc 8, 22-25) — Las tormentas suelen desencadenarse de repente sobre el lago de Galilea, que está a más de 200 m bajo el nivel del mar, y rodeado de altas colinas. Las diferencias de temperatura producen repentinamente fuertes vientos del noroeste. *Las olas se levantaban por encima de la barca* (KNT), mas Jesús, aprovechando la oportunidad de un breve reposo, dormía. Y cuando los espantados discípulos le despertaron, Él les reprendió primeramente con mucha calma la falta de fe que mostraban al gritar: «¡Vamos a perecer!» Debían saber que estaban seguros en su compañía, bien fuese que durmiera o que estuviera despierto. Levantándose sobre la fluctuante nave *increpó* a los vientos y al mar como si fuesen indóciles siervos. Mt dice que «los hombres» se maravillaron: expresión extraña aplicada a los discípulos (sin embargo, cf. JOÜON, que cita el uso hebr. de «los hombres» = «ellos»). Por este motivo, es posible que Mt termine aquí su relato del milagro **b**

690b notando, como en 9, 8 y 26, el efecto que había producido sobre el pueblo en general, que pudo haber sido informado por los discípulos. Mt es más sistemático y menos pintoresco que Mc. Por consiguiente, para detalles, cf. Mc 4, 36-41.

c **28-34. Los gadarenos endemoniados** (Mc 5, 1-20; Lc 8, 26-39) — Desembarcaron en el distrito de Gadara (Mt «de los gadarenos»; Mc «guerasenos»; Lc «guerguesenos»), ciudad de la Decápolis sobre una altura, unos 10 km al SE. del lago (hoy *Um Qeis)*. Era una ciudad muy conocida, llamada «la metrópoli de Perea» por JOSEFO *(BI* 4, 7, 3; cf. SCHÜRER, 2, 1, 100-4) y quizá, por esta razón, Mt (o su traductor) emplea el nombre para indicar, de una manera vaga, el lugar de desembarco en la «orilla del lago». Este lugar estaba probablemente en un paraje llamado *Moqâ Edlô*, donde, después de unos 27 m de playa la costa se levanta acantilada formando unas colinas donde hay cavernas naturales, posiblemente usadas en otro tiempo como tumbas, 28. Dos o tres km al norte está el abandonado villorrio de Corsia *(el-Korsi*, cf. ABEL, *Géographie de la Palestine*, París 1938, 2, 300), que es sin duda la «ciudad» de 33 s. Está situada en la orilla oriental del lago frente a Magdala; su nombre probablemente corresponde a la «región de los guerasenos» que cita Mc. **28.** Mc (seguido por Lc) menciona sólo un endemoniado, posiblemente el más violento de los dos, y alrededor del cual está centrado el relato, tal como Mc lo recibió. Como se ve Mt parece haber tenido una fuente diferente de información. **29.** Los demonios se irritan ante el apremio del poder que se enfrenta con ellos (Mc, Lc). Por eso gritan por medio del poseso: *¿Por qué te metes con nosotros?* (KNT). Se quejan de que nuestro Señor haya invadido su territorio antes del «tiempo» de su expulsión final al infierno. Mientras tanto reclaman el derecho a ejercer, sin ser interrumpidos, su maldad sobre la tierra (cf. los escritos apocalípticos judíos, p.e., el Libro de los Jubileos, 10, 8; Enoc, 10, 12-14).

d **30-31.** En este distrito, que era predominantemente pagano, quizá ignorasen la prohibición talmúdica de criar cerdos, como era ignorada en otras partes. No obstante, nada se dice de que sus propietarios (mucho menos sus consumidores) fueran judíos. No teniendo un objeto más noble para ejercer su connatural malignidad, los espíritus piden se les deje estar *dentro* (o «en medio», JOÜON) de los cerdos (2.000, Mc) de la piara. **32.** Nuestro Señor no obró un segundo milagro para apartar de los cerdos a los demonios. A Él le incumbía únicamente la salvación de los seres humanos. Además, sus derechos sobre la propiedad son soberanos, y la acción de los demonios, que al menos tolera, fué permitida con el fin de hacer resaltar la ciega maldad del demonio y su propio dominio sobre ella. Estas lecciones, si hubiesen sido aprendidas, eran más importantes para los habitantes de aquella región que todos sus cerdos. **33-34.** Mas las lecciones no fueron aprendidas, aunque los asustados porqueros narraron, en la ciudad, todo lo que había pasado. Temerosos (Lc) los habitantes de aquel pueblo, desperdiciaron una ocasión magnífica y rogaron a nuestro Señor que se fuera. El relato de Mt aparece aquí otra vez resumido. No contiene la viva descripción de la violencia de los demonios, Mc 5, 3*b*-5, ni la historia subsiguiente de los dos hombres exorcizados, Mc 5, 15-20.

Se ocupa únicamente del hecho del milagro y del efecto que produjo en quienes lo presenciaron. 690d

IX, 2-8. El paralítico (Mc 2, 1-12; Lc 5, 17-26) — La serie de milagros prosigue, y Mt va registrando la admiración de la gente, 8, 26, 31 y 33. Aparece ahora una nota discordante: la oposición de los jefes religiosos judíos, 3, 11 y 34. Mt, lo mismo que Mc, junta los tres sucesos que siguen (el paralítico, la vocación de Mateo, la cuestión del ayuno), mas, al contrario de Mc, los narra antes del milagro de la hija de Jairo. El esquema de Mt no es cronológico; además, es de ordinario menos detallado que Mc. Relata solamente aquello que es esencial para su propósito dogmático. e

1. Nuestro Señor *vuelve a* subir a la barca y *otra vez* (Joüon), dándose a la vela, atraviesa el lago en sentido contrario y llega «a su ciudad», Cafarnaúm, que había escogido como centro de operaciones (cf. 4, 13) en la orilla occidental. **2.** La casa estaba atestada de gente (Mc) y los portadores del paralítico se ven forzados a subirlo por la escalera exterior a la terraza. Remueven parte de ésta y bajan al hombre por el boquete abierto (cf. Mc 2, 4). Nuestro Señor se conmueve al ver la fe del paralítico y de sus amigos. Esta fe, manifestada por el modo extraordinario de proceder de ellos, es más clara en Mc que en Mt, el cual omite el incidente del «tejado». Parece deducirse de las primeras palabras de nuestro Señor que el valor lleno de confianza del paralítico comenzó a faltarle al pensar en su indignidad. Probablemente prevalecía entonces (como más tarde, cf. SB 1, 495, y Jn 9, 2) la creencia de que el pecado era la causa de la enfermedad y de que, por tanto, debían perdonarse los pecados antes de proceder a la curación.

3-4. La declaración de que los pecados del hombre van a ser ahora perdonados (*ἀφίενται*) o son desde este momento perdonados (*ἀφέωνται*) equivale a una remisión real (cf. 3, Mc 2, 7). Las palabras de nuestro Señor, no solamente turban sino que vuelven activa y espontáneamente hostiles («malos», 4), los pensamientos de los escribas (y de los fariseos; Lc). Consideran que sus palabras son una injuria a Dios (*βλασφημεῖ*), puesto que sólo el ofendido puede perdonar la ofensa (Mc). El que nuestro Señor lea sus pensamientos es únicamente el comienzo de su desconcierto. Hay que notar que mientras «fariseo» es el término usado para designar una escuela, «escriba» designa a los estudiantes y maestros de la ley mosaica. No todos los escribas eran fariseos (algunos eran saduceos), ni todos los fariseos, escribas. Desde los tiempos del destierro babilónico (siglo VI a.C., el estudio de la ley se fué intensificando, y la profesión de escriba gradualmente cobró importancia. Con la ley como libro de texto, se exponía lo que nosotros podemos llamar la teología dogmática y moral *(haggadah* y *halakah)*. El escriba no era totalmente calificado hasta que, después de haber proseguido sus estudios desde la infancia, cumplía su cuadragésimo año. Recibía entonces el título de *rabbi*, y se decía que su autoridad era más grande que la de la misma ley (cf. U. Holzmeister, S. I., *Historia Aetatis Novi Testamenti*, Roma 1932, 187-92, el escriba calificado tenía sus discípulos que actuaban como predicadores, instructores, etc., en los pueblos más pequeños, SB 1, 496-8). f

690g 5-7. Los escribas pensaban que era muy fácil para Jesús usar una fórmula cuya eficacia nadie podía verificar o disputar. Era imposible probar que los pecados eran de hecho perdonados; por eso, nuestro Señor prueba que, donde el resultado puede ser comprobado, sus fórmulas no son huecas. De aquí que merezca crédito como enviado de Dios, incluso cuando habla del mundo invisible. Concede que el pronunciar una fórmula (perdón) es tan fácil como el decir la otra (curación física), mas desafía su incredulidad en el primer caso confrontándolo con los admirables resultados en el segundo. «Reclama el poder de perdonar los pecados, sin decir si es en nombre propio o en el de Dios. Tampoco dice que haya recibido el poder, sino simplemente que tiene la suficiente autoridad. Por consiguiente, la conclusión más natural es que reivindica para sí una prerrogativa divina», LAGRANGE, *Marc*, 37. El término «Hijo del hombre» (com. a 8, 18) se ve claramente que no tiene en este lugar el sentido de hombre (e.d., la humanidad en general, cf. arameo: *bar ʾnāšāʾ)*, porque nuestro Señor reivindica para sí una prerrogativa especial, lo mismo que su poder de curar es una prerrogativa especial. Ni tampoco es, por sí mismo, un título mesiánico. Empleado en este contexto, significa que nuestro Señor, aunque *un hombre entre hombres*, reclama el poder de ejercitar sobre la tierra la misma autoridad que Dios ejerce desde los cielos. Con ello insinúa ya la doctrina de la encarnación. **8.** El pueblo quedó sobrecogido de temor por el milagro («viendo esto»), no por la remisión invisible del pecado. Llenos de reverencial espanto glorificaban a Dios por haber dado tan milagroso poder a un «hijo de hombre» semejante a ellos. Al contrario de los escribas, 3, olvidaron la parte más importante del episodio: el arrogarse el poder de perdonar los pecados.

691a **9-13. Vocación de Mateo** (Mc 2, 13-17; Lc 5, 27-32) — **9.** Cafarnaúm estaba situada en la bulliciosa ruta de Damasco, en un lugar donde la provincia de Antipas confinaba con la de su hermano Filipo: ésta es la razón de la existencia de aduanas junto a la orilla del lago (Mc). Se cobraban allí los derechos de tránsito y los impuestos. Los publicanos (*τελῶναι*), en el sentido del evangelio, eran los agentes de los jefes de los publicanos (*ἀρχιτελῶναι*; cf. Lc 19, 3), los cuales por turno eran representantes de quienes compraban al estado (en este caso, al rey Antipas) el derecho de recaudación de las contribuciones. Las exigencias de sus amos y su propia codicia llevaban a los agentes a aprovechar las oportunidades que se les ofrecían por la mal definida tasación y la ignorancia de sus víctimas. Este modo de proceder juntamente con su asociación profesional con los gentiles explica la repetida frase evangélica «publicanos y pecadores». Mateo (hebr. Mattai), probablemente abreviación de Matatías (hebr. Mattatyā o «don de Dios»), aparece en las listas de los apóstoles (Mt añade «el publicano»; cf. com. a 10, 3). No hay duda que ha de ser identificado con el «Leví» de los lugares paralelos en Mc, Lc. Que una persona tuviese dos nombres (incluso dos nombres semíticos, como «Mateo» y «Leví») no era una cosa extraña entre los antiguos (p.e., 1 Mac 2, 2-5, y cf. *Corp. Inscr. Sem. Aram.* 158; 486, citado por LAGRANGE, *Marc*, 42). El evangelista no se avergüenza de aludir claramente a su antigua pro-

fesión; sin embargo, Mc (seguido por Lc) emplea el nombre menos conocido, posiblemente sin ninguna intención (San Jerónimo). 691a

10. Para celebrar el gran acontecimiento, Mateo invita a su nuevo amo a un banquete (Lc), en compañía de otros muchos colegas y «pecadores», despreocupados vividores, al menos a los ojos de los fariseos legalistas. **11.** Los fariseos no se sentaron ciertamente a la mesa. Es muy posible que, conforme a la costumbre de la región, estuvieran a la puerta vigilando, o tal vez conocieran los hechos de oídas y formularan sus objeciones algún tiempo después. No quieren correr el riesgo (cf. 9, 3-8) de atacar directamente a nuestro Señor, sino que dirigen sus escrúpulos rabínicos a los discípulos. **12-13.** La respuesta les fué dada en forma de proverbio. Otros pueden temer el contagio de la «enfermedad» legal o espiritual; mas no así el que ha venido (se entiende: al mundo; insinuación de la preexistencia, cf. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité* [trad. ingl. 1, 210 s]) a curarla. «Leed y comprended al profeta», añade: «Prefiero la devoción al sacrificio». La cita (Os 6, 6; del hebr., como en 12, 7, donde vuelve a aparecer más apropiadamente), se emplea para hacer resaltar la manifiesta preferencia de Dios por la verdadera devoción interna sobre las observancias externas de la ley. El argumento resulta tanto más convincente cuando la prohibición de comer con los gentiles se hallaba, no en la ley, sino en la práctica farisea. La valuación de este texto debía inducirles a comprender cuánto más conforme a la mente de Dios era la conducta de Jesús que sus poco generosas argucias. b

14-17. La cuestión del ayuno (Mc 2, 18-22; Lc 5, 33-39) — **14.** No sabemos con certeza si este suceso siguió inmediatamente al precedente (cf. la vaga expresión empleada con frecuencia por Mt, «entonces», y com. a Mc 2, 18), aunque su mención en este lugar puede ser correcta. Los primeros que plantean la cuestión son, sin duda, los fariseos (cf. Mc); sin embargo, también toman parte «los discípulos de Juan». Para los fariseos, que los discípulos de nuestro Señor no ayunasen, era buena oportunidad para atacarle; para los discípulos del Bautista, acaso fuera sólo una dificultad. Acerca de la gran importancia que se daba en la piedad judía al ayuno, cf. Bonsirven 2, 281-6; Edersheim 1, 662-3. c

La pregunta tiene forma semítica (p.e., Is 5, 4) y mejor se traduciría: «*¿Cómo es que tus discípulos no ayunan, siendo así que nosotros y los fariseos ayunamos con frecuencia?*» (KNT). **15.** Nuestro Señor responde que el ayuno, que hace aparecer triste el rostro, se aviene mal con la alegría que los discípulos sienten por la presencia de su Maestro. Les quedará tiempo suficiente para ayunar (la primera insinuación de la pasión) cuando les sea arrebatado el Maestro (*ἀπαρθῇ*; cf. Is 53, 8, *αἴρεται*). La imagen que emplea Jesús está tomada de un banquete de bodas; cf. com. a 22, 2. La idea del novio recuerda las palabras del Bautista, Jn 3, 29, a sus discípulos. Los «hijos de la *cámara nupcial*» (en este caso, los discípulos de nuestro Señor) son los *b*ᵉ*nê haḥuppāh*, o amigos del novio, que estaban encargados de la inspección de los festejos de la boda.

16-17. La defensa que hace nuestro Señor de sus discípulos es conducida eficazmente mediante dos comparaciones. Son dos puntos d

691d que conducen a una misma conclusión, a saber, la imprudencia y la imposibilidad de unir cosas incompatibles: lo nuevo y lo viejo. El remiendo (*τὸ πλήρωμα*, Vg. «*plenitudinem*») de paño no estrenado («nuevo») desgarraría el vestido. El vino que aún no está completamente fermentado revienta los *pellejos* (de piel de oveja o de cabra) que se han ido desgastando por el uso prolongado. En ambos casos, la imprudencia es desastrosa tanto para lo nuevo como para lo viejo. Estas sentencias de nuestro Señor están cargadas de consecuencias, que serán apreciadas gradualmente por los apóstoles cuando llegue el tiempo de la ruptura definitiva con el judaísmo. Por ahora, no obstante, el principio sólo tiene inmediata aplicación a la observancia del ayuno de los fariseos.

e **18-26. La mujer con flujo de sangre. La hija de Jairo** (Mc 5, 21-43; Lc 8, 40-56) — Mt emplea una fórmula de transición (18; cf. 12, 46) que no ha de ser tomada como si marcara una deliberada ordenación cronológica. Los acontecimientos en esta sección deben ser colocados (Mc, Lc) inmediatamente después de 9, 1*b*. **18-19.** Uno de los principales funcionarios de la sinagoga de Cafarnaúm (Mt *ἄρχων;* Mc y Lc *εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων*), llamado Jairo (Mc, Lc), *postrándose* en tierra delante de Jesús le rogaba curase a su hija, que estaba a punto de morir (Mc, Lc) o «acababa de morir» (Mt; célebre dificultad). Nuestro Señor y sus discípulos se ponen en camino hacia la casa de Jairo. Y cuando aún estaban de camino (Mc y Lc solamente) llegan noticias de que la niña había muerto, mas Jesús tranquiliza a su padre. Mt, conforme a su costumbre, resume todo el suceso. Esto mismo explica su divergencia de Mc y Lc al dar las palabras de Jairo. Se contenta con resumir los sucesivos pensamientos de temor y de fe del padre en una frase que pone en labios de Jairo. SAN AGUSTÍN, *De Consensu Evangelistarum*, 2, 28, 66; PL 34, 1110 s: «En razón de la brevedad, Mt hace que Jairo pida al Señor que haga lo que de hecho hizo... Los dos (Mc y Lc) refieren las palabras que Jairo pronunció realmente, Mt lo que quería y pensaba... De ejemplos de este género deducimos un principio [de interpretación] sumamente útil y absolutamente indispensable, a saber,... que [un escritor] no miente si hace decir a alguna persona lo que esa persona quiere, aunque no diga sus propias palabras».

f **20-22.** Entretanto, antes de que llegase la noticia de la muerte de la niña, una mujer que padecía una hemorragia crónica, Lc 8, 43, se acerca por detrás a escondidas y tímidamente, mas con gran fe, intenta tocar el vestido de nuestro Señor. Para evitar que fuera percibida su presencia y en parte también porque su enfermedad implicaba una impureza legal, Lev 15, 25-27, toca sólo la orla del manto del Señor; una de las borlas (*ṣîṣiṯ*) multicolores usadas por los judíos piadosos en los cuatro bordes del manto (Núm 15, 37-41; sobre el vestido de nuestro Señor, cf. EDERSHEIM 1, 620-6). La mujer queda inmediatamente curada (Mc, Lc); el milagro había sido ya merecido, no por el contacto físico, sino por su fe (Mt). Mas ella no logra pasar inadvertida. Nuestro Señor conoce lo que acaba de suceder Mc 5, 30, y Lc 8, 45, si bien Mt no sugiere que este conocimiento fuese sobrenatural. **23.** En unión de Pedro, Santiago y Juan (Mc, Lc)

entra nuestro Señor en la casa de la niña muerta y percibe el confuso 691f
alboroto producido por los lamentos de los amigos y la lúgubre música de los flautistas profesionales (indispensable en los funerales judíos; cf. SB 1, 521). **24.** Manda retirar todo este aparato («Idos de aquí»; WV) como cosa inútil. No hay motivo para lamentarse; la niña no está muerta, sino sólo dormida. Nuestro Señor emplea la misma frase que en el caso de Lázaro, Jn 11, 11. En ambos casos, evita el término «muerto» porque ni la niña ni Lázaro estaban irreparablemente muertos (sentido corriente de la palabra). Pero que no estaba entonces viva se ve claramente, Mc 5, 35; de ahí la burlona incredulidad. **25.** Una vez que las plañideras fueron persuadidas a abandonar la casa, nuestro Señor, en presencia del padre y de la madre y de sus tres discípulos predilectos (Mc), toma a la niña muerta por la mano (Mt, Mc, Lc). **26.** Nuestro Señor adopta precauciones para evitar una indebida publicidad (24 s y Mc 5, 43), porque posiblemente tan extraordinario milagro podía haber provocado una crisis mesiánica (cf. LAGRANGE, *Le Messianisme* 176 ss); sin embargo, tal como Mt tiene costumbre de notar, la *nueva* se divulgó por toda la comarca.

27-31. Los dos ciegos de Cafarnaúm (sólo en Mt). — El episodio tiene, 692a
por su naturaleza, ciertas semejanzas con el de los dos ciegos de Jericó, 20, 29-34, con el que demasiado a la ligera se identifica. El único elemento común que puede ser considerado como significativo es el grito «Hijo de David» que (si no ha sido tomado de 20, 31, LAGRANGE) es bastante natural en un tiempo en que los milagros iban creando una atmósfera mesiánica. **27.** Tan pronto como Jesús abandonó la casa de Jairo, dos ciegos (dos, para ayudarse mutuamente: un espectáculo bastante frecuente, incluso hoy día, en Palestina) le saludaron llamándole Hijo de David, e.d., Mesías; cf. com. a 1, 1. **28.** Acaso por esta misma razón nuestro Señor no escucha su grito (cf. com. a 26), sino que espera hasta llegar a «la casa» (probablemente la de Mateo; cf. 9, 10) antes de hablar con ellos. La «piedad» que habían pedido al Hijo de David era evidentemente el don de la vista y, por eso, nuestro Señor les pregunta solamente si creen que les podía curar. Responden que «sí», añadiendo un término de profundo respeto («Señor»; gr.: κύριε; arameo: *mâri)*. **29.** La curación prueba que no se habían engañado. No obstante, hay que tener en cuenta que la fe, aunque fuera perfecta, no obró el milagro, pero fué la condición requerida por nuestro Señor. **30.** Jesús en tono severo les manda guardar secreto, tanto más estrictamente por el hecho de que ellos habían ya proclamado en público el carácter mesiánico de Él. Pero Mt nota que tampoco esta vez pudieron resistir la tentación.

32-34. El endemoniado mudo (cf. Lc 11, 14-15) — Cuando los dos b
ciegos curados abandonaron la casa, le fué traído un hombre al cual había hecho mudo la posesión diabólica. El exorcismo lo ejecuta el Señor sin esfuerzo alguno (compárese con los exorcismos judíos; EDERSHEIM 2, 770-86). La observación acerca de todo lo hecho: «Jamás se vió tal en Israel», es el resultado postrero de una serie de milagros. Constituye un epílogo característico y adecuado a los cc 8-9; sin embargo, Mt se ve forzado a notar también la malévola obstinación de los jefes espirituales del pueblo. El reparo que éstos le oponen es,

692b sin duda, típico de su actitud respecto de todos los milagros precedentes, y nuestro Señor pondrá más tarde en evidencia su deshonestidad intelectual (12, 22-37, y com. correspondientes).

35-38. Necesidad de misioneros (Mc 6, 6*b*; Lc 10, 2; cf. Jn 4, 35-38) – Mt, después de ocuparse de la actividad de nuestro Señor en medio del pueblo, tratará ahora de la preparación de sus apóstoles. Los doce ya habían sido elegidos antes del sermón (cf. Lc 6, 12 ss) y habían presenciado la actividad de nuestro Señor en medio del pueblo, demasiado extraordinaria para que fuera obra de un ser humano. **35-36.** La experiencia cosechada en Galilea, y quizá al otro lado del Jordán, mostraba el estado desesperado del pueblo. Nuestro Señor estaba profundamente conmovido (*ἐσπλαγχνίσθη*), pues se hallaban *acosados y decaídos* (KNT) como ovejas sin pastor; cf. 18, 12-14. Les faltaban sus pastores espirituales. **37-38.** La metáfora cambia (cf. Lc 10, 2, que tal vez conserve las palabras en su verdadero lugar cronológico), pero, trátese de pastores o de cosecheros, son necesarios hombres para la obra. De otro modo, la oveja perecerá y la cosecha se pudrirá en el campo. Lo mismo que acaece con los demás dones suyos, también acaece con éste: Dios desea proveer, si nosotros se lo pedimos. El Hijo de Dios, por la encarnación, ha aceptado ciertas limitaciones humanas. Y el mundo tiene el deber de orar para pedir hombres que ayuden a nuestro Salvador. Él mismo nos lo manda.

c **X, 1-42. Instrucción misionera** – Nuestro Señor llama al mismo tiempo a los doce elegidos (1-4) para determinar la conducta que deben seguir en su primera jornada misionera local, 5-16; 40-42; también da nuevas instrucciones, 17-19, referentes a una misión futura más extensa y distante, donde los apóstoles tendrían que enfrentarse no sólo con el desprecio sino también con la persecución inexorable y universal, 17-23. Consciente el discípulo del ejemplo del Hijo y de la vigilancia amorosa del Padre, no debe temer, 24-33; su vida puede desaparecer de raíz, mas encontrará una nueva vida, 34-39. Este discurso de Mt, perfectamente ensamblado, es con probabilidad una síntesis de las instrucciones misioneras dadas por nuestro Señor en diferentes ocasiones.

d **X, 1-4. Los doce** (Mc 3, 13-19; Lc 6, 12-16; cf. Act 1, 13) – Mt no narra la vocación de los doce (cf. Mc 6, 7; Lc 9, 1), sino que la presupone y de paso menciona sus nombres. Esta sección no es más que una breve introducción al discurso. Mt les llama, solamente en este lugar, «apóstoles» (e.d., «enviados»); en otras partes, «los doce». El número es escogido evidentemente porque convenía al plan de campaña de nuestro Señor, pero además tenía la ventaja de simbolizar los doce patriarcas del nuevo Israel. Las cuatro listas que poseemos de los apóstoles (Mt, Mc, Lc, Act) coinciden en colocar a Simón, Felipe y Santiago («el Menor») a la cabeza de cada grupo de cuatro. Los miembros de cada grupo son los mismos en cada lista, mas dentro del grupo los nombres aparecen intercambiados en las distintas listas. Mt da los nombres a pares (cf. Lc), sugiriendo que éste fué el orden en que fueron enviados. Mt es el único que nos presenta a Simón Pedro como «el primero»; expresión innecesaria al principio de una lista a no ser que indique preeminencia de dignidad, *PLUMMER 147. El nombre de

Pedro (cf. com. a 16, 18) fué probablemente conferido (KNABENBAUER, LAGRANGE) y explicado (LAGRANGE) en esta ocasión; cf. Mc 3, 16. *Andrés* (igual que Felipe) lleva un nombre totalmente griego, costumbre que debía ser frecuente, como es natural, en la «Galilea de los gentiles», donde el griego se hablaba corrientemente. De no haber mediado otras consideraciones, Andrés debería aparecer a la cabeza de la lista, porque fué el primero que se unió a Jesús, Jn 1, 40. *Santiago* y *Juan* llevan ambos nombres hebreos. Santiago (Jacobo) «el Mayor» fué martirizado bajo Agripa I en el año 44 d.C., Act 12, 1 s; Juan («el discípulo amado») vivió mucho y escribió el cuarto Evangelio hacia el final del siglo I. **e** *Felipe*, como Pedro y Andrés, era natural de Betsaida, Jn 1, 44. *Bartolomé* (Bar-Tolmai, e.d., hijo de T.) generalmente es identificado con el Natanael de Jn 1, 45, basándose en que Natanael está asociado allí (como Bartolomé aquí) con Felipe, y porque Natanael es agrupado con los apóstoles en Jn 21, 2. *Tomás* (arameo: *te'ômā'*; gr.: δίδυμος, Jn 11, 16, «el gemelo») precede a *Mateo* (no así en Mc y Lc), probablemente por razón de cortesía; la modestia puede también explicar la inserción de «el publicano», propia de Mt (véase com. a 9, 9). *Santiago de Alfeo* (posiblemente Santiago, hijo de Cleofás, cf. Jn 19, 25) es llamado «el Menor» o «el Pequeño», Mc 15, 41, para distinguirlo de Santiago, hijo de Zebedeo. Es muy probable que haya que identificarlo con el apóstol, «hermano del Señor», primer obispo de Jerusalén (cf. Gál 1, 19; Act 15, 13). *Tadeo* es, a lo que parece, un nombre arameo (¿«robusto»?) y era otro nombre de Judas (hermano) de Santiago, Lc 6, 16. El sobrenombre Tadeo (Mt, Mc) o la adición «de Santiago» (Lc) le distinguen de Judas el traidor. *Simón el cananeo*, o mejor «el celoso» (arameo: *qana'na')*, o posiblemente «el zelota» (WV), e.d., miembro del partido nacionalista judío. *Judas Iscariote*, e.d., «hombre de *Qeriyôṯ*», sobrenombre derivado de su padre, Jn 6, 71. *Qeriyôṯ* es un pueblo no identificado de Judá, Jos 15, 25. Judas vivía probablemente en Galilea como los demás apóstoles. **692d**

5-16. Instrucciones para la misión local (Mc 6, 8-11; Lc 9, 2-5; cf. Lc 10, 4-12; Mt 11, 24) — **5-6.** En el plan divino, Israel debía ser el que primero recibiese los beneficios de la ofrenda mesiánica, Rom 1, 16; por este motivo, los apóstoles no han de andar aún por caminos que conduzcan a distritos no judíos («el camino de los gentiles»): ni hacia el norte, a la pagana Siria; ni hacia el sur, a Samaria, de población mixta, que profesaba un yahvismo sincretista desde la colonización asiria del siglo VIII a.C.; cf. Jn 4, 7. La misión está confinada al territorio galileo. Mc y Lc, que escriben para lectores gentiles, omiten por delicadeza la prohibición. **7-8.** El tema de la predicación está resumido en una frase. Es el tema del Bautista (com. a 3, 2) y de nuestro Señor, 4, 17. La autenticidad de su mensaje será garantizada con milagros. Sus propósitos misioneros no han de ser oscurecidos y frustrados por la ambición de dinero, ya que el poder de obrar milagros y la doctrina nada les ha costado a los apóstoles. **f**

9-10. El consejo que les da nuestro Señor para cada jornada no es «práctico» en el sentido ordinario, sino que consiste en una plena confianza en la Providencia. No deben llevar oro ni plata ni *cobre* **g**

692g en las *bolsas de sus cinturones* (Vg. «*pecuniam in zonis vestris*»); ni *alforja* ni ropas de abrigo (cf. Mc 6, 9), sino que irán descalzos e indefensos («ni un bastón»). Mc 6, 8-9, permite sandalias y bastón. Sería difícil probar que Mc y Mt hablan de distintas variedades de sandalia y bastón (cf., sin embargo, KNABENBAUER, in loc.; POWER, Bi 4 [1923] 241-66; WV, nota). Lo más probable es (MALDONADO, LAGRANGE, PRAT, BUZY, BOVER) que cada evangelista haya conservado el sentido general, y no las palabras originales, y lo haya redactado conforme a su finalidad (cf. palabras de SAN AGUSTÍN citadas en 9, 18-19). Por consiguiente, la atmósfera de Mt es de completa renuncia; Mc es más práctico; la sustancia de lo que recomienda el Señor es la misma en cada uno, a saber, no preocuparse demasiado sino tener confianza en la Providencia. Los poderes sobrenaturales de los apóstoles no pueden ser vendidos ni comprados, 8, pero por el trabajo que suponen su ejercicio y la predicación del Evangelio merecen su propio *sustento* (cf. Lc 10, 7; 1 Tim 5, 17-18; Gál 6, 6; 1 Cor 9, 13-14).

h La Providencia hará que esto se provea. **11-15.** El apóstol, una vez que ha llegado a su destino y ha encontrado una casa de buena reputación (Vg. «*dignus*»), alójese en ella hasta que abandone la ciudad a fin de que no parezca inquieto, o voluble, o demasiado particularista en las cosas materiales. «¡Paz!» *(šalôm)* es el saludo ordinario de los orientales, pero en labios de los apóstoles tiene significación religiosa; será eficaz, si sus huéspedes son dignos. En los escritos bíblicos, «paz» es la suma de todas las bendiciones. Esta bendición apostólica (como la propia palabra de Dios, cf. Is 55, 11) no puede ser despojada de su poder intrínseco por la indignidad de la persona a quien se ha dirigido: vuelve al dador, que tiene el poder de conferir el beneficio rechazado a alguna casa digna. La bendición despreciada viene a ser también a su vez una maldición; el juicio final mostrará que el rechazar la buena nueva del reino es un crimen incluso mayor que la típica impiedad de «las ciudades de la llanura», Gén 19. Mientras tanto, el apóstol ha de manifestar simbólicamente que la casa indigna, aunque ciertamente judía, no estará en mejores condiciones que el territorio pagano. El gesto de «sacudir el polvo de los pies» es exclusivamente judío, y era practicado cuando se volvía a la tierra santa después de haber permanecido sobre el «impuro» suelo pagano. Resulta irónico que la acción se torne en contra de los mismos judíos (cf. también San Pablo en Act 13, 51); la tierra santa, por sí misma, no salvaguarda de la impureza. Porque es evidente que el antiguo orden de una confiada religión nacional ha pasado ya; cf. 3, 9. **16.** La sombría posibilidad de que sean rechazados nos conduce, a través de este versículo de transición, a la perspectiva de una persecución activa. El bien no es violento; el mal sí lo es (el contraste se manifiesta simbólicamente por «ovejas» y «lobos»); la sola defensa del bien, por tanto, será la prudencia de la serpiente rápida para percibir el ataque y para eludirlo, juntamente con la defensa moral de la inocencia (de la que es símbolo la paloma), que priva a la maldad atacante de sus pretextos.

693a **17-23. Perspectiva de persecución** (Mt 24, 9 y 13; Mc 13, 9-13; Lc 21, 12-17 y 19, y cf. Lc 12, 11 s) — El horizonte se ensancha y oscurece,

y el tono del pasaje sugiere que Mc y Lc (como también Mt de modo **693a**
más sumario, 24, 9 y 13) han colocado rectamente este discurso al final de la vida de nuestro Señor. **17-20.** Los términos (reyes, gobernadores, testimonio ante los gentiles), aunque posiblemente se puedan explicar en el territorio judío (cf. 10, 5) insinúan un campo más amplio. *A los apóstoles se les asegura, a modo de paréntesis,* 19-20, que pueden confiar en la Providencia cuando tengan que defender oficialmente el mensaje evangélico. Es necesario que no se preocupen (*μὴ μεριμνήσητε*, cf. 6, 27); el Espíritu de su Padre les sugerirá lo que deban decir en su defensa. La disposición de los apóstoles para afrontar el juicio con resolución será una garantía de su doctrina. Debemos notar que, en el resto de este capítulo, nuestro Señor se presenta a sí mismo como el centro de todos los afectos del cristiano; cf. «por mi causa», etc.; vv 18, 22, 32 s, 37 s y 39. Este énfasis sería extraño e intolerable en boca de un profeta meramente humano. **21-23.** Tendrán lugar disensiones domésticas (no el derrocamiento formal de las antiguas autoridades de que se habla en 10, 35, donde es citado Miq 7, 6) porque es una religión nueva y práctica, con un definido punto de unión («por causa de mi nombre»), la cual ha de ser predicada, y no es un simple sistema filosófico. La perseverancia perfecta (cf. 24, 13) será la única salvación segura; por eso el predicador debe perseverar, aunque sea perseguido de ciudad en ciudad. No tiene que temer que se acaben las ciudades, es decir, sus lugares de refugio, antes de que el «*Hijo* del hombre» intervenga en su favor; cf. 16, 28.

24-33. Violencia moral y física; intrepidez (cf. Lc 6, 40; 12, 2-9; cf. **b**
Mc 8, 38; Lc 9, 26) — El miedo a la calumnia no ha de ser impedimento a la predicación del misterio del reino, 24-27; el temor de la muerte no debe acobardar a los confesores de Cristo, 28-33. El tenor de las palabras sugiere que se refieren al período posterior a la muerte del Salvador. **24-25.** Una pequeña parábola, ligeramente irónica, advierte a los discípulos que no pueden esperar mejor tratamiento que el que han dado a su Maestro. Al contrario, han de sentirse satisfechos si se les da el mismo. Además, careciendo de la dignidad personal de su Maestro, los esclavos pueden esperar lo peor, pues incluso Él mismo ha sido acusado de alianza con «el príncipe de los demonios», 9, 34. Vg. dice «Beelzebub», identificando el «Beelzebul» del texto gr. con el nombre del dios de Acarón, 2 Re 1, 2 s; 6, 16. Beelzebub es probablemente la forma hebr. del asirio *bêl dabâbi* (un adversario en un proceso legal). Tal vez los filisteos escogieron el nombre, porque se adoraba a este dios para aplacarle como adversario (hebr. *śāṭān)* del hombre en el juicio final. La forma correcta de todos los textos del NT gr. es «Bee(l)zebul», que parece corresponder al *Bʿlzbl* (en realidad *Zbl-Bʿl)* de los textos de Ras-Šāmra—Ugarit, e.d., el dios-príncipe (príncipe, en ugarítico, es *zbl*, cf. Gén 30, 20; dios, *bʿl).* Puesto que los dioses paganos son considerados como demonios, 1 Cor 10, 20, el término Beelzebul viene a ser equivalente a «príncipe de los demonios» (cf. 9, 34; 12, 24; Mc 3, 22; Lc 11, 15). Cf. ZORELL, *Lexicon Hebraicum*, 1947, *Baʿal; Zebûl.* Por tanto, el nombre es muy apropiado para designar al primero entre los enemigos del verdadero Dios.

693c **26-27.** Las repetidas calumnias pueden hacer que uno llegue a dudar de sí mismo, lo cual, sin embargo, en este caso no ocurrirá por el conocimiento perfecto que tendrán de que su Maestro sería atacado del mismo modo («por consiguiente, no los temáis»). Otra razón para inculcar la confianza en tales circunstancias es que la verdad acabará prevaleciendo cuando la predicación del Evangelio triunfe sobre la tierra o, al menos, en el juicio final, 32 s. Con este consuelo, puede ser predicado pública y osadamente el conocimiento del reino, enseñado en la intimidad del colegio apostólico (cf. 13, 11). **28-31.** Hay que temer sólo a Dios, no al demonio (cf. Sant 4, 7), porque únicamente con la permisión de Aquél pueden ser entregados el cuerpo y el alma a la perdición (no a la «destrucción», e.d., al aniquilamiento, puesto que la idea del aniquilamiento del alma era extraña a la teología judía; cf. BONSIRVEN, 1, 527-9). La aparente severidad de 28*b* procede del vigor de la expresión semítica que no distingue entre la voluntad permisiva y positiva de Dios; cf. com. a 13, 15. Una segunda consideración para desechar el temor es la de que el discípulo no está solo y abandonado en medio de sus enemigos: el que crea los gorriones y cuida de ellos es el propio Padre, que también conserva la más insignificante fibra del ser de todas y cada una de sus criaturas. Si el perseguidor triunfa sobre el cuerpo (su único dominio, cf. 28) es porque el Padre lo ha permitido, y tal trato es sólo una forma misteriosa del cuidado del Padre. **32-33.** Como conclusión a lo que precede del discurso (lealtad al Hijo y a su enseñanza en los sufrimientos, 17-31), nuestro Señor hace resaltar una nota personal. La fidelidad a su propia persona (punto de considerable importancia teológica) será la base sobre la que se apoye la defensa o la acusación delante del Padre, juez que, en unión del Hijo, observará desde el cielo.

d **34-39. La nueva lealtad y el nuevo afecto** (cf. Lc 12, 51-53; 14, 25-27; 17, 33) — Nuestro Señor introduce una importante modificación dentro de la esperanza corriente de los tiempos mesiánicos: la paz que ha venido a traer es una paz entre Dios y el hombre, no entre hombre y hombre, como el mundo la puede dar, Jn 14, 27, y tal como la esperaban los judíos; cf. BONSIRVEN 1, 442-4. La espada que dividirá es su doctrina (cf. Heb 4, 12); su filo sobrenatural cortará, si es necesario, el afecto natural en el seno de las familias (cf. Miq 7, 6, donde las palabras son un lamento por el estado caótico de Samaria). Nuestro Señor reclama para sí mismo, y no sólo para su Padre, todo el corazón del hombre, 37: es legítima reivindicación de Dios. Igualmente hay que enfrentarse con la terrible perspectiva de la crucifixión (harto familiar en Galilea después de la cruel represión de los recientes brotes sediciosos, cf. JOSEFO, *Ant.* 17, 10, 10). Pero la sección se cierra de nuevo (cf. 23, 32) con una palabra de aliento (en forma paradójica a causa de la omisión epigramática de distinciones): el que *halla* (e.d., asegura, procura) su vida (natural) perderá su vida (sobrenatural); el que *perdiere* su vida (natural) por mi causa —no por cualquier otra consideración, como un estoico pudiera sacrificarla— hallará la vida sobrenatural.

e **40-42. Participación en la obra y recompensa del ministerio** (Lc 10, 16; cf. Mt 18, 5; Mc 9, 37; Lc 9, 48; Mc 9, 41) — Estos versículos con

que termina el capítulo siguen, de modo muy natural, al 14: la «re- **693e**
cepción» (cf. 14) no es tanto la bienvenida material (cf. 42) cuanto la docilidad al mensaje apostólico (cf. Lc 10, 16: «el que a vosotros *oye*»), que es el de Cristo y el de su Padre. Resulta, en efecto, meritoria la acogida dispensada a quien habla en nombre de Dios («profeta»), cuando se dispensa, no por cortesía natural simplemente, sino por motivos sobrenaturales al reconocer la verdad o la santidad de Dios en la persona de sus ministros («en el nombre de», e.d., precisamente porque es Él; cf. JOÜON, ad loc.). Igualmente la ayuda material, 42, dada con el mismo motivo a un humilde apóstol, asociará al dador con la obra, y, por tanto, con la recompensa, del apóstol.

XI, 1-30. El orden nuevo; su acogida — El mensaje del Bautista, 1-6; **694a**
evoca el elogio del mismo, 7-15; aunque ni éste ni su Maestro podían estar satisfechos de la evidente mala disposición del pueblo escogido, 16, 19. Este último pensamiento hace a Mt colocar aquí, 20-24, la denuncia de aquellos que sofísticamente despreciaban la predicación del reino. El mismo pensamiento conduce, por contraste, a la alabanza de la Sabiduría que determinó revelar el misterio del reino a los sencillos por medio de su omnisciente Hijo, 25-27. A estos tales dirige el Hijo su llamamiento, 28-30.

XI, 1-6. Mensaje del Bautista (Lc 7, 18-23) — **1-2.** La fórmula ordi- **b**
naria (cf. 7, 28; 13, 53; 19, 1; 26, 1) concluye el discurso del c 10, y el mensaje del Bautista sirve para introducir el tema del c 11. El encarcelamiento de Juan (cf. 14, 3 ss) había sido la señal para la predicación de nuestro Señor acerca del reino, 4, 12; era el fin del orden antiguo. Juan tuvo noticias de la actividad de nuestro Señor en Galilea, y es importante advertir (para entender lo que sigue) que fué esta actividad la que suscitó la pregunta que el Bautista formula a Jesús por medio de dos dicípulos, Lc 7, 19. **3.** Éstos preguntan: «¿Eres tú el que viene?» (e.d., el que está destinado a venir; cf. el participio arameo que presupone el texto, JOÜON). No está claro ni por parte del NT ni de los rabinos que la frase en la forma indicada fuese «un título mesiánico frecuente» (cf. los nombres del Mesías en BONSIRVEN 1, 360-9), mas el Bautista ya había aludido, 3, 11, a Cristo como «el que viene después de mí» y había señalado a Éste como el Mesías. Ahora no es que comience a dudar de ello: no es «una caña movida por el viento»; ni tampoco, evidentemente, sospecha por primera vez que Jesús pueda ser el Mesías; quedan solamente dos posibilidades: *o bien* el Bautista quiere insinuar la necesidad de una acción mesiánica más incisiva (como, por ejemplo, las francas denuncias de Mt 23) en consonancia con el mesianismo entusiasta del propio Juan (cf. 3, 10-12), *o bien*, estando satisfecho él mismo con el método suave de nuestro Señor, envía a sus discípulos para que se instruyan. Este último supuesto fuerza a admitir que cuando Jesús manda a los discípulos a «referir a Juan», 4, se acomoda a este pequeño plan del Precursor.

5. A los discípulos se les concedió el privilegio de presenciar **c**
muchos milagros, Lc 7, 21, que nuestro Señor de una manera muy significativa resume en los términos mesiánicos de Isaías; cf. Is 26, 19; 29, 18 s; 35, 5 s. El que se anunciase la buena nueva (*εὐαγγέλιον*,

694c evangelio) a los pobres (e.d., a los sencillos y dóciles, cf. com. a 5, 3) era otro signo de que el «año de gracia» del Señor había realmente llegado, Is 61, 1 s; cf. Lc 4, 18 s. El Mesías está en medio de ellos; no hay motivo para que los discípulos de Juan duden ni para que el Bautista exija una declaración mesiánica más explícita. **6.** Por eso, la persona y modo de proceder de nuestro Señor son justificados con anticipación por la profecía; los hombres de buena voluntad, cuyo entendimiento se hace más penetrante por obra de ella, no tropezarán («se escandalizarán») en el camino de la fe.

d **7-15. Panegírico de nuestro Señor acerca del Bautista** (Lc 7, 24-28) — El Bautista es alabado, no tanto por su santidad personal, como por el papel que tan fielmente había desempeñado en el plan divino. Es el puente consistente establecido entre el orden antiguo y el nuevo. Si el puente no se ha usado no ha sido por falta de su temple incorruptible e invencible integridad.

7-8. La misma Galilea se había conmovido con la predicación del Bautista (había estado bautizando hasta en Salim, situada muy al norte; cf. Jn 3, 23) e incluso algunos galileos como Andrés y Simón habían pertenecido al número de sus discípulos, Jn 1, 40. Todos sabían bien que Juan era enviado de Dios, de lo contrario no habrían buscado los lugares de su actividad en el desierto, pues se ve claramente que no iban a admirar el paisaje de las orillas del Jordán (e.d., las «cañas agitadas por el viento»: una nota distintiva del escenario, elegida muy felizmente para sugerir, por contraste, que el mismo Bautista estaba ahora encarcelado por defender un inflexible principio). Así pues, ¿fueron a ver a un hombre? Sí, mas no lo buscaban por estar investido de alguna dignidad humana, pues entonces ¿por qué viviría en el «desierto» y no en un palacio?

e **9-11*a*.** Por eso, reconocieron en él a un hombre con un mensaje sobrenatural, mas no sospecharon, como nuestro Señor les asegura, que Juan era el más grande de todos los profetas, e incluso algo más grande que un profeta: un heraldo que proclama al rey ya presente. Juan es el mensajero de la edad mesiánica: el mensajero anunciado por el último de los profetas (Mal 3, 1; «lugar común de la profecía mesiánica»; cf. EDERSHEIM 2, 736 s). Las palabras del Señor en la profecía de Malaquías (cf. § 558*a*) suenan así: «He aquí que voy a enviar mi mensajero, que preparará el camino delante de mí». Al cambiar el pronombre, Jesús identifica muy significativamente su propia venida con la «del Señor» en Malaquías. En lo referente a la preparación profética del reino mesiánico, nadie tiene tal preeminencia. Que Juan cumplió dignamente la función, se da por supuesto en todo el pasaje, pero nuestro Señor no habla de su santidad; es, por tanto, ocioso proponerse la cuestión, p.e., de la extraordinaria santidad de nuestra Señora en relación con el texto de 11*a*.

f **11*b*-15.** Sin embargo (aun en el orden de dignidad y no en el de santidad) los miembros del reino (ya existente sobre la tierra como supone ciertamente el v 11*b*) tienen más altos privilegios («como la filiación sobrepuja a la servidumbre, cf. Gál 4, 4-7», WV, nota). **12.** Ahora bien (*δὲ*), desde los días de Juan (e.d., los de su libre predicación, que terminaron con su encarcelamiento) cuando nuestro

Señor comenzó a anunciar el reino, hasta este momento en que Cristo habla, estos miembros han estado y están ocupando el reino. Y esto lo han conseguido por medio de un serio esfuerzo («violencia»), porque es ciertamente un reino que se rinde sólo al ataque por asalto. Se puede entender la «violencia» y el «arrebatar» en un sentido hostil, p.e., WV, pero no KNT. En tal caso, el versículo vendría a ser una denuncia de la oposición de los fariseos que no quieren entrar en el reino y ponen obstáculos a la entrada del pueblo sencillo que desea venir a él. Pero semejante imagen sería forzada y el pensamiento extraño al contexto, que evoca el elogio de la obra de Juan. La interpretación obligaría a leer el 12 como un paréntesis, ya que la idea de oposición no aparece hasta el 16. **13.** Esto está sucediendo ante sus ojos porque (*γὰρ*) la época de los profetas ha terminado ya (los «días» del Bautista, que ya pasaron, constituían la última etapa de dicha época) y el reino anunciado es ya una realidad. **14.** Siendo esto así, nuestro Señor pide al auditorio que acepte dócilmente la tesis sorprendente de que «Elías», el heraldo del reino en Mal 4, 5 s, no es otro que el Bautista; véase com. a 17, 11 ss. **15.** Este paso de una época a otra es misterioso: la crisis debe ser estudiada atentamente para ser apreciada. **694f**

16-19. La sabiduría de Dios desconocida y justificada (Lc 7, 31-35) — El discurso sobre el Bautista y el reino sugiere una alusión al recibimiento que se dispensó al Bautista y al que se hizo con motivo de la llegada del reino, e.d., a nuestro Señor, que es su representante. La acogida que se había hecho a cada uno de ellos por lo más selecto de la nación era desfavorable (cf. Lc 7, 29 s; Mt 9, 10 s), y la actitud de los contemporáneos de nuestro Señor («esta generación») le trae a la memoria la actitud de unos niños petulantes que rehusan tomar parte en un juego «imitativo», aun después de brindarles sus compañeros la posibilidad de elegir un tema alegre (p.e., unas bodas) o triste (p.e., un entierro). La comparación está bien escogida, puesto que el juego del entierro o funerales (Vg. «*lamentavimus*») recuerda al austero Bautista, mientras que el más alegre de una boda (Vg. «*cecinimus*») sugiere la conducta menos inflexible de Jesús; cf. 9, 10-15. La sabiduría divina, al efectuar el designio de la salvación por medio de Juan y Jesús, *se justifica* por sus resultados («obras» WV; no Vg. «*filiis*», probablemente una armonización con Lc 7, 35). Su efecto es para demostrar la poca sinceridad de la oposición. Juan y Jesús anunciaban el mismo mensaje, usando cada uno de métodos diferentes; y la repulsa de estos métodos distintos muestra que lo que se rechazaba era el mensaje mismo. Sin duda una obstinación pueril había obrado, mas la sabiduría amorosa de Dios había hecho todo lo posible por superarla, y queda bien atestiguada por la manifiesta mala voluntad de sus adversarios. **g**

20-24. Condenación de las ciudades infieles (Lc 10, 13-15) — El lugar cronológico de este discurso corresponde, sin duda, hacia el final del ministerio en Galilea, pero lógicamente puede muy bien seguir al ataque hecho contra aquellos que habían rechazado el ofrecimiento de la Sabiduría e introduce una descripción de aquellos que aceptan el ofrecimiento. **20.** Mateo comienza el relato de la condenación con la vaga expresión «entonces». Las ciudades no son condenadas por su **695a**

695a inmoralidad (en el estrecho sentido de la palabra), como lo demuestra su desfavorable comparación con Sodoma, Tiro y Sidón. Su crimen es la obstinación espiritual. El ofrecimiento de Dios, tan claramente apoyado por milagros, no había traído ningún cambio de corazón («penitencia», cf. com. a 3, 2). **21.** Corozaín y Betsaida, ciudades de las orillas del lago, habían visto muchos milagros de nuestro Señor. Las ruinas de la primera (Khirbet Kerâzeh) se encuentran en la pendiente, unos 3 km al N. de Cafarnaúm; Betsaida (et-Tell) estaba cerca de la orilla del lago, en la ribera oriental del Jordán, junto a la desembocadura de éste en el lago. Acerca de la cuestión de dos Betsaidas, cf. Mc 6, 45, y ABEL, *Géographie*, 2, 279-80. Los milagros de nuestro Señor son señales de la inminencia del reino, 11, 4-6, y la preparación necesaria para el reino era la penitencia, 4, 17. El reino (y, por tanto, los milagros) son ofrecidos en primer lugar a Israel, mas Israel rehusa hacer penitencia. Tiro y Sidón, que eran ciudades costeras de la pagana Fenicia, como prototipos de las de más allá de las fronteras de Israel, no habrían rehusado hacer penitencia como lo había rehusado Israel. **22.** Por eso, en el juicio final, la repulsa de una invitación divina hará cambiar la balanza. Se ve claramente cuán lejos del mesianismo nacional de sus contemporáneos estaba nuestro Señor y cuán exactamente lo interpretó el apóstol de los gentiles. **23.** Cafarnaúm, que tuvo el privilegio de ser el hogar adoptado por el Mesías, 4, 13, ganó una condenación especial y la más ignominiosa comparación (¡con Sodoma!). Su orgullo (cf., p.e., Abd 1, 4) es tan grande como lo será su caída hasta los abismos (cf. Is 14, 13 y 15). Pero esto no es tanto una profecía de destrucción material y espiritual, cuanto una declaración del exacto y público ajuste de méritos cuando llegue el tiempo. El término «infierno», lo mismo que «cielo», están empleados aquí en sentido metafórico.

b **25-30. Revelación a los sencillos** (Lc 10, 21-22) — El Hijo da gracias a su Padre porque la revelación ha sido hecha a los «pequeños», 25-26. La esencia de esta revelación es el conocimiento del Padre por medio del Hijo, 27. Por este motivo, el Hijo pide a los sencillos que tengan confianza en Él, 28-30. Esta sección, en sus líneas generales, recuerda el más elaborado llamamiento a la sabiduría de la ley, en Eclo 51, 1-17 (oración de acción de gracias); cf. Mt 11, 25-26; Eclo 51, 18-30; la sabiduría de la ley, cf. el conocimiento del Padre en Mt 11, 27; Eclo 51, 31-38; el llamamiento, cf. Mt 11, 28-30. No obstante, la sabiduría que nuestro Señor quiere no proviene del estudio, aunque éste sea sagrado, sino del abandono personal en sus manos, en el Hijo, que siempre puede dar mayores revelaciones que la ley. El pasaje se ajusta magníficamente al contexto de todo el capítulo, aunque probablemente Lc lo tenga en su lugar histórico, después de la vuelta de los setenta y dos (tal vez nueve meses después de la embajada del Bautista). La vaga frase de Mt «por aquel tiempo» contrasta ciertamente con la precisa de Lc «en aquel momento mismo».

c **25-26.** Nuestro Señor alaba a su Padre por el gran plan de su Providencia en acción. La alabanza no es por la «acción de ocultar», sino por la de «revelar» (a la manera semítica; p.e., Is 12, 1). El pueblo sencillo, y en especial los discípulos, han recibido humildemente al

Bautista y a Jesús a pesar de las objeciones opuestas por los doctos (σοφῶν) y taimados (συνετῶν), 11, 18 s. Su sencillez les ha hecho adquirir un conocimiento de Dios que allana todas las dificultades; cf. 1 Cor 1, 19-31. **27.** Este versículo tiene el mismo acento que las palabras de nuestro Señor tal como las refiere el cuarto evangelista, y por eso ha sido llamado «el aerolito joánico»; su indudable autenticidad es confirmación valiosa de la fidelidad de Juan al transmitir la sustancia de los discursos de Cristo. El hecho de que la frase se encuentre también en Lc muestra que había hincado hondas raíces en la tradición cristiana, y su contenido se halla en perfecto acuerdo con la cristología de Mt. «Si añadimos que un uso análogo de "el Hijo—el Padre" se encuentra también en Mc 13, 32, resulta evidente que tal uso, como sentencia tradicional de Cristo, tiene apoyo tan firme como cualquiera de las sentencias de los Evangelios mejor atestiguadas» (ALLEN, p. 123). La fuerza dogmática del pasaje difícilmente puede ser exagerada, en especial si recordamos que nuestro Señor se identifica a sí mismo implícitamente con la sabiduría de Dios (cf. su uso de Eclo 51). El Hijo posee la plenitud del conocimiento del Padre (πάντα παρεδόθη). La osada declaración de que sólo el Padre puede conocer al Hijo coloca a ambos en el mismo plano trascendente. Por otra parte, sólo el Hijo conoce al Padre y emplea su infinita prudencia para hacer conocer al Padre según la capacidad de sus oyentes. 695c

28-30. El gran llamamiento (propio de Mt). El Hijo pide devoción a su propia persona y la aceptación de su yugo como necesario para su bienestar. Éste no es el lenguaje de un profeta, sino del Hijo, que es el único que tiene parentesco con el Padre, 27. El «yugo» (metáfora frecuente para designar la ley, cf. Jer 5, 5; Eclo 51, 34; Act 15, 10) es el del nuevo Legislador. Es provechoso (χρηστός), porque perfecciona la ley, 5, 17, y hace la observancia externa útil al espíritu interior, y de esta manera desarrolla una ley de amor, provechosa y atractiva a todos los hombres de buena voluntad, 5, 3 ss. Por el hecho de ser *su* yugo, lleva consigo el don de su ayuda. Pide discípulos obedientes (μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, Vg. «*discite a me*»), porque (=Vg. «*quia*») Él es maestro perfecto; no es despótico ni de una casta determinada (distinto de los fariseos), sino manso y de condición humilde, voluntariamente aceptada («humilde de corazón»). d

XII, 1-45. La sabiduría divina contra la sofística humana — Cuatro incidentes, 1-8; 9-14; 22-37; 38-45, proporcionan a nuestro Señor una oportunidad para mostrar su sabiduría divina en acción contra la «sabiduría» de este mundo; cf. 11, 24-27. Estos sucesos muestran cuán sencilla y bondadosa es una, y cuán tortuosa y cruel la otra. 696a

1-8. Primera cuestión relativa al sábado; las espigas (Mc 2, 23-28; Lc 6, 1-5) — **1-2.** A juzgar por el orden de Mc y Lc (Mt emplea su típica indeterminación «por aquel tiempo», cf. 11, 25; 14, 1), tuvo lugar poco después del llamamiento de Mateo. Jesús y sus discípulos daban el corto paseo sabático (alrededor de un km) por los campos. El segar y trillar eran dos de las treinta y nueve obras prohibidas en día de sábado. La casuística rabínica posterior consideraba la acción de arrancar las espigas como segar, y el frotarlas entre las manos (Lc)

696a como trillar (EDERSHEIM 2, 56, 783). Los celosos fariseos eran ya de la misma opinión. **3-4.** Jesús, rehusando entrar en discusiones casuísticas, soluciona la cuestión basándose en el principio de que la necesidad excusa de tal ley positiva. Hace este principio irrefutable para su auditorio citando el ejemplo del gran David, 1 Sam 21, 1-6. Huyendo de la ira de Saúl llegó David a Nob de Benjamín, donde estaba entonces el tabernáculo. El sumo sacerdote Ajimelec le permitió comer de los doce panes llamados ordinariamente «de la faz» (porque eran colocados en presencia de Dios en el santuario) o «de la proposición» (*προθέσεως*, e.d., «colocado delante»; cf. Lev 24, 5-9). Esta ofrenda era renovada cada semana y una vez retirados los panes eran comidos (a causa de su carácter sagrado) por los sacerdotes. Sin embargo, la necesidad de David prevaleció sobre esta ley positiva, y la excepción fué sancionada por el sumo sacerdote.

b **5-6.** Nuestro Señor añade (propio de Mt) que el sacrificio del templo ofrecido en sábado, Lev 23, 25; 24, 8-9; Núm 28, 9, es una transgresión literal del descanso sabático. Observación ésta que estaba llamada a suscitar una réplica obvia: el servicio del templo es único y claramente trasciende todos los demás deberes. Pero Jesús osadamente se anticipa a la réplica: Aquí hay *algo más grande* (*μεῖζον*) que el templo. La presencia de Jesús hace del campo un santuario. La frase abre horizontes sin límites (LEBRETON). En relación con otras frases (principalmente Jn 2, 19; cf. DUBARLE, RB 48 [1939] 21-44) presenta la persona de Jesús como el gran sustituto del antiguo santuario, sustitución ya insinuada en las profecías mesiánicas (p.e., Is 28, 7-22; Miq 3, 12—5, 1; Ez 11, 16; Dan 9, 23-27; cf. FEUILLET, RB 56 [1949] 70-5, y com. a Mt 24, 30). **7** (propio de Mt). La cita es muy expresiva (Os 6, 6; cf. 9, 12-13, donde ya ha sido usada). Aquellos fariseos no han penetrado ni siquiera el espíritu de la antigua ley. De otra manera no habrían permitido que sus escrúpulos legales la privasen de un juicio prudente y caritativo respecto de los discípulos inocentes. **8.** ¿Por qué inocentes? Porque su maestro, el Hijo del hombre (§ 690*a*), es Señor (*κύριος*) del sábado, que es de institución divina, y puede dispensar de él cuando quiera. Tomada a la luz de los versículos precedentes, «esta reivindicación de ser "Señor del sábado", lo mismo que muchas otras del Evangelio, no puede ser explicada de manera adecuada si no es por la divinidad de Cristo» (WV).

c **9-14. Segunda cuestión referente al sábado: la mano seca** (Mc 3, 1-6; Lc 6, 6-11) — Otro sábado (Lc), en la *sinagoga* (probablemente de Cafarnaúm; cf. Mc 1, 21; 3, 1), había un hombre con una mano seca, que probablemente estaba pidiendo ser curado. Los escribas y fariseos (Lc) están allí observando para sorprender a nuestro Señor en actos (Mc; Lc) y palabras (Mt). A sus ojos solamente el peligro de muerte puede excusar la administración de remedios extraordinarios en día de sábado (EDERSHEIM, 2, 59-60). **11-13** (propio de Mt). La réplica de nuestro Señor (clara en el sentido, pero semítica en la forma, y torpemente traducida) no es explícitamente abstracta y tajante (a diferencia de 8), sino ante todo práctica y apremiante. Para en seco a los fariseos haciéndoles ver sus escrúpulos con la debida perspectiva: tratándose de una bestia, de algo propiedad suya, no abrigan ningún escrú-

pulo sabático; cuando se trata de un hombre, simple individuo para ellos, mostrarán en cambio una delicadeza de conciencia harto singular. El argumento de modo implícito (explícito en Mc 3, 4) presupone además el principio de que un acto bueno está permitido en cualquier tiempo. Nuestro Señor, lejos de condenar el modo de proceder en favor de una oveja, lo aprueba implícitamente como dictado por el sentido común. Esto constituye un ataque directo contra la casuística sabática, para la cual cf. EDERSHEIM 2, 777-87. A propósito de la tristeza y enojo que sintió nuestro Señor en esta ocasión, cf. Mc 3, 5. **14.** Para los fariseos este acto de desafío, seguido de otros (cf. 9, 44 ss; 9, 11 ss; 12, 2 ss) no tenía ninguna importancia. Decidida ya la muerte de nuestro Señor, ahora discuten únicamente el modo de lograrla. Esto lo tratan con los partidarios de Antipas («herodianos», Mc 3, 6; véase el comentario). 696c

15-21. La mansedumbre del Mesías (cf. Mc 3, 7-12, Lc 6, 17-19) — Jesús conoció (natural o sobrenaturalmente) las sanguinarias intenciones de sus enemigos, y por este motivo se retiró a otros lugares de la región. Cuando llegase el tiempo señalado volvería deliberadamente al campo enemigo (Mt 20, 17-19; Lc 13, 22 y 33; Jn 11, 16); mientras tanto quedaba todavía tarea que hacer; cf. 10, 23. No tenía intención de darse a conocer como el Mesías ni de que, como tal, el pueblo le aclamase. No era un demagogo, sino el manso «siervo de Yahvé», descrito por Isaías, Is 42, 1-4; 41, 9. En el modo de citar este texto, Mt está influído, en parte, por el TH, en parte, por los LXX, y en parte, por su propia finalidad al usarlo. Así «mi amado» («mi elegido», TH, LXX) recuerda el «hijo amado» del bautismo; cf. 3, 16-17, donde aparece también el «espíritu». «No disputará» («provocará disputa») expresa un arreglo razonable («gritará», TH, LXX) para justificar el alejamiento de nuestro Señor, 15, de la disputa impropia e inútil con los fariseos. En 21, los «gentiles», Vg. «*gentes*» (lit. «naciones», ἔθνη como en LXX) reemplaza a «islas» (e.d., «tierras lejanas») de TH; es una expresión equivalente, pero más apropiada para un Evangelio que se termina con las palabras «enseñad a todas las naciones». El sentido general del pasaje, tanto aquí como en Isaías, es que el «siervo de Dios» *expondrá la verdad integral* (de Dios) a las naciones extranjeras, a Israel («anunciar el juicio», 18; «juicio», κρίσις traduce el hebr. *mišpāṭ*, palabra que abarca aquí toda la revelación de Dios a su pueblo; cf. KISSANE, *The Book of Isaiah*, 2, 35 s). **19.** El triunfo de la misión de este «siervo» no se llevará a cabo por medio de ruidosa propaganda, 19, ni con duras medidas, 20. Todo lo contrario, será delicado con los (espiritualmente) flacos, y prudente con las almas en las cuales vacila la luz divina: la «caña cascada» y la «mecha humeante». Éste será su firme plan de acción, recto hasta el final, cuando establezca la verdad victoriosa de Dios (¿por medio de su resurrección?). En adelante todo el mundo encontrará sus esperanzas en su «nombre»: en su persona tal como es revelada por sus obras, y por todo lo que se dice de ellas. d

22-24. Expulsión de un demonio y calumnia de los fariseos (Lc 11, 14-15; cf. Mc 3, 22) — **22.** El milagro es semejante al de 9, 32-34, con el detalle añadido (que falta en Lc 11, 14) de que el endemoniado no sólo e

696e era mudo, sino también ciego. Es posible que Mt lo relate de nuevo aquí (en el contexto de la condenación de los fariseos) para exponer la controversia con los fariseos apenas insinuada en 9, 34. El relato de 9, 32-34, puede, por otra parte, ser una anticipación (PRAT I, 313). También cae dentro de la posibilidad que sean dos milagros distintos, mas esta hipótesis supondría que nuestro Señor no replicó a la grave calumnia de 9, 34; lo cual sería sorprendente. **23.** Se oía entre el gentío el murmullo: *¿Será este hombre acaso* (μήτι; incrédulos a medias) el Hijo de David? (el Mesías; cf. com. a 1, 1). **24.** Además de los fariseos hay escribas de Jerusalén (Mc): es evidente, pues, que la conspiración, 14, progresa y que el sanedrín de Jerusalén entra en acción. «Este hombre», dicen ellos, repitiendo desdeñosamente la frase de la multitud, «está él mismo poseído por el príncipe de los demonios [Mc] que, por medio de él, arroja a los demonios menores». La acusación es extravagante y (como lo demostrará nuestro Señor) absurda. Acerca de «Beelzebub», cf. com. a 10, 25.

f **25-30. Réplica de nuestro Señor: significación de su exorcismo** (Mc 3, 23-27; Lc 11, 17-23) — Jesús, que conoce de modo sobrenatural los pensamientos de los fariseos, les demuestra en primer lugar lo absurdo, 25-26, y falso, 27, de la acusación. Luego pasa a la conclusión positiva que se deduce de sus exorcismos, 28-29, y lanza un desafío, 30. **25.** El principio general es axiomático: un reino dividido (como lo conoció Israel a costa suya) será devorado a pedazos por sus enemigos; realmente la disensión civil es calamitosa hasta en las pequeñas comunidades (cívicas o domésticas). **26.** La aplicación particular y tópica es clara. Ni siquiera el gran «adversario» (*śāṭān*; cf. com. a 4, 10) de toda bondad sería una excepción. Nuestro Señor se refiere implícitamente no a un solo ejemplo de exorcismo (que Satán puede instigar para sus propios fines ocultos), sino a repetidos ejemplos; cf., p.e., 8, 16. Si éstos constituyesen un juego político, sería la política de un insensato, lo que no reza para Satán. Por consiguiente, Satán no se arroja a sí mismo (e.d., a sus satélites): la expresión paradójica subraya la contradicción que existía en el argumento de los fariseos. **27.** Por otra parte, el argumento tiene su origen en prejuicios. Los fariseos son ciertamente los guías espirituales de la nación. Entre sus discípulos, por tanto («hijos», semitismo), puede haber algunos que, al menos, pretenden alcanzar cierto éxito en los exorcismos (JOSEFO, *Ant.* 8, 2, 5; Act 19, 13-14; Mc 9, 38). ¿Por qué los fariseos no *los* denuncian también? Semejantes exorcistas serían testigos vivientes y, caso de serles sometida la cuestión propuesta, forzosamente

g se erigirían en jueces de sus propios maestros espirituales. **28.** Excluído Satán, queda sólo una alternativa: el poder espiritual de Dios. El que nuestro Señor pueda manejar libremente su poder, sin esfuerzo ni restricción, es prueba evidente de que es el fundador de una nueva era: la del «reino de Dios» (ordinariamente «de los cielos» en Mt, mas aquí está empleado como contrapeso de la expresión «espíritu de Dios»). **29.** ¿Cómo podría ser de otra manera, puesto que nuestro Señor ya ha entrado a saco en el reino de Satán? Por eso, Satán tiene que estar en la impotencia. Mas no se encuentra desamparado por debilidad o descuido, sino a causa de Jesús, que, más fuerte que él,

lo ha vencido, lo mismo que un ladrón puede sobreponerse a un fuerte **696g**
y vigilante dueño de casa. Esta victoria ya ha tenido lugar (¿con la encarnación?); sólo resta recoger los despojos. **30.** Es la culminación de la historia, un tiempo para tomar decisiones. Existen únicamente dos posibilidades de elección: Dios o Satán. Nuestro Señor habla con una tranquila y segura dignidad que recuerda su manera de hablar en Jn. No quiere aceptar la tolerante neutralidad ni la benevolente suspensión de juicio. Las palabras están dirigidas probablemente a los irresolutos, más bien que a los fariseos, que son ya claramente sus enemigos. La metáfora «del que recoge» y «del que desparrama» es oscura. Probablemente no se trata de una metáfora agrícola o pastoral, sino general: toda obra es pérdida de energía si no está unida con la causa de Jesús.

31-32. Blasfemia contra el Espíritu Santo (Mc 3, 28-30; Lc 12, 10) — **697a**
El significado de «blasfemia del Espíritu» ha de determinarse por el contexto. En primer término es blasfemia *contra* (genitivo objetivo) el Espíritu Santo; cf. 32. Mas, en segundo lugar, ¿cuál es de una manera precisa el pecado en cuestión? El contexto (con el que 31-32 están estrechamente unidos; cf. el «por esto» en 31 y, más explícito aún, Mc 3, 30) es decisivo. El pecado a que se refiere es aquel acerca del cual los mismos fariseos han aportado un ejemplo. Han atribuído perversamente a Satán lo que era claramente obra de Dios. Éste es sólo un ejemplo de la consciente y empedernida repudiación de la luz ofrecida por Dios, el vicio fundamental de los fariseos (cf. Jn 9, 41; 3, 19 s), como también de otros. Es el insulto directo contra el Espíritu de sabiduría; cf., p.e., 1 Cor 2, 10-13. Es el pecado «que permanece», Jn 9, 41. ¿Por qué es «permanente»? ¿Por qué es imperdonable? Por su misma naturaleza. El hombre no puede salvarse sin los dones de Dios, uno de los cuales es el perdón. Si estos dones de Dios son rechazados continuamente, no podrá conseguir nada. «Este pecado es llamado "irremisible" porque por su misma naturaleza excluye aquello (e.d., las disposiciones) por lo que se consigue la remisión de los pecados. Sin embargo, no por esto debemos excluir el poder y misericordia de Dios, que puede hallar un camino para perdonar, por medio del cual tales pecadores son a veces sanados espiritualmente casi de una manera milagrosa», ST II-II, q. 14, a. 3. Aun en esta hipótesis de una gracia «casi milagrosa» se presupone que el pecador la acepta. En cuyo momento cesa de afrentar al Espíritu; cesa de ser un blasfemador del Espíritu, porque ha aceptado (aunque tarde) la luz de Dios. Por eso, la declaración de nuestro Señor es literalmente verdadera: jamás será perdonado porque rehusa ser perdonado. El «*hablar contra el Hijo del hombre*», aunque es grave, se perdona. El atacar la conducta humana de nuestro Señor (p.e., 9, 11, o también 16, 22) es insulto a su compasiva humanidad, pero procede de un desconocimiento de los caminos de Dios. Puede presuponer un espíritu religioso, aunque indócil. Encuentra cierta excusa en el hecho de que el Verbo se encarnó y está, hasta cierto grado, oculto tras un velo. Pero un ataque contra el Hijo del hombre ejerciendo de modo manifiesto el poder del Espíritu constituye un acto de consciente malicia: un ataque contra el mismo Espíritu.

697b **33-35. Ataque contra la hipocresía de los fariseos** (cf. Lc 6, 45) — **33.** Es una máxima empleada ya por nuestro Señor, 7, 17-20, a la que se da ahora un giro diferente. Viene a ser una acometida directa contra los fariseos por sus palabras blasfemas, 24, un llamamiento, a la manera del 30, para adoptar una actitud clara y un franco proceder. La naturaleza no conoce engaños: un fruto bueno presupone un árbol sano. No sucede lo mismo en los fariseos. La costumbre que tienen de pronunciar discursos piadosos no permite adivinar su corrupción interior. Por eso son tan peligrosos como una *nidada* de víboras. Deben reformarse interiormente, o al menos mostrar su corrupción al exterior en el hablar. La forma del v 33 es bastante torpe. *BLACK, 148 s, sugiere el original arameo: un árbol bueno hace, e.d., produce, buen fruto, etc.; el participio equivalente a «hace» ha sido leído como imperativo. **34.** Constituyen un fenómeno repelente y antinatural, porque las palabras son ordinariamente el *«desbordamiento del corazón»* (KNT), y si la abundancia del corazón es buena, la boca hablará lo que es bueno (35).

c **36-37. Las palabras ociosas** (sólo en Mt) — En el contexto presente las palabras de nuestro Señor contienen una grave amonestación a los fariseos. Si el hombre ha de ser responsable (el texto no supone necesariamente «condenado») de toda palabra *casual* (*ἀργός*, e.d., que no hace nada, perezoso) ¡cuánto más lo será de todas las decisiones voluntarias tales como las blasfemias deliberadas de los fariseos! **37.** Tiene el sabor de un proverbio, especialmente al reemplazar por «tus» el «a vosotros» del versículo precedente. Las «palabras» son un criterio seguro de descargo («justificación») o de condenación, ya que, si exceptuamos la monstruosidad farisaica de 34, son el índice del corazón, 34, 35.

d **38-45. Ataque contra la incredulidad de los fariseos** (Lc 11, 29-32) — **38.** Una vez refutados los fariseos, 24-34, continúan otros la conversación («le interpelaron y le dijeron»; cf. la expresión aramea *ʿaneh wᵉʾamar*, e.d., *«respondió y dijo»*, en la que no existe ninguna insinuación de respuesta a una pregunta, sino de simple reacción ante ciertas circunstancias o palabras; p.e., Dan 2, 26). Piden una prueba convincente de la misión mesiánica de nuestro Señor: una «señal» que ellos mismos elegirían y que fuese más sorprendente que los milagros hasta entonces presenciados; véase 16, 1; § 703*f*. **39.** Dejando aparte toda cortesía simulada, nuestro Señor ataca directamente a los interpeladores como a los representantes de una raza mala y «adúltera», infiel a Dios, esposo de Israel; cf. Os 2; Ez 16, etc. Se les dará ciertamente un signo, pero el pueblo judío, como tal, lo rechazará; cf. 41. **40.** El signo es la resurrección, aunque la palabra no sea pronunciada, y la alusión permanezca oculta hasta que el suceso la manifiesta. Si tenemos en cuenta que las analogías no han de ser demasiado forzadas, la semejanza es sorprendente entre la presentación de la historia de Jonás por el AT, el entierro (aunque tampoco se usa el término) y la resurrección de nuestro Señor. Lo mismo que el pez (*κῆτος*, todo animal acuático de tamaño enorme) tragó a Jonás, así también la tierra engullirá al Hijo del hombre. La desaparición es en ambos casos «durante tres días y tres noches». En Jon 1, 17, esta frase

puede y no puede indicar 72 horas; el uso hebr. hace ambigua la expresión (cf., p.e., Est 4, 16, con Est 5, 1, y el sistema judío de contar la parte de un día, mes o año por el todo; SB 1, 649). En el caso de nuestro Señor no designa 72 horas como bien sabía el evangelista, aunque recuerde fielmente la expresión, *16, 21*; *17, 23*; *20, 19*. En cualquier caso, la analogía general es suficiente, y este punto ha de tenerse también en cuenta cuando se objeta que Jonás estuvo dentro del pez en cuerpo y alma mientras que nuestro Señor estuvo sólo con el cuerpo, o cuando se afirma que «el corazón de la tierra» se halla en la profundidad de la tierra (¿y, por tanto, el limbo?) como el «vientre» en la del pez. **697d**

41. El ejemplo de los ninivitas se levantará acusador el día del juicio final. No obstante, es posible que las palabras «en el día del juicio» hayan sido añadidas por el traductor griego; el original arameo diría entonces simplemente: «se levantará contra esta generación», e.d., en el giro arameo «disputarán con, reprocharán a», Black 97. Avergonzarán a los fariseos incrédulos, porque el misionero que tuvieron no fué un mero profeta, sino el mismo Hijo del hombre. **42.** Cf. 1 Sam 10, 1 ss. Este nuevo contraste es de otro orden: sugiere no la impenitencia de los fariseos, sino más bien su negativa a reconocer la verdadera sabiduría que les había sido ofrecida. La reina de Sabá (en el SO. de Arabia, llamado el Yemen, e.d., «el mediodía») vino de muy lejos para escuchar a uno cuya sabiduría, aunque proverbial en Israel, no se puede comparar con la de Éste. **e**

43-45. Los fariseos hipócritas y cínicos, advertidos de su peligro (Lc 11, 24-26) — Mediante una comparación sugerida por la curación del endemoniado, 22-24, Jesús pone en guardia a sus adversarios contra un falso sentido de seguridad. Existe peligro en la confianza excesiva, en la indolente seguridad de los fariseos conscientes de los privilegios de Israel, pero inconscientes de sus necesidades espirituales. No pueden rehusar el auxilio de Jesús, que es el único que se opone a Satán con el Espíritu de Dios, 28-29. **43.** El espíritu impuro («impuro» es opuesto a Espíritu «santo»), no aparece como un inquilino necesariamente desalojado de su casa, sino más bien como quien busca un cambio de residencia. **44.** No encuentra agradable la región desierta y decide volver a su antigua casa. Para dicha suya, está aún *desocupada* (*σχολάζοντα*), limpia y *adornada* (*κεκοσμένον*). **45.** Deseoso de hacer participante de su buena fortuna (no se ve insinuación alguna de reunión de fuerzas para una batalla) invita a toda una cuadrilla («siete»: el número de perfección) de espíritus de idéntico talante. Atestada con esta horda impura, la casa se hace más sucia que antes. Aplicada la comparación a esta «perversa generación», la invita a considerar la posibilidad de que la casa de Israel tan favorecida por Dios pueda, por su prolongada indiferencia, estar abierta —por no hallarse ocupada— a Satán. Tal indiferencia hará que el estado de Israel sea más desesperado (aunque no sin esperanza), de lo que era antes del llamamiento de Abraham por Dios. Los paganos, que no gozaban de ningún privilegio, estarán en mejor condición. **f**

46-50. Los verdaderos parientes de Cristo (Mc 3, 31-35; Lc 8, 19-21) — **g**
46. El episodio no tiene muy clara conexión lógica con el resto de la

697g sección ni tampoco es claro que pertenezca a este tiempo: la indicación, aparentemente precisa («cuando aún estaba hablando»), en realidad no es más que una vaga fórmula de transición muy frecuente en Mt: 9, 18; 17, 5; 26, 47. Mt, que está ante todo interesado en las declaraciones de nuestro Señor, 48-49, no nos dice por qué sus «hermanos» le buscaban (véase Mc 3, 21, donde los «amigos» son probablemente parientes, e.d., «hermanos»; cf. Mc 3, 31-32). A propósito de este pasaje, observa agudamente LAGRANGE: «La presencia de la madre de nuestro Señor en esta ocasión no prueba que participara de los sentimientos de los demás, como tampoco su presencia al pie de la Cruz [prueba que participara de los sentimientos de los judíos]». Se encuentra allí simplemente porque desea estar cerca de Él. **47-48.** La casa (cf. 13, 1) está llena, Mc 3, 20. María y los «hermanos» están fuera. Avisan a nuestro Señor. El 47 es innecesario y, además, falta en los mss. B y S y en las más antiguas versiones Sir. Es excluído, probablemente con razón, por Hort y von Soden. Nuestro Señor toma pie en las palabras del que le avisó para proponer con más eficacia una lección. **49-50.** Con un gesto y una palabra señala el ejemplo del completo desprendimiento (aconsejado a sus seguidores en 10, 37) en beneficio de los intereses del Padre. No reconoce parentesco alguno a no ser con aquellos que son obedientes y, por tanto, auténticos hijos del Padre. Su madre le era muy querida por la misma razón, Lc 1, 38. Por tal motivo emplea los términos más allegados y queridos —hermano, hermana, madre—, pero «padre» está reservado para su Padre que está en los cielos. Los términos «hermano» y «hermana» en 12, 50, no definen de modo necesario la palabra «hermanos» de 12, 46 s, que (cf. Mc 3, 32; 6, 3) se ha de entender realmente como «parientes» en general. Para indicar el parentesco de afección, nuestro Señor se restringe a los términos «hermano», «hermana», porque los términos que designan un parentesco más lejano («primo», «tía», etc.) sería absurdo emplearlos en un sentido figurativo.

698a **XIII, 1-53. Las parábolas del reino** — El capítulo precedente presentaba a nuestro Señor y a los fariseos; en el c 13, nuestro Señor se vuelve al pueblo sencillo. Formando contraste con la enseñanza directa del sermón, c 5-7, su enseñanza es propuesta ahora en «parábolas». Éstas son de varias especies, pero el tema de este «día de parábolas» es el mismo: el reino de Dios, el gran tema de la predicación de nuestro Señor, 4, 17; 10, 7; cf. Lc 4, 42-43; 10, 9; Act 1, 3. El término «parábola» (*παραβολή*) significa «comparación». Las parábolas evangélicas pueden ser definidas como historias fingidas aunque verosímiles, ideadas para aclarar una lección moral o una verdad doctrinal por medio de una comparación; cf. PRAT I, 320-1; 549-54. La parábola es una comparación que ha de ser tomada como un todo; sus detalles son introducidos simplemente para hacer el relato más vivo. En esto se distingue de la alegoría, que es una cadena de metáforas de las que cada eslabón tiene su propio significado. De donde se sigue que la moraleja de la parábola suele ser sencilla y clara; en cambio, la moraleja de la alegoría puede ser múltiple, y tiende, por tanto, a la oscuridad. Sin embargo, algunas alegorías pueden ser claras y algunas parábolas oscuras por razón de las circunstancias en que fueron pro-

nunciadas o de la dificultad del tema tratado. Las parábolas evangélicas, en especial las que se refieren al reino, contienen con frecuencia elementos alegóricos. Se ha aducido este fenómeno para probar que tales parábolas han sido adornadas con alegorías por los evangelistas. Jesús, se ha afirmado, no habría usado alegorías, puesto que oscurecerían su mensaje. Según esta teoría, los evangelistas, deseosos de explicar a los paganos y a los judíos la ceguera del propio pueblo del Mesías, habrían oscurecido deliberadamente las parábolas con elementos alegóricos. La teoría es exagerada. Alegoría y parábola son formas literarias semejantes, y la intrusión de la alegoría dentro de la parábola es un proceso natural (*C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Londres 1936). Por otra parte, la mezcla de ambas, es igualmente característica de las «parábolas» rabínicas en los primeros siglos de la era cristiana; cf. D. Buzy, *Introduction aux Paraboles Evangéliques*, París 1912, 148-54. **698a**

1-2. El marco (Mc 4, 1; Lc 8, 4) – La frase de Mt «en aquel día» puede ser tan vaga como su otra frase «en aquel tiempo», o (para ser exacto) puede aplicarse únicamente a algunas de las parábolas de este capítulo. Dejando la casa (cf. 12, 46; a propósito de esta «casa», con cierta probabilidad la del propio Mateo, cf. Lagrange, *Mt*, lxxvi s), nuestro Señor bajó a la orilla del lago. Para que todos pudiesen ver y oir, se dirige a la multitud desde una de las barcas allí amarradas. **b**

3-9. El sembrador (Mc 4, 3-9; Lc 8, 5-8) – **3-4.** En Palestina el labrador siembra después de las primeras lluvias de otoño (ordinariamente en noviembre). Sus campos abiertos están bordeados, y con frecuencia atravesados, por caminos pedregosos. Quiérase o no, alguna semilla esparcida de su cesta ha de caer a lo largo de la senda («sobre», mejor que «junto a»; *παρὰ* es probablemente una mala traducción de la ambigua palabra aramea *'al;* cf. Lc 8, 5, donde la semilla es «pisoteada», Black 120). El voraz gorrión palestinense no tardará en cogerla. **5-6.** También en Galilea el suelo pedregoso tiene una capa muy delgada de tierra donde aflora la roca. La poca profundidad de la tierra en dichos suelos favorece el crecimiento demasiado rápido (tal vez en unas pocas horas), y el sol, que en noviembre aún es fuerte, secará el delicado brote que aún no está sostenido por la humedad de una raíz profunda. **7-8.** El labrador palestinense prefiere cortar las malas hierbas. Pues el resultado es desastroso: lo ahogan todo en su derredor. Aun en lo referente a la más afortunada semilla, sería un error el buscar exactitud botánica en una parábola. Las imágenes de nuestro Señor están seleccionadas al azar para ilustrar la abundante virtud de la semilla. Hay casos especiales en que una semilla puede producir (aun en Palestina) doscientos o trescientos granos de cereal (Bi 8 [1927] 84-5), pero el labrador corriente de Palestina (del que está tomado nuestro cuadro) se contenta con un promedio de rendimiento del doce por uno. **9.** Lejos de desear engañar a su auditorio nuestro Señor les ruega seriamente que reflexionen sobre sus palabras. Su fórmula (se encuentra también en 11, 15; 13, 43, cf. Dt 29, 4, donde la ausencia del «oído» que escucha sugiere una culpa) supone que en estas cosas la buena voluntad facilita la comprensión; cf. Jn 3, 21.

698c **10-17. Finalidad de las parábolas** (Mc 4, 10-12; Lc 8, 9-10) – **10.** Los discípulos (no sólo los doce; cf. Mc 4, 10, WV) parecen estar descontentos de este método indirecto de enseñar. Sin embargo, no le hicieron su pregunta hasta que estuvieron solos con Jesús, Mc 4, 10. **11.** La noción del «reino de los cielos» encierra el oculto designio (*μυστήριον*) de Dios. La masa del pueblo judío estaba mal preparada para una revelación directa y repentina de su profunda naturaleza. La enseñanza indirecta por medio de la parábola había de bastarles por algún tiempo; la luz directa únicamente cegaría. Mas el círculo íntimo de sus discípulos, bien dispuestos para ser instruídos y destinados a enseñar, podía y debía ser adoctrinado. No obstante, hay que advertir que este círculo íntimo no era un círculo cerrado, sino que estaba abierto a todos aquellos que escuchasen las parábolas y mostrasen su buena voluntad haciendo más amplias investigaciones. **12.** Nuestro Señor observa que una costumbre mundana, muy frecuente, mas no elogiable, encuentra aquí su aplicación espiritual. Los ricos son halagados con dones, los pobres sufren violencia y privación de lo poco que tienen. Aquellos que aceptan y son ricos en los dones de Dios (que incluyen docilidad, obediente voluntad, generoso corazón) acumulan nuevos tesoros; cf. Jn 1, 16. El indigente espiritual es él mismo el único culpable de su indigencia (cf. «pedid y se os dará», 7, 7); y esto explica cómo un axioma de una práctica mundana injusta puede tener su contrapartida en el orden espiritual. Se dice de él, por una paradójica hipérbole, que pierde lo que tiene, que es nada. La aplicación de este proverbio a la situación presente parece presuponer alguna falta (como acaece en 25, 29, donde también se emplea) por parte del pueblo entero.

d **13.** Esta falta es su carencia de percepción espiritual. Al enfrentarse con ella, nuestro Señor no se aparta, como había hecho con los activos y malignos fariseos, 12, 15. Permanece misericordiosamente para obrar lo que pueda en tales circunstancias. A semejanza de los niños necios, el pueblo sólo podía aprender mediante sencillas narraciones o analogías que, aunque útiles, no alcanzaban a penetrar en las profundidades del misterioso «reino». **14-15.** Cf. Is 6, 9-10. Isaías también había fracasado debido a las mismas disposiciones por parte de su pueblo. La experiencia de su misión frustrada anticipa en cierto modo la del Mesías profeta, como la historia del AT, en términos generales, viene a ser análogamente un anticipo de la era mesiánica. Mt sigue la versión de los LXX (trad.: *ciertamente* oiréis... *ciertamente* veréis...), que suaviza la dura (pero desgarradora) ironía de los imperativos semíticos: «¡Oíd y no entendáis! ¡Ved y no conozcáis! Endurece el corazón...» (cf. Is 6, 9 con el com.). Estas palabras desarrollan, mediante una cita más literal, aquellas del v 13, y lo mismo que ellas explican por qué nuestro Señor se veía forzado a usar parábolas. Se discute mucho acerca de si la finalidad de las parábolas es castigar o tener misericordia. En realidad, no podemos excluir ninguno de los dos elementos.

e No obstante, las dificultades de los textos (especialmente Mc) han de ser resueltas a la luz de tres hechos ciertos. Primero: el amor de nuestro Señor por su pueblo; su misión es de misericordia, no de justicia;

ha venido a salvar lo que se había perdido, 18, 11. Segundo: la parábola está ideada no para oscurecer, sino para aclarar; hablando de un modo absoluto, no es la forma más directa y eficiente de enseñanza, pero en relación con la capacidad de la mente y del corazón del auditorio puede ser la única posible; la otra alternativa sería el silencio. Tercero: las gracias despreciadas vienen a ser motivo de condenación. Se trata esta cuestión con cierta amplitud, p.e., en BUZY, *Introduction aux Paraboles*, 231-413; A. CHARUE, *L'Incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, Gembloux 1929, 141-4; DURAND, ER 107 (1906) 256-71; LAGRANGE, RB 7 (1910) 5-35 y *L'Évangile de Jésus-Christ*, París 1932, 168-71; LEBRETON, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ notre Seigneur*, París 1931[5], p. 297-313; F. PRAT, *Jésus-Christ*, I, 340-1; SKRINJAR, Bi 11 (1930) 291-321; 426-49; 12 (1931) 27-40. **16-17.** Nuestro Señor no alaba la docilidad de los discípulos, antes bien los invita a ser agradecidos por el don gratuito de Dios. Pues, nacidos en tiempos menos felices, hombres tan justos como ellos, e incluso los profetas, sólo pudieron entrever el futuro de forma muy oscura, 1 Pe 1, 10 ss. En aquel futuro, que ahora es presente, tienen los discípulos el privilegio de vivir y no sólo de vivir, sino también de ser los discípulos del Maestro en la nueva era; cf. «pues» en 18. 698e

18-23. Explicación de la parábola del sembrador (Mc 4, 13-20; Lc 8, 11-15) — «Oíd, pues», dice nuestro Señor, «la parábola». En realidad, es el *sentido* de la parábola lo que van a escuchar, pero en arameo no existe una expresión exacta para indicar «significación, explicación»; cf. frases defectivas semejantes en Mc 4, 10; 9, 10; Lc 8, 11; JOÜON 86 s. La semilla es la doctrina (λόγος) del reino, sembrada por nuestro Señor y después por los apóstoles. Permanece infructuosa para tres clases de hombres. **19.** En algunos hay una total falta de apreciación espiritual. La «palabra» ni siquiera es considerada. Satán es el único que se beneficia. «Esto es lo *sembrado* a lo largo del camino». «Las varias especies de suelo representan las varias clases de oyentes. Mas, puesto que la suerte de la semilla representa realmente la suerte espiritual de los oyentes, la semilla y los oyentes son identificados en parte», WV. **20-21.** En otros existe cierta capacidad de percepción espiritual, mas son superficiales y están inclinados a entusiasmos repentinos y efímeros. El rápido crecimiento no proviene de una raíz honda y pronto desaparece; el sacrificio personal impuesto e incluso la persecución activa se convierten «al momento» (e.d., «inmediatamente», εὐθύς) en una trampa en la senda moral de tales hombres. **22.** La tercera categoría es la de aquellos en quienes la raíz penetra muy hondo. Sin embargo, tampoco aquí la semilla llega a la madurez a causa de la creciente preocupación de los negocios del mundo y particularmente con el seductor *hechizo* (WV) de las riquezas. **23.** No toda la semilla que cayó en tierra buena da el mismo fruto, pero en todos los casos es abundante; cf. com. a 8. 699a

24-30. La cizaña (propio de Mt) — La parábola tiene un marco similar a la anterior y la completa. **24.** Desde el principio muestra claramente nuestro Señor que está hablando del reino; compárese con 3. Pero, a la manera rabínica, se dice que el término de la comparación es «un hombre que sembró», cuando, en realidad, es toda la situación b

699b la que así se compara; cf. también 13, 31, 33, 45 y 47; 20, 1; 22, 2; 25, 1. **25-26.** La cizaña es el *lolium temulentum* (llamado así por sus efectos de vértigo sobre los hombres y ganados). Fué sembrada secretamente y con mala intención. La cizaña no se distingue del trigo hasta que aparecen sus espigas más delgadas. **27-29.** Esta planta (rara en España) es frecuente en Palestina, pero los criados estaban asombrados de la enorme cantidad. El amo se da cuenta inmediatamente de que anda de por medio la mano de un enemigo, pero es demasiado tarde, o demasiado temprano, para obrar: las raíces de la cizaña y del trigo están entrelazadas. **30.** Hay que esperar hasta que las espigas estén maduras y entonces el trigo, que crece más alto que la cizaña, podrá ser cortado por encima de ésta, mientras que la hoz deja la cizaña intacta. Es raro el agavillar la cizaña, mas también es inusitado el sembrarla: es una operación inusitada con la que se hace frente a un caso insólito. No obstante, puede haber aquí una alegoría, aunque la acción de juntar en gavillas no sea mencionada de nuevo en la explicación; el v 40 menciona únicamente la acción de recoger y quemar. Sobre la explicación de la parábola, véanse com. a 37-42.

c **31-32. El grano de mostaza** (Mc 4, 30-32; Lc 13, 18-19) — Otra vez el reino es comparado no precisamente a la semilla, sino a todo el proceso; véase a propósito del 24. Por este motivo, sería más prudente no tratar de hacer resaltar la pujanza u otra propiedad de la semilla, sino sólo su aparente insignificancia, que es parte integrante de la parábola. En tal caso tendríamos una alegoría carente de base. Tanto en el mundo de la naturaleza como en el mundo de la historia, los comienzos insignificantes pueden engañar. Así sucede con el hecho humano conocido como el reino de los cielos. La actividad humana de nuestro Señor estaba limitada; sus resultados inmediatos no eran espectaculares. La planta de la mostaza es la *brassica nigra* de los botánicos. La semilla, proverbialmente pequeña (cf. 17, 20, y SB 1, 669), no es de hecho la más pequeña de las conocidas, pero nuestro Señor no está dando una lección de botánica. Es la más pequeña de las semillas ordinariamente conocidas, DBV 5, 1601. Su arbusto es frecuente en las orillas del Jordán y del lago de Galilea, y a menudo alcanza una altura de 4 m. por lo que es llamado «árbol» por los árabes; cf. BIEVER, *Conférences de Saint Étienne* (1911) 281. El que las «aves del *cielo* vengan a anidar en sus ramas» recuerda la profecía de Ez 17, 22-24, donde el «árbol» (un cedro) es el futuro reino mesiánico, y «todas las aves de toda pluma», el pueblo de todas las naciones. Esta reminiscencia parece justificar en lo que se refiere a las «aves» el sentido alegórico de todos los pueblos.

d **33. La levadura** (Lc 13, 20-21) — La parábola precedente hace resaltar el contraste entre los comienzos humildes y los fines grandiosos; la presente cubre el proceso intermedio. El desarrollo del reino no es una cosa casi inevitable, sino que el crecimiento natural le viene de sus comienzos en el Antiguo Testamento. Es el brote de fuerzas intrínsecas al elemento (el fermento) implantado ahora por primera vez en el mundo. Estas fuerzas obran de una manera poderosa y secreta en todas partes. El fermento es pequeño comparado con la masa, tal vez la proporción fuera de 1 a 290 (en nuestros días, en Palestina

la medida corriente es de unos 30 g de levadura por 8 kg de harina); cf. BUZY 178. La «medida» elegida por nuestro Señor para su propósito parabólico es el *σᾶτον* (aram. *sā'tā'*; hebr. *s^e'āh;* que es un tercio del *efah.* Por lo tanto, las «tres medidas» son equivalentes a un *efah*, es decir, casi 40 l, cf. § 82*e*, RB 28 (1931) 212. Esta gran cantidad es escogida para representar, no el tamaño del reino (cf. la parábola anterior), sino el poder del «fermento». 699d

e **34-35. La enseñanza en parábolas fué predicha** (cf. Mc 4, 33-34) — Mt aprovecha de nuevo la oportunidad para señalar el reflejo del nuevo orden en el viejo. El salmista en 77 (78) 2, al exponer el misterio del modo de proceder de Dios con su pueblo, llama a su exposición una «parábola» *(māšāl;* LXX *παραβολή*; en este caso, poema didáctico). Mt, impresionado por la misma palabra, tan apta para expresar la enseñanza, recuerda los precedentes que Dios se había dignado establecer. Insinúa la uniformidad que existe entre el método de enseñanza antiguo referente a la palabra de Dios y el nuevo del Hijo de Dios. Pero también insinúa, como cuando en otras partes cita el AT, que las palabras del salmista hubieran sido más profundamente verdaderas en labios de nuestro Señor. Se hace resaltar este último punto, por la forma en que expone Mt, la segunda mitad de la cita. Por el contrario, la primera parte no es idéntica a los LXX, sino que parece una traducción más expresiva del hebr. Las «cosas enigmáticas de los tiempos antiguos» (TM, LXX, refiriéndose en el salmo a los días primitivos de la historia de Israel) vienen a ser: «Cosas ocultas desde el tiempo de la creación» del mundo; cf. 25, 34. El salmista (su nombre es «Asaf» en el Sal 77 (78) 1, y llamado «profeta» en 2 Par 29, 30) tiene miras mucho más restringidas. La doctrina de nuestro Señor no está encerrada dentro de los límites temporales y espaciales de la historia de Israel.

f **36-43. Explicación de la parábola de la cizaña** (sólo en Mt) — No todos los elementos de la parábola son alegóricos. La gente que duerme del v 25, por ejemplo, no son pastores descuidados; ni tampoco la acción de «atar en haces» del v 30 indica que ninguno de los malvados escapará. Tales interpretaciones pueden proponerse como más o menos plausibles, y de hecho fueron con frecuencia propuestas por los Padres, mas no están sancionadas por nuestro Señor, quien sólo explica los elementos principales de la alegoría. Se afirma que las condiciones descritas en la parábola son las de la primitiva Iglesia; así, p.e., *G. D. KILPATRICK, *The Origins of the Gospel according to St Matthew* (Oxford 1946) 97; 107. Quienes sostienen esta tesis suponen que la parábola en su forma actual no se remonta a Cristo. Pero con este supuesto niegan a nuestro Señor la presciencia divina y ni siquiera le conceden la previsión humana. Ignoran también el hecho (cf. 1 Cor 5, 2) de que en la primitiva Iglesia a la cizaña no siempre se le permitía seguir tranquila hasta la «siega». Este modo de proceder de los primeros cristianos muestra claramente que no consideraban que nuestro Señor hubiera dictado una legislación exhaustiva para una sociedad perfectamente constituída. Esto hace aún más evidente que la parábola-alegoría no es una invención de la primitiva Iglesia. Además, la objeción olvida que el problema de la tolerancia de Dios (cf. com. a 13, 19)

699f no había de surgir solamente en el distante futuro, pues uno de los doce, y Jesús lo sabía, era ya un traidor; cf. LAGRANGE, *Mt.*

g **36.** Nuestro Señor despidió a la muchedumbre y se volvió a casa; com. a 13, 1. Animados los discípulos por sus palabras, 11, piden una explicación más detallada de la parábola cuyo sentido general habían ya, sin duda, comprendido. **37-38.** El campo es el mundo, o aquella parte de él en que había sembrado el Hijo del hombre. La semilla no es aquí la palabra, como en 19, sino todo «ciudadano», todo sujeto leal del reino (en el giro semítico: «hijo del reino»). La «cizaña» representa la prole del mal (o «¿del maligno?»), e.d., las acciones malas y también los hombres malos; com. a 41. **39.** El maligno mismo es el enemigo rencoroso del Hijo del hombre, que le ataca indirectamente y a hurtadillas. La explicación da un salto hasta el fin del mundo; el período intermedio de crecimiento no es mencionado, probablemente porque aquí no tenía importancia. Por tanto, se ve que el objeto de la parábola no es el definir las obligaciones de las autoridades en la primitiva Iglesia, sino simplemente el explicar la tolerancia del mal por parte de Dios. Los ángeles que ejecutan los juicios de Dios (BONSIRVEN 1, 235) son los que recogen las mieses, el trigo y la cizaña. **40.** La importancia que se da a la suerte de la «cizaña» (40-42; el «trigo» no es mencionado) está en armonía con el objeto de la parábola: la ejecución de la retribución sólo queda diferida.

h **41.** El Hijo del hombre tiene que presentar un reino perfecto a su Padre, de aquí que sea Él quien ejecute el juicio (cf. Jn 5, 27) por medio de sus ministros. Importa no pasar por alto esta callada sumisión de autoridad. Los ministros purificarán el reino de todos los escándalos (de actos que constituyen una trampa moral para el fiel) y de todos los que son responsables de ellos (cf. la misma distinción en 18, 7; cf. también en el TH, Sof 1, 3, del cual es probablemente una reminiscencia la frase de nuestro Señor: «Destruiré... los escándalos juntamente con los malvados»). **42.** La cizaña será arrojada al «horno de fuego», sinónimo contemporáneo del lugar de los condenados, BONSIRVEN 1, 537. El «llanto y el crujir de dientes» se aviene mal con la suposición de una abrasadora hoguera, pero la frase está estereotipada en Mt (8, 12; 22, 13; 25, 30, lugares en que se asocia más naturalmente con las «tinieblas exteriores»). **43.** Finalmente, una palabra de aliento a los discípulos. Su futura gloria es expresada en términos familiares para el pensamiento judío (Dan 12, 3; Sab 3, 7, y el no inspirado 4 Esd 7, 97, y cf. BONSIRVEN 1, 520 s). Purificado de esta manera, el reino pasa ahora de las manos del Hijo y viene a ser el reino del Padre; cf. 1 Cor 15, 24. A propósito de la fórmula final, cf. com. a 13, 19.

700a **44. El tesoro** (sólo en Mt) — Mt refiere esta parábola y la siguiente, sin ningún preámbulo o explicación. Las dos son propuestas, sin duda a todos, como las anteriores parábolas. La explicación casi no era necesaria, ya que son suficientemente claras. Un hombre encuentra un tesoro enterrado, descubierto de un modo fortuito por su azada, en el campo de otro, hecho verosímil en una región familiarizada con las invasiones y las huídas; cf. JOSEFO, *BI* 1, 7, 5, 2. Lo entierra de nuevo para mayor seguridad y *llevado de su alegría* (WV) va y vende

sus posesiones (rasgo significativo de esta parábola y de la siguiente). **700a**
Compra el campo, como se ve claramente, sin informar de su descubrimiento al dueño (el propietario o el patrón posiblemente). La moralidad de esta acción no necesita ser discutida: cae fuera de la finalidad de la parábola, que es enseñar que el reino es digno del sacrificio de todos los bienes terrenos (cf. 10, 37-39).

45-46. La perla (sólo en Mt) — Un paralelo de la parábola anterior **b**
con la misma moraleja. La parábola termina, como es natural, con la adquisición (también a todo coste) de la singular y valiosa perla. El mercader parece convertirse en coleccionista, y se le representa como conservando la perla; la insinuación de una reventa hubiera echado a perder la parábola.

47-50. La red (sólo en Mt) — Nuestro Señor, después de evocar escenas **c**
tomadas de la vida en el campo, en el hogar o en la plaza del mercado, evocará ahora otras de la pesca en el lago, igualmente familiares a los galileos. La red (con frecuencia llega a tener unos 300 m de largo y alrededor de unos 2 a 3 m de ancho) está sostenida por corchos flotantes en la parte superior, y lastrada con plomos la parte inferior que ha de descender bajo el agua. Los hombres en la orilla van dejando caer la red dentro del agua mientras que los barqueros, cogiendo la otra extremidad de la red, describen un amplio semicírculo en el lago hasta que desembarcan un poco más lejos en la misma ribera. La red, ahora semicircular, es tirada de una manera igual y continua hacia la orilla por ambas partes. De las treinta especies de peces aproximadamente que existen en el lago de Galilea ninguna es *desechable* (*σαπρός*), si bien el *clarias macracanthus*, por no tener escamas, no era comido por los judíos observantes de la ley, Lev 11, 9; Dt 14, 9. Sin embargo, no es necesario buscar mayor exactitud en lo referente a los peces: la moraleja de la parábola exigía una mezcla de malos y buenos (como en la parábola de la «cizaña»), y el cuadro evocado se ordena a este fin. **49-50.** La aplicación de la parábola es semejante a la de la cizaña (sin el epílogo referente a los «justos»), de la cual es gemela. Ambas muestran claramente que el reino existe en medio de las condiciones terrenas antes de que alcance su etapa final de perfección.

51-52. El escriba en el reino (sólo en Mt) — Los discípulos afirman **d**
que han comprendido el significado de las precedentes parábolas del reino. Nuestro Señor en respuesta explica las ventajas de tal comprensión. Únicamente cuando posea esta comprensión del reino (*διὰ τοῦτο*), el «escriba», así instruído, vendrá a ser comparable a un dueño hacendoso. Las viejas prendas de vestir no han sido destruídas, sino guardadas en el cofre, y están listas para cualquier emergencia. Lo nuevo no se debe usar para remendar lo viejo, 9, 16, sino que lo viejo tiene su utilidad. El «escriba» (o sea el que entiende en leyes) del orden nuevo (cf. 23, 34), a diferencia de su colega del antiguo, conoce al dedillo la ley antigua precisamente porque posee el conocimiento del reino, que es la perfección de la ley, 5, 17. Está en situación de exponer la realización del plan divino, no sólo en su expresión preliminar (la ley mosaica), sino también en su actividad presente (el reino que se está formando) y aun en su consumación, 39-43; 49-50.

700e **53-58. Hostil acogida de Jesús en Nazaret** (Mc 6, 1-6*a*; Lc 4, 22*b*-30) — **53-54.** Después del relato de las parábolas, habiendo ya narrado, en los cc 8-9, los milagros de Mc 4, 35-41; 5, 1-20 y 21-43, Mt nos lleva ahora a Nazaret, al pueblo donde había vivido el Señor cf. 21, 11; Mc 1, 9. Es la segunda visita de Jesús; cf. 4, 13, y Lc 4, 16-30. Su enseñanza en la *sinagoga* los dejó atónitos, com. a 7, 29. Sabían que no había sido educado en las escuelas rabínicas de Jerusalén. Además, habían oído hablar de milagros obrados, aunque no en Nazaret (otro motivo de queja; cf. Lc 4, 23-29). **55-56.** Ante el público, nuestro Señor pasaba como el hijo de José el carpintero (*τέκτων*, ebanista y constructor de casas; cf. Höpfl, Bi 4 [1923] 41-5). Sus «hermanos» eran conocidos de los habitantes de Nazaret: Santiago, José (Mc 6, 3), Simón, Judas. Santiago es llamado «hermano del Señor» en Gál 1, 19; sin embargo, se sabe ciertamente que no era hijo de nuestra Señora sino de otra María («de Cleofás», cf. Mt 27, 56; Mc 15, 40; Jn 19, 25) que es también madre de José; cf. §§ 672-3. Si los dos primeramente nombrados son solamente primos (el término griego «hermanos» representa el término arameo más general *'aḥ)*, es poco probable que Simón y Judas, nombrados en último lugar, tengan un parentesco más cercano (Lagrange, *L'Évangile*, 193-4; acerca de la cuestión de los «hermanos» del Señor, cf. §§ 672-3). **57-58.** La desdeñosa familiaridad constituía un obstáculo psicológico. Nuestro Señor observa apenado esta actitud irracional, aunque corriente. Obra sólo algunas curaciones nada espectaculares (Mc), probablemente en algunos de los pocos que creyeron en Él. Nada podía dar (cf. com. a Mc 6, 5) a aquellos que rehusaban sus dones.

701a **D. XIV, 1—XX, 16. Ministerio por Galilea y sus confines: formación de los apóstoles.**

XIV, 1-12. Antipas, Jesús, el Bautista (Mc 6, 14-29; Lc 9, 7-9; 3, 19-20) — **1-2.** Antipas (llamado «Herodes» en sus monedas), hijo de Herodes el Grande y de Maltace la samaritana, era tetrarca («gobernador en aquel distrito», KNT) de Galilea y Perea (desde 4 a.C. hasta 39 d.C.). Vivía probablemente en su nueva ciudad de Tiberíades, en la orilla SO. del lago, cuando las noticias de la actividad de nuestro Señor se hicieron de día en día demasiado persistentes para que el tetrarca las pudiera ignorar. Sólo una culpable superstición pudo haberle inspirado su absurda conjetura, si es que, de veras, ha de ser tomada en serio; cf. Lc 9, 9. Sus cortesanos pensaban de distinto modo, Mc 6, 15. **3-4.** El encarcelamiento de Juan había tenido lugar antes de que nuestro Señor comenzase su ministerio en Galilea, 4, 12. La causa fué la denuncia por parte de Juan del matrimonio adúltero de Antipas, Lev 18, 16; 20, 21. Herodías era la mujer de su medio hermano Filipo; no se trata de Filipo, tetrarca de Traconítide e Iturea, Lc 3, 1, sino de un simple particular. Para agravar más el caso, Antipas era tío de Herodías, si bien el Bautista no hace mención de esto[6]. **5.** Mt, al contrario de Mc, se contenta con la relación general de los hechos y no hace mención de las sanguinarias intenciones de Herodías, aunque cf. 8. Ni tampoco presenta de un modo tan adecuado como Mc 6, 20, el carácter vacilante de Antipas, fascinado por Juan, casi

persuadido por Herodías, retenido por miedo a los muchos partidarios **701a**
de Juan. Esta perplejidad parece haber durado cerca de un año.
6. El escenario fué el salón de banquetes en el palacio fortaleza **b**
de Maqueronte *(Mkāwer;* cf. JOSEFO, *Ant.* 18, 5, 2). El castillo, reedificado por Herodes el Grande, se levantaba entre Calírroe y el Arnón. Estaba situado en las montañas de Moab, en la parte meridional del territorio de Perea bajo el dominio de Antipas; cf. ABEL 2, 371 s. La ocasión fué el cumpleaños de Antipas; cf. SCHÜRER 1, 2, 26 s. Salomé, hija de Herodías por parte de su primer marido, danzó en lugar de las acostumbradas cortesanas; cf. JOSEFO, *Ant.* 18, 5, 4. Esta deferencia por parte de una joven princesa de sangre real (quizá tuviese entonces unos quince años, desde luego no más de veinte) fué sin duda suscitada por la previsora Herodías. **7-8.** Antipas cayó en la trampa. La madre de la joven entonces la instruyó (*προβιβάζω* = «instruir», como en LXX Éx 35, 34, o bien «inducir»; Vg *praemonita* no es exacto, pues *προ* no entraña idea de anticipación; cf. además Mc 6, 24) para que pidiese la cabeza del Bautista, que estaba prisionero en las mazmorras de la fortaleza. La propia muchacha añadió con insolencia «aquí, en una bandeja»; cf. Mc 1, 24-25. **9.** Tan inesperada petición, hecha a sangre fría, hizo que Antipas se recobrara de su embriaguez. Se sentía empujado a un acto que no convenía a su política, 5, ni respondía enteramente a sus sentimientos, Mc 6, 20. Pero era rey (en realidad, tetrarca; «rey», en el habla popular; cf. HOLZMEISTER, *Historia Aetatis Novi Testamenti*, Roma 1932, 54) y un juramento real, aunque hecho en estado de embriaguez, no podía ser anulado, si se profería en público. **10-11.** El valiente Bautista tuvo una muerte de mártir defendiendo la santidad del matrimonio. Su cabeza fué llevada a la mujer que había tramado tan cuidadosamente su muerte. **12.** Antipas aquietó posiblemente su extravagante conciencia permitiendo a los discípulos de Juan enterrar el cuerpo. Acerca de la historia posterior de Antipas, Herodías y Salomé, cf. JOSEFO, *Ant.* 18, 5, 1-4.
13-21. Primera multiplicación de panes (Mc 6, 31-44; Lc 9, 10*b*-17; **c**
Jn 6, 1-15) — **13.** Si la fórmula empleada por Mt no es un *clisé* de transición, implica que la insinuación de nuestro Señor de un descanso para sus discípulos (Mc) fué reforzada por la suerte del Bautista, 12, y la malévola reflexión de Antipas, 2. El pueblo estaba evidentemente excitado; Antipas podía actuar; nuestro Señor, siguiendo la prudencia humana, se retiró a un lugar «apartado», e.d., no tanto por la separación cuanto por el alejamiento de las muchedumbres. Jesús y sus discípulos estaban en la parte occidental del lago (cf. 22, 34), probablemente cerca de Cafarnaúm, Mc 6, 32. Calladamente se retiraron del territorio de Antipas y navegaron hacia el del tetrarca Filipo, en la vecindad de Betsaida Julíades, en la Gaulanítide; cf. Lc 9, 10. Las multitudes, para no ser defraudadas, le siguieron a pie; sin duda habían observado adónde se dirigía la barca. La distancia (unos 9 km) era casi el doble que por mar, mas los discípulos, necesitados de descanso, no se dieron prisa y la muchedumbre llegó primero, Mc 6, 33. Su número había ido creciendo a su paso. **14.** El corazón de nuestro Señor no podía resistir los sufrimientos ajenos. Por eso, curó a los enfermos en la amplia e inculta llanura que se extiende al SE. de Betsaida, entre

701c las colinas y el mar. Y enseñó también al pueblo sencillo, Mc 6, 34. **15.** La faena se prolongó hasta pasada la tarde («anochecer»: *ὀψίας*, cf. 23). Nuestro Señor no prestó atención, mas los hambrientos discípulos le advirtieron que el tiempo (¿de la comida?) iba pasando. ¡Tal vez no pensasen únicamente en las multitudes! **16-17.** La orden del Maestro debió de haberlos dejado confundidos. Fué el hermano de Pedro, Jn 6, 8, el que habló de un muchacho que tenía cinco panes (de cebada) y dos peces secos. Esta observación de Andrés no podía ser de gran utilidad, pues Felipe había ya calculado que ni el importe de doscientos jornales hubiera bastado para comprar las provisiones necesarias.

d **18-19.** La llanura de Betsaida se llena de verdor en primavera por los días de la Pascua, Jn 6, 4; sentáronse todos sobre la hierba en grupos, Mc 6, 40, por mandato de nuestro Señor, quien, evidentemente, quiere dar la impresión de una comida en regla y, con este mismo ánimo, implora la bendición como lo haría un padre de familia. También la partición del pan, mencionada por los cuatro evangelistas, resulta sin duda significativa: nuestro Señor repite esta misma acción justamente un año después, en la última cena, 26, 26. Parece que la ceremonia era deliberadamente simbólica de la sagrada Eucaristía, y el simbolismo arranca de nuestro Señor en persona, pues el escueto relato de los evangelistas sugiere un propósito netamente histórico y no mero simbolismo. Por otra parte, la presencia del pez y la ausencia del vino no sugiere que tengamos aquí un *mero* símbolo de la Eucaristía. Acerca de las opiniones de los críticos no católicos, cf. LAGRANGE. *Mt* 170 s. No se sabe si el pan se multiplicó en las manos de nuestro Señor o en las de los apóstoles. **20-21.** La prodigalidad de los dones de Dios no excusa el despilfarro humano y, por eso, son recogidos los fragmentos sobrantes. Llenaron doce cestos (que eran propiedad, tal vez, de los doce apóstoles), mientras que los primeros panes y peces habían sido llevados en un solo cesto: el del muchacho. Los «cestos» de aquí son «cuévanos» en 15, 37 (segunda multiplicación), y esta distinción es mantenida cuando nuestro Señor recuerda los dos milagros, 16, 9-10. Parece que la distinción no es meramente literaria: «El *κόφινος* de 14, 20, parece haber sido un resistente "cesto" de mimbres» (como los usados para los trabajos de granja) «el *σφυρίς* de 15, 37, era un "cuévano" más grande, usado principalmente para guardar provisiones (cf. Act 9, 25)» (WV, nota sobre Mt 16, 9-10).

e **22-33. Nuestro Señor** (Mc 6, 45-52; Jn 6, 16-21) **y Pedro** (sólo en Mt) **andan sobre las aguas** — **22-23.** El milagro de los panes había excitado peligrosamente al pueblo, Jn 6, 14 s. Era importante evitar que los apóstoles tomaran parte en sus locuras políticas; por eso, nuestro Señor les mandó subir a la barca (*εἰς πλοῖον*), mientras Él despedía a la gente para que fuese a sus casas. Jesús no volvió a reunirse con los apóstoles que esperaban, como es natural, a la orilla del lago hasta que se hizo de noche (Jn 6, 17; en Mt y Mc, *ὀψία* como en 15, mas aquí, a lo que parece, tiene la significación de «noche», cf. LAGRANGE, *Mc*, 173). Por el contrario, se apartó lejos de la muchedumbre para orar en las colinas que rodeaban la llanura. **24-25.** Los apóstoles partieron sin Él, mas no lograron avanzar mucho a causa del viento fuerte

(Jn) y contrario. Desviados, sin duda, de su ruta por la corriente, estaban en medio del lago (a unos 5 km de la orilla; Jn) sin apenas poder avanzar. Sólo había un camino para juntarse con los desalentados apóstoles, y nuestro Señor lo siguió. Era la hora entre 3 y 6 de la mañana: la «cuarta vigilia» de la noche, según el modo de contar de los romanos, usado por los judíos en aquel tiempo, SB 1, 688 s. **701e**
26-27. El grito de los apóstoles: «es un fantasma» procedía de la aparente imposibilidad de explicarlo de otra manera. La voz familiar les calmó y convenció.

28-31. Pedro aparece ahora por primera vez con sus relevantes cualidades y sus defectos humanos que le hacen tan simpático. Está entregado a su Maestro y confía en Él sin reservas, mas, cobrando de pronto conciencia de sí mismo, grita lleno de espanto. La mano de Jesús está pronta y sus palabras son amables: «¡Hombre de poca fe!» Si esto se pudo decir de Pedro por su momentáneo temor, ¿qué se podrá decir de nosotros?, pregunta SAN JERÓNIMO, PL 26, 104. **f**
32-33. Tanto Pedro sobre las aguas, como ahora los apóstoles en la barca, se sienten seguros al estar en compañía de su Maestro: el viento amaina cuando Jesús se reúne con ellos. Los apóstoles («los que estaban en la barca», cf. 22) se postraron ante Él. Confesaron la divinidad de su Maestro (cf. § 50*g*), que con su poder había andado sobre las aguas; cf. Job 9, 8. Sin embargo, su confesión es un arrebato repentino producido por la vertiginosa sucesión de los milagros que han presenciado. Se ve claramente que Mt considera la confesión más serena y meditada de Pedro en 16, 16, de calidad muy superior, 16, 17; y cf. «Scripture» 1 (1946) 32 s.

34-36. Milagros en Genesaret (Mc 6, 53-56) — Unos 6 km a lo largo de la costa occidental del lago entre ʻAin Tabgha y Magdala, y a menos de 3 km al S. de Cafarnaúm, se extiende una rica llanura de unos 3 km de ancho en su parte más extensa. Es probable que el nombre de esta llanura fuese Gennesar y que el nombre *Genesaret*, con el sufijo femenino, fuese el de una ciudad en las cercanías de Cafarnaúm (LAGRANGE, *Mc* 177). Los habitantes *reconocieron* inmediatamente a nuestro Señor, que era bien conocido en los alrededores de Cafarnaúm. Como de ordinario se apresuraron (Mc) a llevarle sus enfermos. Muchos fueron curados al tocarle la orla (*κράσπεδον*; cf. com. a 9, 20) de su vestido. **g**

XV, 1-20. Pureza legal y pureza de corazón (Mc 7, 1-23). **702a**

XV, 1-10. Ataque y contraataque (Mc 7, 1-13) — **1-2.** La atmósfera tranquila de los dos últimos capítulos se rompe ahora por el ataque renovado de los fariseos que, entretanto, no habían estado ociosos. Esta vez los refuerzos para los fariseos del lugar habían llegado de la misma Jerusalén en la persona de los escribas (la distinción proviene de Mc; Mt no se preocupa de este detalle). Éstos se quejan de que los discípulos no observen el lavado de manos, según el ceremonial prescrito, antes, durante y después de las comidas («cuando comen pan» es un semitismo). Estas prescripciones están cuidadosamente expuestas no en la ley, sino en la tradición oral de los «ancianos» (e.d., de los rabinos más antiguos). Fueron codificadas en forma escrita en la Mišnā (trat.: *Yadayim* o «Manos») hacia el final del siglo II d.C.

702a Tales tradiciones eran tenidas en más alta estima que la misma ley, SB 1, 692; acerca de las minuciosas ordenaciones referentes al lavado de manos, cf. SB 1, 689-705, EDERSHEIM 2, 9-12. **3.** Nuestro Señor renuncia a una inútil discusión de sofisterías y ataca de una manera muy perspicaz el espíritu que inspiraba la objeción. Como en otra ocasión anterior (com. a 12, 7), podía haber denunciado explícitamente el celo legal que sofocaba la caridad. En lugar de esto, los ataca en su mismo terreno y muestra cómo esta ciega devoción a «las tradiciones de los ancianos» los había llevado a «traspasar» (usa sus propias palabras, 2) la ley del mismo Dios. Sostiene la acusación con un ejemplo.

b **4.** La ley de Dios acerca de los deberes para con los padres era bien clara (las citas son de Éx 20, 12, o Dt 5, 16, y Éx 21, 17). **5.** Esto es lo que ciertamente dice Dios; «*pero* vosotros *decís: si alguno dijere a su padre o a su madre: "Cuanto de mí pudiera aprovecharte, sea* qorban", *entonces ése no tiene que honrar a su padre*». Mt oscurece la frase, ya de por sí enrevesada, traduciendo el término técnico «qorban» («ofrenda», «don» consagrado, e.d., consagrado a Dios); Mc conserva el término arameo y lo explica. El empleo de esta palabra «qorban», aunque no implica que los bienes en cuestión fuesen dados en realidad al templo, surtía el efecto de un juramento sagrado y ponía dichos bienes a cubierto de cualquier reclamación. En tiempo de nuestro Señor se sustentaba la opinión, al menos por parte de algunos rabinos, de que los deberes filiales figuraban entre las reclamaciones que no cabía formular (cf. Talmud de Babilonia, *Nedarim*, 3, 2; cf. también EDERSHEIM 2, 21; BONSIRVEN 2, 163, nota 7). Las reformas posteriores pudieron ser provocadas por críticas análogas a las de nuestro Señor en el pasaje presente. Sostener la validez del voto antedicho, aunque los fariseos no llegaran a formular la conclusión de modo explícito y circunstanciado, significaba relajar de hecho el mandamiento divino de honrar siempre al padre y a la madre, 4*a*; en realidad el voto equivalía a una maldición, 4*b*, pues anula (ἀκυροῦν: Vg. «*irritum fecistis*») la ley divina.

c **7-9.** De nuevo se repite la historia sagrada (com. a 13, 14 s). Isaías, 29, 13, también se había enfrentado con los hipócritas y su denuncia igualmente es aplicable a la presente edad mesiánica. La cita, idéntica prácticamente a Mc 7, 6 s, está tomada de los LXX, ligeramente adaptada, aunque no abreviada. Se le da un giro un poco diferente. El profeta (cf. TH) se había quejado de que observasen la ley por motivos humanos; los evangelistas se quejan de la falta de observancia de la ley por causa de las «tradiciones» humanas. Al pronunciarla, la palabra «qorban» parece piadosa, pero, como indica el ejemplo de nuestro Señor, puede ocultar un profundo desprecio por la voluntad expresa de Dios.

d **XV, 10-20. La verdadera perspectiva** (Mc 7, 14-23) — En la predicación de nuestro Señor observamos tres grados de enseñanza adaptados a tres clases de oyentes: las acusaciones de los malévolos han sido refutadas y nada más, 3-9; el pueblo sencillo, inclinado en general en favor de nuestro Señor, recibe una instrucción positiva, aunque prudentemente velada, con una invitación a reflexionar sobre ella,

10-11; a los discípulos, lo suficientemente interesados para preguntar, Jesús mismo da explicaciones más completas, 15-20. **10-11.** Parece raro que nuestro Señor convocara a la multitud para oir esta única frase. Es, por tanto, muy posible que Mt y Mc la hayan tomado de un discurso más largo. El significado de 11 sería oscuro para la multitud que, según parece, ignoraba las circunstancias, 1-2, que lo habían inspirado. Por otra parte, los que estaban imbuídos de las distinciones en materia de alimentos formuladas por la ley (Lev 11, etc.) no podían comprender el alcance de 11*b*. A pesar de todo, como observa Mc 7, 19, las consecuencias sorprendentes que chocaban al auditorio se hallaban implícitas en la ley. Pero la aplicación inmediata de la sentencia que enuncia nuestro Señor está determinada por el contexto. Las manos sin lavar, piensan los fariseos, comunican su suciedad al alimento y de esta manera al que come. No existe indicación alguna, 2, de que el alimento en cuestión fuera ilegal, y en consecuencia, la respuesta de nuestro Señor a las turbas no alude explícitamente a la distinción mosaica de alimentos, sino sólo a las precauciones supersticiosas que la «tradición de los ancianos» establecía. Jesús afirma que el comer con manos limpias o sucias no implica ninguna significación moral, porque los propios alimentos tocados con las manos tampoco la tienen. Explicará después, 18-19, lo que quiere significar con «lo que sale de la boca». **702d**

12-14 (sólo en Mt; pero cf. Lc 6, 39). Los discípulos están turbados porque los jefes religiosos, a los que todo el mundo reconocía como tales, y que estaban presentes evidentemente entre la muchedumbre, se habían escandalizado mucho «al oir el discurso» del v 11. Tal vez comprendieron con más claridad que el pueblo sencillo que las palabras de nuestro Señor no sólo afectaban a la «tradición» sino también —en su conclusión lógica— a la misma ley. Lo que quizá no habían comprendido era que ciertos elementos de la ley pudieran ser transitorios y no adaptables a la plenitud de los tiempos. Tal incomprensión era excusable y los apóstoles participaron largo tiempo de ella; cf. Act 10, 9-15. El pecado de los fariseos no era la ceguera, sino el rehusar ver, Jn 9, 41. No querían humillarse pidiendo con sumisión explicaciones. Mas todo su régimen, al no ser de Dios, pasará, y nuestro Señor previene a sus discípulos a fin de que no hagan caso de la hostilidad que pueda suscitar, incluso por parte de aquellos que son reconocidos como guías. Sólo un ciego puede tomar como tales a quienes son ellos mismos ciegos. Por eso, Jesús abre los ojos de sus discípulos para que vean la ceguera de los fariseos y les asegura que no hay nada que hacer con ellos (*ἄφετε αὐτούς*, e.d., «abandonadles a sus propios recursos»). **15-16.** Es Pedro el que interroga («respondiendo», en el sentido arameo) y pide una explicación de la «parábola» (que aquí, como algunas veces en el AT, tiene el significado de sentencia enigmática) de 11. Pedro habla en nombre de los discípulos. Nuestro Señor les reprocha diciendo: «¿A estas alturas (*ἀκμήν*) aún no entendéis vosotros?» **e**

17. Con desacostumbrada energía y realismo (LAGRANGE), declara nuestro Señor que el alimento, por sí mismo, es materia indiferente para el alma espiritual; sólo cuenta en el proceso digestivo. **f**

702f **18.** Por tanto, no tiene ninguna importancia espiritual lo que entra por la boca, sino lo que procede de ella. Por la boca sale lo que tenemos en lo más profundo del corazón, 12, 34, y el corazón, en lenguaje semítico, es el centro de donde proceden las buenas o malas intenciones. **19.** Llegado a este punto de su razonamiento, ya no resulta necesario seguir aludiendo a la oposición «entra por la boca; sale por la boca» de 17 y 18. En consecuencia, los pecados que menciona el v 19 no comprenden únicamente los pecados de palabra. La expresión «malos propósitos» (WV; Vg. «*cogitationes malae*») los abarca a todos y comprende cuatro pecados de obra y dos («falsos testimonios», «blasfemias») de palabra. **20.** Nuestro Señor (en Mt, no en Mc) pone fin a la controversia con una referencia, a modo de conclusión, a su punto de partida, 2: es el fenómeno literario semítico conocido como «inclusión» (cf. LAGRANGE, *Mt.*, LXXXI).

703a **XV, 21-28. La mujer cananea** (Mc 7, 24-30) — **21.** Este suceso, uno de los más emocionantes del evangelio y que está tratado con delicado realismo poco frecuente en Mt, tuvo lugar en el *distrito* pagano de Tiro y Sidón; cf. com. a 11, 21. Este territorio fenicio confinaba con Galilea por el norte. Es posible que nuestro Señor dejase el suelo israelita para dar a sus discípulos el respiro que hacía poco se les había negado, com. a 14, 13. **22.** Mt emplea el término «cananea» (Mc «sirofenicia») para realzar la significación de un milagro obrado en favor de alguien que pertenecía a los enemigos tradicionales de Israel. El término no es inexacto: este distrito, colonizado por los cananeos, Gén 10, 15, era aún esencialmente cananeo. La mujer saluda a nuestro Señor con el título mesiánico «Hijo de David»; véase a propósito de 1, 1; 9, 27. La frase debía haberse extendido a causa de su reputación más allá de los confines de Israel, com. a 4, 24. **23** (sólo en Mt). Mt refiere de un modo muy realista la intervención de los discípulos. Es extraño que no se mencione en Mc. El traductor griego de Mt no depende aquí evidentemente de Mc. Puesto que no es habitual en él entrar en detalles de este género, se ve claro que el detalle no es inventado «para realzar el efecto» (*ALLEN 169), sino que el traductor tiene bajo sus ojos «un segundo relato más amplio [que el de Mc]». Sin embargo, también aquí la importancia principal del suceso reside mucho más en lo que se presupone que en lo que se expresa. El silencio de nuestro Señor (colegimos nosotros) obliga naturalmente a la pobre madre a dirigirse a los discípulos. Éstos se preocupan únicamente de librarse de la molestia, pero, como lo insinúa la respuesta de nuestro Señor en 24, sugieren que el único medio de conseguirlo es despacharla concediéndole lo que pide.

b **24.** A nuestro Señor personalmente (lo mismo que a los apóstoles en su primera misión; com. a 10, 6) le atañe predicar únicamente a Israel. Su reparo recuerda el que hizo a su madre en Caná, Jn 2, 4, donde el tono, como se vió, fué lo bastante cariñoso para dar ánimos. **25.** En todo caso, los ojos atentos de la mujer logran verle abrir al fin la boca. Aprovechando entonces esta pequeña ventaja, se arroja a sus pies clamando misericordia. **26.** Las palabras de Jesús no son tan duras como suenan y parecen invitar deliberadamente a una réplica. El hecho de constituir una pequeña parábola transformada en alegoría

por la situación misma atenúa lo que tienen de chocante (acerca de parábola y alegoría, cf. com. a c 13). Por otra parte, el término «perros» (*κυνάρια*, no *κύνες*) queda mejor traducido por «perritos», «perros falderos»; sirve para recalcar la prioridad de los hijos, pero excluye toda idea de desprecio. **27.** No obstante, la observación de Jesús hubiera frenado a cualquiera que tuviera algún vestigio de soberbia (compárese con el caso de Namán, 2 Re 5, 11-12), como lo sabe perfectamente nuestro Señor. Pero la sencilla humildad de la mujer le proporciona una buena ocasión, y su respuesta no carece de ingenio: «*¡Cierto!*» (o «¡Sea!», cf. Fil 4, 3; Flm 20; BENOIT) «¡Señor!, *pero también los perrillos comen de las migajas que caen*». La mujer, de una manera inesperada, cambia la parábola en su propia ventaja: eso es cierto, dice ella, mas no se ha tenido en cuenta todo su alcance. Como madre sabe que de ninguna manera quitaría el pan a sus hijos, pero también conoce las costumbres que se observan en la mesa, y de qué modo se mantiene limpio el pavimento. **28.** El sagrado Corazón es ganado por una fe que ha resistido tan dura prueba. Cuando la mujer regresa a casa, encuentra a su hija sana de nuevo (Mc). 703b

XV, 29-31. Curaciones a la orilla del lago (cf. Mc 7, 31-37) — Jesús con sus discípulos abandona la región de Tiro y Sidón para volver al lago de Galilea; acerca de este viaje, cf. Mc 7, 31. El escenario de los milagros parece haber sido la orilla NE. del lago, donde las colinas descienden hacia la llanura. Los enfermos fueron *puestos* a sus pies (no «se echaron»; los verbos semíticos equivalentes a «echar», p.e., el arameo *rᵉmāh*, son usados con frecuencia en el sentido de «poner, colocar»; JOÜON 101). En 31 debiera leerse «los lisiados sanaban» (MERK, etc.) aunque sea omitido por la Vg. Del hecho de que las turbas glorificasen «al Dios de Israel» sería osado argüir que fuesen paganas; cf. Lc 1, 68; Act 13, 7. c

XV, 32-39. Segunda multiplicación de los panes (Mc 8, 1-10) — Los evangelistas recuerdan claramente las multiplicaciones como dos milagros distintos. Ambos las narran en estrecha sucesión (Mt cc 14-15; Mc cc 6 y 8) y, por consiguiente, las consideran como dos sucesos separados, Mt 16, 9-10; Mc 8, 19-20. Si nos parece un tanto sorprendente la actitud inesperada de los discípulos en esta segunda ocasión, debiéramos recordar los meses que habían pasado desde el milagro anterior, las ocasiones en que los dicípulos debieron de haber caminado hambrientos sin que se hiciese ningún milagro, y hasta su muy explicable timidez para pedir un milagro, 23. **32.** Por este motivo, los discípulos dejan que nuestro Señor se lamente del hambre de la multitud. Jesús se da cuenta de que las provisiones de la multitud están exhaustas después de tres días que llevan con Él lejos de sus casas (Mc) y propone entonces un dilema: no tienen alimentos aquí, con todo no los enviará a otra parte. Se ve claramente que invita a los discípulos a pedir una solución semejante a la anterior, 14, 19. Hasta aquí, el texto no excluye (más bien sugiere) una multiplicación anterior de panes. **33-34.** La observación de los discípulos es cauta, quizá no exenta de astucia: ¿De dónde podríamos nosotros [enfático] sacar...? Expresan su propia impotencia, no necesariamente la de Jesús. Además, su respuesta a la pregunta de nuestro Señor: ¿Cuántos d

703d panes tenéis? no traduce desaliento como en 14, 17 («*sólo* cinco»); es escueta: «siete», como si ya esperasen que la información no iba a resultar inútil.

e **35-37.** La multitud (4.000 aquí, 5.000 en c 14) se sentó en tierra; no había allí «hierba verde» como en la ocasión anterior, Mc 6, 39; era en verano. El número de *cuévanos* (véase com. a 14, 20) corresponde, no al número de los apóstoles (al contrario de 14, 20), sino al número primitivo de panes; llama con ello el evangelista la atención de manera más directa sobre la abundancia producida por el milagro. **39.** Parece que nuestro Señor se propuso embarcarse para la orilla occidental del lago, puesto que es en esta ribera donde había de encontrar más probablemente a los fariseos, 16, 1, y, además, porque después embarcaría de nuevo para la orilla oriental, 16, 5, a fin de llegar a Cesarea de Filipo, 16, 13, vía Betsaida Julíades, Mc 8, 22. Mas el punto de llegada, Magadán («Dalmanuta» en Mc) nos es desconocido. No obstante, es probable (ABEL 2, 373) que la forma, ciertamente auténtica, represente a «Magdala» (cf. com. a 27, 55) lo mismo que «Migdal» de Jos 15, 37, es transcrito «Magada» en el cód. Vaticanus. Las «costas —de Mc; e.d., el distrito— de Dalmanuta» acaso correspondan a un original arameo: *liglîlā' dilm*[e]*'onāṭēh*, o sea, «al lugar de su residencia»; cf. RB 55 (1946) 373-84 y Mc 8, 10.

f **XVI, 1-12. La levadura de los fariseos y saduceos** (Mc 8, 11-21; Lc 12, 54-56; cf. Mt 12, 38-39; Lc 12, 1*b*) — El incidente de 1-4 sirve como introducción a la enseñanza de 5-12. **1.** Los fariseos y saduceos olvidan sus diferencias y hacen causa común en contra del nuevo maestro. La situación es similar a aquella de 12, 38 ss (véase com.), mas los saduceos toman aquí el lugar de los escribas, la respuesta de nuestro Señor es muy diferente y la alusión a Jonás es brusca (acerca de la cuestión de los pasajes «duplicados», cf. LAGRANGE, *Mt* LIV). Proponen un cínico desafío («tentando», e.d., poniendo a prueba). Piden una señal mesiánica venida del (Mt: ἐκ) cielo físico. Esta «señal» es posiblemente una repetición del milagro del «maná» del tiempo de Moisés (cf. Jn 6, 30 ss), tiempos que, según la tradición judía (EDERSHEIM, 1, 176), eran imagen anticipada de la época mesiánica; en particular, el Mesías haría descender del cielo maná para su pueblo; cf. LAGRANGE, *Jn* 175. La mala voluntad de los saduceos había ideado la manera de explicar los milagros de nuestro Señor negándolos (p.e., 9, 34; cf. Jn 9, 18-29), y, por eso, Él rehusa hacer milagros a su dictado; cf. una actitud semejante en Lc 23, 8-9. **2-3.** Reconoce irónicamente la habilidad de ellos para interpretar los portentos naturales que tienen lugar en el cielo, pero hábilmente los invita a discernir los portentos sobrenaturales que se operan en la tierra con los ciegos, los cojos y los sordos (cf. 11, 4 s), y que anuncian la nueva era mesiánica. **4.** Este versículo, a excepción de la frase de despedida, ha sido muy posiblemente (BUZY, LAGRANGE) interpolado en este lugar por un traductor o copista que lo tomaría de 12, 39.

g **5.** Jesús y sus discípulos se embarcan para la orilla oriental del lago. Los discípulos, distraídos por la disputa o por la partida inesperada, no habían hecho su acostumbrada provisión: sólo tenían en la barca un pan, Mc 8, 14. **6-7.** Jesús pide a sus discípulos que se guarden del

elemento corruptor («levadura», cf. 1 Cor 5, 6) que es el modo de pensar («doctrina», v 12) de sus recientes interrogadores. La palabra «levadura» recuerda su olvido a los discípulos, quienes exclaman: «¡Nos hemos olvidado del pan!» (omítase Vg. «*quia*»: el ὅτι de 7 equivale probablemente a «que» y no a «porque»). **8-12.** Después de haber presenciado los dos milagros de los panes (14, 17-21; 15, 34-38, con sus com.), los discípulos no necesitaban tener gran fe para desechar toda preocupación por las cosas materiales; aun menos podían atribuirla implícitamente a su Maestro. Nuestro Señor repite sólo su recomendación inicial (sin duda con cierto énfasis en su segunda mitad) para conseguir que su significado metafórico resulte claro. Los fariseos y saduceos tenían poco en común desde el punto de vista doctrinal, y por eso la «doctrina» es su cinismo común, manifestado tan recientemente en relación con las «señales de los tiempos». El aviso de nuestro Señor no es superfluo: al contrario de los fariseos y saduceos, los discípulos no ignoran sus milagros de Galilea, pero están inclinados a olvidarlos y a no darles su pleno significado, 8-10. **703g**

13-20. Confesión y primacía de Pedro (Mc 8, 27-30, Lc 9, 18-21) — **704a**
13. Después de haber llegado a la orilla oriental del lago y después de la curación del ciego en Betsaida Julíades, Mc 8, 22-26, nuestro Señor lleva sus discípulos al distrito de Cesarea de Filipo, en el extremo norte de la frontera de Palestina, unos 3 ó 4 km al E. de Dan. En aquella región nace una de las más caudalosas fuentes del Jordán. Era, pues, un lugar apropiado para el santuario de Pan (de aquí Panías; arab. Baniyas) que había levantado allí la población predominantemente griega en el siglo III a.C. En tiempo de nuestro Señor, la ciudad misma había sido reedificada de nuevo por el tetrarca Filipo en el año 3-2 a.C., y llamada Cesarea en honor de César Augusto. Se envanecía mucho de un templo a Augusto edificado por Herodes el Grande hacia el año 20 a.C. Allí donde «los hombres adoraban simultáneamente las fuerzas de la naturaleza y la encarnación del poder político» fué confesada por primera vez claramente la divinidad de Cristo; cf. SHG 473-8. Nuestro Señor pregunta qué se dice acerca de la identidad de su persona, no para informarse Él, sino para conducir a la cuestión que iba a proponer. En Mt («Hijo del hombre»; Mc y Lc, «yo») estamos ya preparados para el «Hijo de Dios» que va a seguir, 16. **14.** En Galilea corría en la corte de Antipas un supersticioso rumor acerca de la resurrección del Bautista. Otros círculos percibían la atmósfera mesiánica y pensaban que era Elías el precursor (pero cf. com. a 17, 10) o Jeremías, el campeón de Israel en tiempo de crisis nacional (cf. 2 Mac 15, 13-16); la era mesiánica también se asociaba con el retorno de otros profetas; cf. 4 Esd 2, 18. Es extraño que no se mencione ninguno de los rumores a propósito del mismo Mesías que entonces comenzarían, sin duda, a circular; cf. Jn 6, 15.

15-16. Nuestro Señor espera más de sus compañeros y discípulos, **b**
pero sólo Pedro da la respuesta decisiva e inmediata reconociendo su mesianidad. En Mt (sólo) llega a confesar la divinidad de su maestro; cf. § 50*g*. La fórmula de Pedro «el Hijo del Dios vivo» se encuentra, con ligeras variantes, en labios de Caifás, Mc 14, 61, y por haberla aceptado fué declarado Jesús reo de blasfemia. También la acepta

704b aquí y en términos tales que la noción de su dignidad mesiánica no pudo Pedro haberla deducido de unas premisas puramente humanas; cf. 11, 4-6. **17-19.** Consideraciones humanas («la carne y la sangre»), como por ejemplo un examen racional de los milagros y las profecías, podían haber llevado a Pedro a confesar la mesianidad de Cristo y ello no hubiera constituído ninguna gran maravilla. Pero el hecho de que el Padre, no el Hijo, lo haya revelado, manifiesta cuán profunda era la significación de las palabras de Pedro, aun cuando el mismo Pedro no hubiera penetrado plenamente su profundidad. Mediante esta *revelación, el Padre había elegido a Pedro como fundamento natural* para la Iglesia de su Hijo, y nuestro Señor, como siempre, sigue el camino que le señala su Padre. De aquí en adelante, la fe en la divinidad de Cristo ha de ser un criterio para reconocer la verdadera Iglesia de Cristo. El hijo de Dios ahora se hace eco de la generosidad del hijo de Jonás y la sobrepasa. Por fin, explica el nombre (según parece de su propia invención) prometido a Simón en su primer encuentro, Jn 1, 42, y confirmado con ocasión del llamamiento de Simón,
c Mt 4, *18*; cf. *10*, 2. El nombre en arameo es *Kēfā*, e.d., «roca» o «piedra». El traductor griego juzgó *πέτρος*, «piedra», más apropiado, por ser de forma masculina, para expresar el nombre de Simón y reserva *πέτρα*, «roca», para designar el fundamento material requerido por la metáfora. Sin embargo, el lenguaje original no da motivo para tal distinción: Tú eres *Kēfā* y sobre esta *kēfā*... La «iglesia» (*ἐκκλησία*, como LXX traducen ordinariamente, corresponde al hebreo *qāhāl*, e.d., asamblea religiosa, congregación) es la nueva sociedad de los fieles de Cristo que corresponde y suplanta al *qāhāl* del AT. Simón será la autoridad principal, sobre la tierra, de esta sociedad que constituye el cuerpo jerárquico descrito en 18, 15-18. A causa de este firme fundamento, los poderes malignos no resultarán más fuertes (*κατισχύσουσιν)* que la sociedad ciudadela. La frase «puertas del infierno» necesita alguna explicación. El término «puertas» en hebreo se dice con frecuencia de la misma ciudad fortificada (Gén 22, 17; 24, 60; Is 14, 31, etc.). «Infierno» (hades gr. *ᾅδου)*, el lugar donde habitan los demonios (cuatro veces en el Apocalipsis en este sentido; cf. ALLO, *L'Apocalypse*, París 1933, *101, y cf. Lc 16, 23)*, no es meramente la «muerte» (una idea que haría confusa la imagen guerrera), sino la actividad de las fuerzas hostiles a la causa de Dios. Por tanto, la promesa no es un ofrecimiento de inmortalidad para Pedro (HARNACK): esta significación requeriría también (contra la construcción natural de la oración) que el pronombre «ella», 18, se refiriese a «roca» y no a «iglesia». En el 19 cambia la metáfora: la sitiada ciudadela fundada sobre una roca viene ahora a ser el reino con su primer ministro a quien Cristo confiará, a su debido tiempo, sus propias llaves, Jn 21, 15-17. El don de las llaves implica la investidura de la mayordomía, con su responsabilidad, lo mismo que las llaves de Eliacim, Is 22, 22, suponen la mayordomía de la casa de David. Esta idea sirve de puente para pasar de la metáfora de la roca a la definición más directa de los poderes de Pedro (LAGRANGE).

d Estos poderes consisten en «atar» y «desatar», de una manera efectiva, en el orden espiritual sobre la tierra. Hay que entender que el poder de «atar y desatar» (términos rabínicos que evocan la idea

de excluir [atar] de la comunidad o readmitir [desatar] en ella, así como la de prohibir o permitir según la ley) incluye todo lo que está implícito en el don de las llaves, e.d., todos los poderes necesarios para el bienestar del reino, sin excluir los positivo-legislativos que puedan resultar necesarios en lo futuro. Sobre la autenticidad, etc., del texto petrino, cf. Bi 1 (1920) 240-64 y DBV(S) II, 546-64. **20.** El título «Hijo de Dios» se refiere a la dignidad personal de nuestro Señor; el término «Cristo», a su función. El último podía excitar políticamente a las multitudes; por tanto, sólo éste es objeto directo de la prohibición de Jesús. **704d**

21-23. Primer anuncio de la pasión. Pedro reprochado (Mc 8, 31-33; Lc 9, 22) — **21.** Cesarea de Filipo señala un punto decisivo en la fe de los apóstoles. Nuestro Señor se aventura ahora a dar las extrañas noticias de su próxima pasión. Los títulos «Mesías», «Hijo de Dios» para los apóstoles estaban muy alejados de la idea de un rechazo oficial por parte de Israel (mediante el Sanedrín) y de una perspectiva de muerte. Las tres predicciones de la pasión, 16, 21 s; 17, 21 s; 20, 18 s, van acompañadas todas ellas de una profecía de resurrección que, sin embargo, parece quedar eclipsada en la mente de los apóstoles por la espantosa predicción que la precede. Por otra parte, la naturaleza de esta resurrección es relativamente vaga y su perspectiva, remota; cf. la mentalidad de ellos tal vez con la de Marta, Jn 11, 23-24 y 39. **22-23.** Pedro «tomóle consigo» (*προσλαβόμενος*, e.d., llevósele aparte o, posiblemente, «procuró venir en su ayuda») y le increpó diciendo: «¡misericordia de ti!» (*Ἵλεώς σοι*, e.d... *εἴη ὁ θεός:* «sea Dios misericordioso contigo»). Mas Pedro es un obstáculo («escándalo») que se interpone en el camino trazado por el Padre y voluntariamente aceptado por el Hijo; nuestro Señor le ordena retirarse. Pedro no puede apreciar (*οὐ φρονεῖς*) aún los caminos de Dios. Desempeña sin saberlo el papel de su gran adversario *(śāṭān)*. Por medio de él, Satán, que había dejado a nuestro Señor sólo «por un tiempo», Lc 4, 13, renueva ahora la antigua tentación, 4, 1-11. El fiel relato de este reproche es un tributo a la sinceridad del evangelista, que acaba de referir la promesa de la primacía. **e**

24-28. La muerte es el camino para la vida (*Mc 8, 34-38; Lc 9, 23-26*) — Lo mismo que el maestro, así también el hombre: el discípulo ha de estar dispuesto a llevar a cuestas su cruz a imitación de Cristo. Esta declaración resulta más natural aquí que en 10, 38 (véase com.), porque en este lugar sigue a una predicción de la pasión. **25.** La exhortación es reforzada con una visión de lo que el hombre arriesga si no atiende a las palabras de Jesús (cf. 10, 39): nada menos que la pérdida o la adquisición de la vida eterna. **26.** Cuán grande sea esta ganancia se desprende de la comparación entre las riquezas de este mundo y la vida sobrenatural del alma, y también se aprecia por la manifiesta incapacidad de esas riquezas para adquirir la vida eterna. Que el «alma» aquí es considerada como principio de la vida, no meramente natural, sino sobrenatural lo muestra claramente el contexto y, desde el punto de vista dogmático, la unanimidad de la interpretación católica; cf. § 52*h* y A. Bea, Bi 14 (1933) 435-47. **27.** El hombre no puede comprar la vida eterna: le será otorgada en conformidad con sus **f**

704f obras, e.d., en relación con su lealtad a la causa de Cristo, 25. El verdadero juez de esta lealtad es el mismo Cristo. Alguien pudiera sentir la tentación de avergonzarse (Mc, Lc) de Cristo, con su cruz, mas la verdadera dignidad y recompensa de sus seguidores se manifestará por su gloria y su sentencia en el juicio final.

g **28.** Esta frase, aunque yuxtapuesta al 27, era tal vez originariamente un dicho aparte, como parece insinuarlo Mc 8, 39. En el contexto presente parece suponerse que la dignidad de discípulos de Cristo se manifestará también antes del juicio final, y no sólo eso, sino incluso en el curso de la vida de algunos de los presentes. El reino del Hijo (no «del Padre», cf. com. a 13, 43) se establecerá pronto «en poder» (Mc; cf. 1 Cor 4, 20). Este poder, siguiendo a la «flaqueza» de la cruz, 1 Cor 1, 23-25, se manifiesta progresivamente desde la resurrección en adelante, Rom 1, 4 ss. En tiempo de San Pablo estaba ya claro quiénes podrían ver la gloria de este reino espiritual sobre la tierra, p.e., 1 Tes 2, 12; Ef 2, 6 s. La destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. sirvió sólo para mostrar que únicamente el reino se mantenía en pie. La presencia de tal reino sobre la tierra, con el reconocimiento de Cristo como su rey, será señal de que el Hijo del hombre ha *penetrado en* (*ἐν* en vez de *εἰς*, como es frecuente en el griego bíblico) su reino, e.d., ha sido investido solemnemente como rey en los cielos. Será la realización de la visión de Daniel en que el «advenimiento» de un ser semejante a un «hijo de hombre» era una venida no a la tierra, sino al anciano de muchos días sentado sobre su trono celeste, para recibir poder y un reino. Véanse com. a Dan 7, 13 ss; Mt 8, 19-20; 26, 64.

705a **XVII, 1-9. La transfiguración** (Mc 9, 1-8; Lc 9, 28-36; cf. 2 Pe 1, 16 ss) —**1.** El Padre ya había revelado la divinidad de su Hijo a Pedro, 16, 17; ahora, aproximadamente una semana después, la revela de nuevo más públicamente. Nuestro Señor toma (*παραλαμβάνει*; cf. 4, 5 y 8) como compañeros suyos a tres testigos que habían podido presenciar con uno de sus más grandes milagros, Mc 5, 37, y presenciarían una de sus más profundas angustias, Mc 14, 33. El «monte alto» no es el Hermón, sino, según una tradición del siglo IV, probablemente el Tabor, a pocos km al SE. de Nazaret y a dos o tres días de camino desde Cesarea de Filipo; se levanta, simétrico y solitario, a unos 400 m sobre la llanura. **2.** Ante los ojos de los discípulos el aspecto de Jesús se transformó (*μετεμορφώθη*) profundamente; fué el resultado de una claridad interior que incluso afectaba a sus vestidos (léase, con los mejores mss.: «blancos como la *luz*»). **3.** Moisés el legislador y Elías el profeta campeón del yahvismo (cf. Eclo 48, 1-10) mostraron, con su presencia, que el orden antiguo no era destruído sino perfeccionado en la persona y en la obra de Jesús, perfeccionado también en el «escándalo» de la cruz, que fué el tema de la conversación que tuvieron con el Señor, Lc 9, 31. Los tres apóstoles, fatigados por la subida en el caluroso agosto, se habían dormido; despertaron y vieron la visión (Lc).

b **4.** Lo que Pedro sugiere es un desvarío (Mc, Lc), basándose, según parece, en la suposición de que Moisés y Elías habían venido para quedarse y anunciar a Jesús en su gloria. «Es una suerte que estemos nosotros aquí», dice él (tr. Osty, *Les Évangiles Synoptiques*, París

1947). Quiere decir que, estando allí, podrán él y sus compañeros improvisarles alojamiento (chozas de ramas de árbol). Olvidaba que tales huéspedes no necesitan albergue. **5.** La nube, como en el AT (cf. Éx 24, 15; 33, 9-11, etc.), es la manifestación visible de la divina presencia. Los envolvió a todos ellos. La voz repite las palabras pronunciadas en el bautismo, 3, 17, y aprueba la confesión de Pedro, 16, 17; sin embargo, el mandato que se añade («escuchadle») encarece a los apóstoles que acepten las palabras del Hijo; cf. 16, 22. **6-9.** La gloria se desvanece y Jesús vuelve a ser de nuevo el amigo acostumbrado. Ordena guardar silencio: la visión no ha de ser dada a conocer hasta después de la resurrección, probablemente para evitar un entusiasmo mesiánico prematuro y equivocado. Pocos habría que, conociendo la transfiguración, pudieran aprender a apreciar la necesidad de la cruz. **705b**

10-13. El precursor (Mc 9, 10-12) — La aparición y desaparición de Elías había inquietado a los apóstoles. Había aparecido después de nuestro Señor y desaparecido sin haber apoyado en ningún sentido su misión. Éste no era Elías, el heraldo mesiánico, que los escribas anunciaban (cf. Edersheim, 2, 706-9; SB 4, 764-98) partiendo de su interpretación del profeta Malaquías (Mal 4, 5-6). Nuestro Señor admite el enunciado de la enseñanza de los escribas: Elías está para llegar y restaurará (e.d., llevará a perfección)..., pero corrige la perspectiva que tales palabras evocaban. Este Elías heraldo ha venido ya en la persona del Bautista. Por eso, el «gran día del Señor» antes del cual ha de venir Elías, Mal 4, 5, es el día de la visitación mesiánica. Jesús declara el profundo sentido de la profecía (mal entendida por los escribas): no es la persona, sino el espíritu de Elías el que retorna en la persona del Bautista; cf. Lc 1, 17. En unión de muchos comentaristas católicos, p.e., Lagrange, Pirot, Allo, Van Hoonacker, no encontramos aquí ninguna justificación para defender el retorno físico de Elías antes del juicio final. Nuestro Señor trata seguidamente de sacar provecho de esta instrucción: si el gran Elías es el martirizado Bautista, no es extraño que el glorioso Mesías resulte ser el crucificado Hijo del hombre. La suerte del Bautista era un esbozo del plan mesiánico de Dios. Juan había sido un precursor en más de un sentido. **c**

14-20. El epiléptico endemoniado (Mc 9, 13-28; Lc 9, 37-44*a*) — **14.** Parece que pasaron la noche en el monte, Lc 9, 37. Al día siguiente, Jesús, junto con los tres, desciende al encuentro de una multitud reunida en torno de tres grupos: los nueve apóstoles, algunos escribas (Mc; su presencia sugiere más bien la región de Galilea que la del Hermón) y un padre con su hijo. El niño tiene todos los síntomas de la epilepsia; Mc 9, 17-25, llamada «enfermedad lunática» por los antiguos, a causa de su periodicidad. **15-16.** En ausencia de Jesús, el padre había acudido a los discípulos, sin conseguir nada; ahora se acerca ansiosamente al Maestro. El tono de nuestro Señor es más bien de lamento que de reproche. Sus palabras «no son simplemente las de un hombre entre los hombres; es un ser divino el que habla: uno cuyo lugar es el cielo», Lagrange, *Lc* 277. El lamento abarca a toda la incrédula y extraviada (Vg. «perversa») raza humana, en medio de la cual vino nuestro Señor a trabajar. Pero lo provoca en primer **d**

705d *término* la *impotencia* de sus propios apóstoles (su falta de fe, cf. 18-19) y acaso también la malévola murmuración de los escribas, Mc 9, 13. **17.** El niño no sólo era epiléptico sino que además estaba endemoniado, puesto que nuestro Señor le cura y expulsa un demonio, Mc 9, 34; Lc 9, 43. Sin embargo, el padre no distingue los dos estados ni tampoco nuestro Señor le instruye. Jesús no había venido a enseñar ciencias naturales. **18-19.** Pero los apóstoles, perplejos ante su impotencia para arrojar el demonio (¿su primer fracaso?), piden una explicación. Nuestro Señor les echa en cara de nuevo su poca fe (generación «incrédula»; 16), su falta de confianza en Dios. El más insignificante grano de ella (cf. 13, 32) puede obrar lo imposible. Emplea la hipérbole rabínica corriente de «mover los montes» (SB 1, 759), muy apropiada a las circunstancias, ya que se encontraban al pie del Tabor. **20.** Este versículo probablemente hay que omitirlo con los unciales B y S del siglo IV, en armonización con Mc 9, 28; véase el com. allí.

e **21-22. Segundo anuncio de la Pasión** (Mc 9, 29-31; Lc 9, 44*b*-45) — «Mientras estaban aún reunidos en Galilea» (KNT) o «mientras se estaban reuniendo [para alguna cita] en Galilea» (*συστρεφομένων αὐτῶν*) y a punto de salir para Jerusalén, nuestro Señor predice de nuevo a los discípulos su muerte. «Entregado en manos de los hombres» está aquí en lugar de la expresión «sufrir de parte de los ancianos, de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas» de la primera predicción (16, 21, véase el com.). La frase sugiere un destino terrible, 2 Sam 24, 14, y hay una patética ironía en la yuxtaposición de las dos expresiones: «Hijo del hombre» y «las manos de los hombres».

f **23-26. El tributo del templo** (sólo en Mt) — **23.** Desde el Tabor hasta Cafarnaúm hay un día entero de camino recto. Al llegar, se acercaron a Pedro los recaudadores del impuesto para pedirle el tributo que, durante la ausencia de Jesús y de los apóstoles, había vencido ya evidentemente. La «didracma», o dos dracmas de plata era la contribución anual para el sostenimiento del templo y de su culto (1 dracma griega = 1/4 de estatera = 1/4 de siclo judío = 1 denario romano; el denario era el jornal diario percibido por un trabajador; cf. Mt 20, 2). Este tributo obligaba a todo judío varón de veinte años en adelante, bien estuviera en la patria o fuera de ella. El impuesto era tradicional (cf. Éx 30, 11-16; Neh 10, 32-34); la cantidad fluctuaba. La timidez de la reclamación de los recaudadores (que eran ordinariamente hombres del lugar) pudo ser debida al respeto que tenían a la dignidad de su gran conciudadano; pues sábían que, al menos, los sacerdotes no estaban obligados a pagar el tributo al templo. **24-25.** Pedro, conociendo la costumbre de su maestro, sin vacilar respondió que «sí», y se fué a la casa (¿la suya propia? ; cf. 9, 10 y 28; 13, 1 y 36) donde Jesús estaba. Nuestro Señor se anticipa a las palabras de Pedro. Ya sabe la dificultad en que se halla Pedro, bien sea de un modo sobrenatural, bien porque había oído por casualidad la conversación. Compone una pequeña parábola en forma de pregunta, para responder a lo que es claro. Los derechos de aduana (*τέλος*) y la capitación (*κῆνσος*) jamás se hubieran exigido a los miembros de una familia real de oriente: los hijos de sangre real estaban *exentos*. Ahora bien, los im-

puestos del templo son un tributo «que cada cual ofrece a Dios», JOSEFO, *Ant.* 18, 9, 1. Por consiguiente, es cosa clara (especialmente para Pedro, que hacía poco había confesado la filiación divina) que Jesús está exento. **705f**

26. Sin embargo, el rehusar el pago podía parecer impío a quienes ignoraban la dignidad y derechos de nuestro Señor. Sin duda el dinero necesario podía haberse conseguido por medios ordinarios, pero el medio milagroso elegido tenía la ventaja de evitar el «escándalo», sin por ello ceder un ápice en la cuestión de principio («los hijos están exentos»), pues el dinero al fin y al cabo no provenía de la bolsa de los apóstoles. El prodigio es ciertamente un milagro de conocimiento sobrenatural, y quizá más, aunque la *hemichromis sacra* del lago de Galilea haya sido hallada, p.e., con guijarros en la boca (cf. BUZY, 233; PRAT I, 455). Simón aquí (como los discípulos en otro lugar; 12, 1-8) es asociado a la inmunidad de Aquel que es más grande que el templo. **g**

El milagro de la «estatera» es rechazado en muchos círculos como una piadosa historia posterior (hacia 97 d.C.?), compuesta en parte para allanar las primeras dificultades surgidas entre la Iglesia primitiva y el Estado —cf. KILPATRICK, *Origins*, 41 s—, y en parte, también, para encarecer la dignidad de Pedro y de la Iglesia romana. Esta recusación está sujeta a las observaciones generales que se hicieron al tratar de la «crítica formal» (cf. § 33*k-o*), pero en particular debe advertirse que la hipótesis de una invención posterior resulta improbable en este pasaje. Después de la destrucción del templo en el año 70 d.C. el impuesto subsistió, pero era entregado al templo de Júpiter en Roma; JOSEFO, *BI*, 7, 6, 6. En este supuesto, el argumento de Jesús (apoyándose en el hecho de que la recaudación era para el templo de su Padre) no hubiera tenido sentido.

XVIII, 1-35. Instrucciones acerca del reino: su espíritu y organización — Nuestro Señor se dirige principalmente a aquellos que han de llevar a cabo su obra. Su discurso está lejos de ser un código sistemático y exhaustivo destinado a los jerarcas de su Iglesia, pero inculca ciertas disposiciones fundamentales: espíritu infantil, 1-4; cuidados para con el más pequeño de los fieles, 5-9; para con la oveja descarriada, 10-14; asociados a una saludable firmeza y ejercicio de la plena autoridad, 15-20, y todo ello, sin rencor personal, 21-35. **706a**

1-4. Importancia de la sencillez (Mc 9, 32-36; Lc 9, 46-48) — A pesar de (¿o también por causa de?) la promesa hecha a Pedro de la primacía en el reino, 16, 19, los apóstoles disputan, no sin interés personal, sobre la cuestión de precedencia. La disputa tiene lugar estando en camino hacia Cafarnaúm (Mc) y les da vergüenza decírselo a nuestro Señor (Mc, Lc), el cual, no obstante, conoce sus pensamientos. Mt, como de costumbre, ignora estos detalles y presenta el incidente sumariamente, en forma de una pregunta y respuesta del propio Jesús. **b**

1. La pregunta se refiere a la dignidad presente, no a los grados de recompensa en el cielo (cf. Mc 9, 33; «quién de ellos sería el mayor»). Por tanto, el «reino de los cielos» es el reino en su primera etapa. Esto se pone igualmente de manifiesto por el tema de todo el capítulo, que trata de las mutuas relaciones de los discípulos sobre

706b la tierra. **2.** El niño da lugar a una parábola viviente. La ambición no es rasgo común en la niñez. Véase más amplio desarrollo en la conmovedora homilía 62, *in Mt*, de SAN JUAN CRISÓSTOMO (trad. esp. D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid 1956, t. II, p. 221 ss y 296 ss) que recoge el *Breviario Romano*, en el oficio de 20 de julio. **3.** Las palabras de nuestro Señor son particularmente severas en Mt. «*Si no os hiciereis de nuevo como niños*» (KNT; *στραφῆτε*, no «os convirtiereis», sino «os volviereis»), alejándoos de la preeminencia conseguida en el reino, no estaréis aún preparados para entrar. La ambición en esta materia lo frustra; cf. 20, 20 ss, con sus comentarios. **4.** La más alta preeminencia en el reino (e.d., la verdadera dignidad delante de Dios) es paradójicamente la del hombre que «se hace a sí mismo pequeño» (JOÜON; *ταπεινόω*; cf. Lc 3, 5). El tener una alta función en el reino no dispensa de la humildad personal.

c **5-7. Obligaciones para con los «pequeñuelos»** (Mc 9, 37 y 42; Lc 9, 48; 17, 1-2) — **5.** «Niño» representa a todo aquel, joven o viejo, que tiene fe sencilla en nuestro Señor. Por eso, Jesús pasa a hablar de las obligaciones de los doce para con el menor de los fieles. El cuidado prestado a los tales, si se hace en cuanto pertenecen a Cristo (*ἐπὶ τῷ ὀνόματι*) como sus escogidos, se convierte en un acto de devoción a nuestro Señor mismo. **6.** El cuidado para con los «pequeñuelos», exigido en 5, es explicado por su vicio opuesto —el oponer un obstáculo («escándalo») en el orden moral con la propia conducta—, el pésimo ejemplo o la seducción directa. Éste es un peligro para aquellos que están destinados a ocupar altos puestos en la comunidad. Mejor sería que aquellos que así seducen fueran apartados lejos del camino en que causan daño y arrojados, una vez lastrados, a lo profundo del mar. La «muela» (lit. «molino de asno») en cuestión, es la muela inferior que «asemejaba a un cono hueco invertido con un gran agujero en el fondo para dejar pasar la harina, cuando el grano había quedado triturado contra las paredes por la muela superior» (LAGRANGE, EJC 229). El molino es movido por un asno que está atado a una viga a la que hace girar. Este cono cóncavo podía ponerse a un hombre a manera de collar. **7.** Siendo lo que es la humana naturaleza, es inevitable dar o recibir «escándalo», mas ¡ay del que lo dé porque toma una mala iniciativa!

d **8-9. Despiadada eliminación de los obstáculos morales** (Mc 9, 42-48) — La transición a esta nueva idea se hace, a la manera semítica, más bien por medio de una palabra («escándalo») que por una conexión directa y lógica con 5-7. Un pensamiento semejante ha sido expresado en 5, 29-30, pero aquí el contexto (que trata de las mutuas relaciones en una sociedad) sugiere que «la mano, el pie, el ojo» representan, además, a aquellos a quienes nosotros queremos y que pudieran ser ocasión de pecado. Las palabras de nuestro Señor son severas porque el riesgo es muy grande: vida eterna o fuego eterno. La «vida» de que se trata aquí es la vida que no se acaba del mundo venidero (cf. Sab 5, 15 s; 2 Mac 7, 9 y 36; BONSIRVEN 1, 517-26), donde será reparado el sacrificio de la vida mortal y de los miembros. El fuego eterno o el infierno *(gehenna)* de fuego (com. a 5, 22) es propuesto como única alternativa sin perspectiva de fin, y ésta era la creencia que prevalecía

entre los judíos; sin embargo, cf. BONSIRVEN 1, 538-41, para su más exacta descripción. 706d

10-14. La oveja descarriada (cf. Lc 15, 3-7) – Después de la breve digresión sobre «el modo de evitar el escándalo», 8-9, nuestro Señor vuelve al cuidado para con los «pequeñuelos», 5-7, con una parábola a la que Lucas (com. a Lc 15, 3-7) da un énfasis diferente. **10.** Estos «pequeñuelos» (com. a 5) no han de ser despreciados; tienen sus representantes en la corte de Dios para defenderlos contra los daños y abandonos de que puedan ser víctimas. Que estos mismos ángeles sean también compañeros de los justos sobre la tierra (cf. Sal 90, 11) es una doctrina que se encuentra en los escritos rabínicos (BONSIRVEN 1, 233; EDERSHEIM 2, 752): el hombre justo, en su peregrinar por este mundo, está acompañado por dos ángeles buenos; el perverso, por dos espíritus malos. Los rabinos posteriores hablan de ángeles que están asignados para el cuidado permanente de cada individuo (SB 3, 437 s). Nuestro Señor habla aquí claramente de los abogados angélicos que hay en el cielo y, si tenemos en cuenta el fondo de la angelología judía, da por supuesto que aquéllos acompañan a quienes están bajo su cuidado en la tierra. Esta doctrina de los «ángeles custodios», basada en nuestro texto (cf. Act 12, 15), no está definida por la Iglesia, pero está consagrada por su práctica y es considerada como *proxima fidei.* Apoyados en el testimonio de los manuscritos, los autores omiten rectamente el v **11** como una importación de Lc 19, 10. **12-14.** La parábola habla por sí misma. La enseñanza está implícita: si el Padre se preocupa tanto de estos «pequeñuelos», ¡cuánto más lejos de despreciarlos debieran estar los discípulos! El pastor no es, por supuesto, una perfecta imagen de Dios; su impetuosidad en dejar las noventa y nueve, su desproporcionada alegría al hallar una, son cualidades muy humanas. Sin embargo, por su mismo exceso, sirven admirablemente para ilustrar lo concerniente al Padre respecto de sus «pequeñuelos». La obligación de los discípulos es bien clara: no sólo el deber negativo de evitar el escándalo, sino el positivo de conducir a los «pequeñuelos» al redil, cuando anden descarriados. e

15-18. El ejercicio de la corrección (sólo en Mt) – Esta obligación de buscar al cristiano («hermano») extraviado ha de ejercerse con discreción. **15.** El pecador (omítase probablemente Vg. «*in te*», y cf. LAGRANGE, ad loc.) ha de ser persuadido («ganado») a que se vuelva a Dios, con tanta dulzura como sea posible. Si no hay necesidad de reprensión pública, la caridad la prohibe: debe alguien mostrarle su falta en privado. **16.** En cuestiones judiciales la ley antigua exigía al menos dos testigos: «es por la deposición de dos o tres testigos que se ha de fallar el caso», Dt 19, 15. El principio es aplicado a este asunto que, sin embargo, no es judicial. Por eso, las personas llamadas no son testigos de la falta, sino que son llamadas como opiniones independientes que sirven, no para probar la culpabilidad de un reo, sino para convencer al pecador de su falta. **17.** Sólo en última instancia debe ser encomendada la cuestión al juicio oficial de la Iglesia, y esto por razón de los individuos y de la comunidad. Nuestro Señor con prudencia y naturalidad provee para el futuro (como en 16, 17-19, comentario), cuando no le tengan a mano para resolver las dificul- f

706f tades. Su «Iglesia» aparece como un cuerpo compacto y definido con potestad de excluir de su sociedad al recalcitrante. Después de tal sentencia, el pecador queda fuera de dicha sociedad, lo mismo que los paganos y los recaudadores de impuestos judíos («publicanos»; cf. com. a 9, 10 s) estaban excluídos de la sinagoga. Acerca de las ideas judías sobre la corrección fraterna, cf. BONSIRVEN 2, 231. **18.** Los versículos 15-17, estaban dirigidos, en singular, a cualquier cristiano; ahora nuestro Señor se dirige a los apóstoles («A vosotros os digo...»; cf. 18, 1), no a los miembros de la Iglesia en sentido amplio, y asocia sus poderes a los de Pedro, sin perjudicar el derecho exclusivo que tiene Pedro de custodiar las llaves o su función como fundamento de la Iglesia, 16, 17-19. Se da al cuerpo apostólico, juntamente con Pedro, amplios poderes que incluyen la potestad de excomulgar o reconciliar formalmente.

g **19-20. Presencia mística de Jesús** (sólo en Mt) — Aun cuando la conexión con lo que precede es posible que esté rota (cf. «de nuevo os digo»), parece probable que las palabras, en el contexto de Mt, hagan todavía referencia a los apóstoles. Parecen garantizar ayuda eficaz para cualquier plan convenido de acción (*πρᾶγμα*) respecto del cual los apóstoles pidan la asistencia divina. No obstante, la mayor parte de comentaristas las refieren a la promesa que hace nuestro Señor a la oración de los fieles en general, y rechazan toda estrecha conexión con 18. **20.** En todo caso, la razón por la cual la ayuda del Padre es segura se basa en un principio general: el Hijo amado, a quien el Padre siempre oye, Jn 11, 42, está místicamente presente en las más pequeñas asambleas que hayan sido convocadas para honrarle («en mi nombre»; *εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα* y no *ἐν τῷ ἐμῷ ὀνόματι*, sugiere la idea de pertenencia, consagración, devoción). Podemos comparar las palabras con la sentencia rabínica (hacia 135 d.C.): «Cuando dos están juntos y discutiendo sobre la ley, la Gloria [e.d., el mismo Dios] está en medio de ellos». Nuestro Señor ocupa el lugar de la ley en la finalidad de la reunión y asume el papel de la Gloria misma.

707a **21-35. Acerca del perdón** (cf. Lc 17, 3*b*-4) — **21-22.** La enseñanza sobre la reconciliación de los hermanos que yerran, 15-18, no dice nada a propósito de las faltas reiteradas. Es Pedro (de modo bastante natural, si consideramos su posición, 16, 17 ss) quien solicita algunas aclaraciones sobre este punto, introduciendo una nota personal («contra mí») que hasta entonces no se había dado; cf. com. a 15. Siete veces, para los semitas, es el número redondo; Pedro, por tanto, hace un cómputo generoso. Mas no lo es bastante si quiere atenerse al espíritu del reino. Nuestro Señor multiplica varias veces el número sagrado a fin de dar la impresión de un perdón sin límites. Les recuerda que las ofensas de nuestro prójimo contra nosotros jamás se podrán comparar con las nuestras contra Dios: y aun entonces Dios perdona. Sin embargo, si queremos que Dios nos perdone, es condición necesaria que perdonemos nosotros a nuestro prójimo. Ésta es la enseñanza de la parábola que sigue.

b **23-35. El deudor despiadado** (sólo en Mt) — La parábola es un drama en tres escenas: misericordia, 23-27, crueldad, 28-30, justicia, 31-34, con un epílogo, 35. **23.** Siendo la noción de perdón tan indispensable,

es posible representar el reino mediante los términos de misericordia 707b
y justicia. A los funcionarios del rey (gobernadores provinciales o administradores de rentas) les llegó el tiempo de ajustar sus cuentas con la tesorería. **24.** Al comenzar fué llevado a presencia del rey uno que debía más de siete millones de U. S. $ (10.000 talentos; un talento era un peso de plata equivalente a 6.000 dracmas griegas: más de lo que pudiera ganar un obrero en quince años; cf. com. a 17, 23). La suma es fantástica incluso para un funcionario que ocupa un elevado puesto; su elección tiene por objeto aplicar la parábola a nuestra deuda para con Dios. **25-27.** El rey, usando de su prerrogativa real, ordena que tal hombre y su familia sean vendidos como esclavos para pagar, con la venta de su persona y posesiones, una pequeña parte de la deuda. El rey, aunque conoce lo absurdo de las desatinadas promesas del hombre, se compadece de él y, con gesto propio de un monarca, le perdona toda la deuda. **28-30.** El contraste de lo que sigue es muy vivo en sus detalles. El deudor perdonado tropieza con un compañero suyo, no súbdito suyo, que le debe una mezquina suma: la seiscentésima milésima parte de la deuda que se le había perdonado; acomete a su compañero deudor con violencia, sin darle tiempo para hablar; le maltrata, cuando en realidad la actitud y las palabras de su compañero (irónicamente imagen y eco de sí mismo) debieran haberle recordado la reciente entrevista con el misericordioso rey. Finalmente arroja a su deudor en prisión para forzarle a procurarse el dinero por algún medio (ya vendiéndose, ya con un préstamo, etc.).

31-34. El chocante contraste entre la conducta del rey y la de su c
siervo se pone de manifiesto en esta tercera escena. Se narra al rey lo sucedido y éste descarga sobre él la rigurosa justicia que el cruel servidor hacía poco había exigido. Al desgraciado le entregan a los torturadores que tal vez le forzarán a revelar algunas reservas ocultas; es entregado «hasta que *pagare*». No hay probabilidad de que lo pudiera hacer. **35.** El epílogo es una amenazadora advertencia, pero claramente se identifica en él al Padre con el rey, cuya primera característica es la misericordia sin límites, 23-27. La enormidad de nuestra deuda para con el Padre es inconmensurable: se la representa en forma aritmética sólo porque una parábola en términos humanos así lo exige y porque el número sirve para achicar la «deuda» de nuestros prójimos para con nosotros. Pero el Padre exige dos condiciones bien firmes, y sólo dos: que pidamos perdón y que lo ejercitemos nosotros mismos. La primera condición está implícita en la parábola, la segunda explícita. La parábola es el desarrollo gráfico de la significativa y sobria oración «perdónanos... así como nosotros perdonamos», 6, 12. Y el perdón debe ser profundo, absoluto, y ha de provenir «de nuestros corazones». No es de cristianos el decir: «Yo perdono, pero no puedo olvidar».

XIX, 1-2. De Galilea a Judea (Mc 10, 1; Lc 9, 51; cf. 17, 11; Jn 10, 708a
40-42) — El plan de los Evangelios sinópticos da especial preferencia al ministerio en Galilea, omitiendo las varias visitas que hizo nuestro Señor a Jerusalén, Jn 2, 13; 5, 1; 7, 2; 10, 22. Después de la visita de Jn 10, 22 (para la fiesta de la dedicación en diciembre) Juan evangelista dice, 10, 40, como Mt y Mc, que Jesús pasó «al otro lado del Jordán». Es probable que el viaje descrito por Mt y Mc haya tenido

708a lugar en septiembre y que incluya las dos visitas de Jn a Jerusalén: para los tabernáculos (septiembre-octubre; Jn 7, 2) y para la dedicación (Jn 10, 22.), En 19, 1, Mt termina su cuarto grupo de discursos con la fórmula acostumbrada, com. a 7, 28. Parece que nuestro Señor (Mc) fué primero a Judea, y desde allí a la llanura, al otro lado del Jordán, Jn 10, 40, que aun cuando formaba parte en sentido estricto de la montañosa Perea y estaba bajo la jurisdicción de Antipas, era ordinariamente considerada como la región (Vg. «*fines*») de Judea.

b **3-12. La cuestión del divorcio** (Mc 10, 2-12; cf. Mt 5, 31-32) — **3.** «Y se le acercaron unos fariseos y *le pusieron a prueba* [KNT] diciéndole:...» Su pregunta debe ser considerada a la luz del ambiente y las instituciones de la época. En tiempo de nuestro Señor existían dos escuelas que estaban divididas acerca de lo que constituía motivo suficiente para el divorcio, en el sentido pleno de la palabra. Los partidarios del Rabí Šammay lo permitían únicamente cuando había habido adulterio. Los de Hil·lel (el contemporáneo precristiano de Šammay) lo permitían por razones menos graves, e incluso triviales; véase EDERSHEIM 2, 331-5. La controversia giraba en torno a la interpretación de Dt 24, 1. En este lugar prescribe la ley mosaica que el marido dé a su mujer un «libelo de repudio» *(sēper kᵉrîṯuṯ*, lit. «documento de separación») si ha visto en ella «alguna impureza» *(ʿerwaṯ dāḇār*, «indecencia en alguna cosa»; según parece alguna irregularidad sexual). Esta última frase era objeto de dura controversia. Parece que, en el siglo I d.C., la escuela de Šammay ganaba terreno, al menos entre el pueblo sencillo de Palestina, y que el divorcio era más frecuente en las clases elevadas. Por eso, la pregunta de los fariseos equivale a: «¿Está Hil·lel en lo cierto? ¿Puede tolerarse el divorcio hecho *por cualquier causa que sea?*», o: «¿Está permitido a un hombre repudiar a su mujer *por cualquier causa?*»

c **4-6.** Nuestro Señor, con gran desespero de ellos, no se pronuncia por ninguna de las dos escuelas sino que, como en 15, 3 s, efectúa un examen directo del acto obrado por Dios y sus mismas palabras, Gén 1, 27; 2, 24. Después de haber creado una mujer para Adán, Dios (por medio del autor inspirado) insiste en que la unión entre los dos era más íntima que la de la misma sangre. Tal unión produce, hasta cierto punto, una persona única e indivisible («una sola carne»). Nuestro Señor realza su conclusión exhortando a que ningún hombre, ni Šammay ni Hil·lel, se atreva a interferir la expresa voluntad de Dios. **7.** La respuesta era desconcertante. Atacaba en su raíz, la práctica misma del divorcio. Los que han interrogado a Jesús, fuesen de la escuela de Hil·lel o de Šammay, se ven ahora forzados a defender su terreno común y acuden a su vez a la Escritura, Dt 24, 1. Suponen que la conclusión de nuestro Señor tomada del Génesis está en clara oposición a lo establecido por el mismo Moisés. **8.** Jesús resuelve la contradicción corrigiendo los términos empleados por sus interlocutores. El divorcio no constituía un «mandato» de Moisés, sino sólo una tolerancia de la costumbre existente. Y esta misma costumbre era debida a la «dureza de corazón» (cf. Dt 10, 16; Jer 4, 4; Eclo 16, 10), e.d., a una inmadurez moral, insensible a la voluntad de Dios, voluntad manifestada, como dice nuestro Señor, en Gén 1, 27. El

«libelo de repudio» mosaico era conveniente, en aquel estado de cosas, porque, al exigir una formalidad, refrenaba las acciones precipitadas y salvaguardaba a la mujer divorciada de la reclamación caprichosa que sobre ella pudiera ejercer el marido divorciado. **708c**

9. Nuestro Señor restablece la estabilidad de la primitiva institución por su propia autoridad: «yo os digo»; cf. 5, 21-44. Su actitud es, en realidad, tan inflexible, que los discípulos quedan sorprendidos, 10, lo cual no hubiera sin duda ocurrido si Jesús sólo se hubiese pronunciado en favor de la opinión más rigurosa sustentada por Šammay. Por otra parte, sus palabras, tal como las refieren Mc 10, 11 s, y Lc 16, 18, y las emplea Pablo, 1 Cor 7, 10 s, no insinúan ninguna excepción para los casos de adulterio. La oscura cláusula «restrictiva» de Mt, tanto aquí como en 5, 32, debe ser explicada a la luz de hechos ciertos. En vista del tono marcadamente judío de las palabras de Mt, es probable que sea el que más se acerque a las *ipsissima verba* de nuestro Señor. En cualquier caso, un evangelista no habría sido tan osado como para introducir una excepción de su propia hechura, ni tan torpe como para contradecir su propio contexto. Aún resulta menos probable que Jesús modifique, mediante un inciso fortuito, su actitud inflexible. Se sigue, pues, que la cláusula llamada «restrictiva» (*μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*) no puede autorizar unas segundas nupcias, ni siquiera por motivo de adulterio. Sin embargo, su explicación positiva es materia de disputa. La explicación «clásica» de los católicos considera *πορνεία* (fornicación) como significando aquí «adulterio», ya que se trata de personas casadas. La cláusula disputada no es propiamente una «excepción», antes bien *reserva* el caso de adulterio (que esto es una «reserva» se ve más claro por el *παρεκτός* — «puesto a parte», «excepto» — de 5, 32, que por el torpe *μή* de 19, 9). No provee positivamente para el caso de adulterio. No obstante, esta provisión debió de haberla hecho nuestro Señor alguna vez, explícita o implícitamente. Se trata de una separación *a mensa et toro* y se encuentra explícitamente indicada en San Pablo, 1 Cor 7, 10. La «reserva» se hizo para evitar la impresión de que nuestro Señor imponía la pesada carga de vivir con una compañera infiel. Otra interpretación católica (recientemente resucitada, enmendada y apoyada en argumentos rabínicos por J. Bonsirven, S. I., *Le Divorce dans le Nouveau Testament*, Tournai 1948) objeta que la palabra ordinaria, tanto en el AT como en el NT, por «adulterio» es *μοιχεία*. Defiende que *πορνεία* aquí significa concubinato (cf. 1 Cor 5, 1), matrimonio incestuoso dentro del grado prohibido por la ley mosaica, Lev 18, 1-17. En caso semejante el hombre que despide a su mujer (se divorcia de ella) no sólo es inocente, sino que cumple con su deber al hacerlo. Nuestro Señor introduce la cláusula con el fin de insinuar que los mandatos de la ley mosaica subsisten (cf. CR 20 [1941] 283-94). **d** **e**

10-12. La castidad más perfecta (sólo en Mt) — **10.** Los discípulos expresan en privado (cf. Mc 3, 10) su preocupación por lo que había dicho Jesús. Nunca se había oído tamaña severidad. Si tal es la posición (Vg. «causa») del estado matrimonial, el matrimonio es demasiado peligroso, porque es irrevocable. **11.** Nuestro Señor no retira su riguroso aserto, sino que (sin duda con sorpresa de sus discípulos) pasa **f**

708f de la frase de ellos («no conviene casarse») a una enseñanza más sublime. Toda esta doctrina (*λόγον*, «*verbum*») acerca de la verdadera perspectiva del matrimonio y su conveniencia o no conveniencia sólo puede ser plenamente apreciada (WV «comprendida» *χωρεῖν*), no por el hombre carnal, sino sólo por aquellos *cuyo entendimiento es de Dios* («a quienes ha sido dado»); cf. 13, 11. **12.** Pues (añade nuestro Señor, explicando cómo hayan sido dados tal entendimiento y visión de lo que es el matrimonio) no es por razón de nacimiento o por malicia de los hombres (las dos primeras clases de eunucos), sino por el sublime ideal del reino (cf. 1 Cor 7, 32) que han sido inducidos muchos a abrazar la virginidad: en este último caso lo han hecho por libre elección. A estos últimos, se les ha «dado» el sentido divino de la debida proporción y lo han puesto en práctica, no por la mutilación de sí mismos, sino por la negación de su propia voluntad. Tal vez piense nuestro Señor en el Bautista o en otros que, a imitación de Jeremías, Jer 16, 2, se han sacrificado a sí mismos en beneficio del reino. Propone un ideal extraño al judaísmo, el cual consideraba el matrimonio como una sagrada obligación para todos los hombres, BONSIRVEN 2, 207 s. Permitid a quien sea capaz de apreciar este auténtico orden de valores que aplique sus facultades a este caso. WV: «el que pueda comprender esto, que lo comprenda»; *χωρεῖν* como en 11. Es evidente que Jesús no se refiere únicamente a una apreciación especulativa: una amable invitación subraya sus palabras.

709a **13-15. Bendición a los niños** (Mc 10, 13-16; Lc 18, 15-17) – **13.** Acaba nuestro Señor de manifestarse como el campeón de la vida familiar; por eso, es significativo que las madres lleven sus hijos de pecho y los niños (*παιδία*) para que los bendiga. Los discípulos estaban acostumbrados a los tropeles de enfermos, mas ahora «también los pequeños» (Lc 18, 15) son llevados a Jesús. Y reprenden a los niños, o más bien (Mc) a sus madres, por el tiempo y las energías que hacen perder a su Maestro. **14.** Es ésta una de las raras ocasiones en que nuestro Señor se muestra realmente disgustado con sus discípulos («se enojó», Mc): «¡Dejad a los niños!» (*ἀφίετε*). El desdén manifestado por parte de los apóstoles a los adultos es injustificado, pues éstos seguramente no se habrían entrometido, sino que más bien se habrían limitado a observar cómo amaba Él la sencillez de los niños y les enseñaba a imitarla, com. a 18, 1-4. Abraza a los niños (Mc) y les pone la mano sobre la cabeza susurrando una bendición.

b **16-22. Consejo acerca de la pobreza** (Mc 10, 17-22; Lc 18, 18-23) – **16.** Un joven rico y (Lc) de posición que, sin duda, había estado observando y escuchando, corrió en pos de nuestro Señor (Mc). Jesús había hablado, 14, de una disposición necesaria para el reino: una disposición más espiritual que la observancia del decálogo; acaso esto había llevado la inquietud a la mente del joven. «Maestro», pregunta (no «Maestro bueno», como en Vg.), «¿qué obra buena haré...?» Desea evidentemente sentir la seguridad de la salvación. **17.** La literalidad de la réplica de nuestro Señor es incierta; la forma original se encuentra probablemente en Mc 10, 18; Lc 18, 19. En Mt es oscura, aunque también en este evangelio topamos con una primera dificultad («uno solo es bueno») contradiciendo la conciencia que nuestro

Señor tenía de su propia divinidad; esta dificultad, téngase en cuenta, no era lo bastante grave para inquietar a la primitiva Iglesia, que no esquiva el texto; cf. LAGRANGE, *Mt* 373 ss. La fórmula de Mt parece implicar que el joven da excesivas muestras de veneración a quien, según piensa, es sólo un rabí. Nuestro Señor declina este cumplido a su naturaleza humana; cf., p.e., 20, 23; 23, 9. Trata de poner al alma que pregunta en contacto inmediato con Dios, que es el Bien personificado. Dios mismo, el único Bien absoluto, es el modelo de santidad; cf. 5, 48. No obstante, nuestro Señor continúa, en tono magistral, ejerciendo la soberana autoridad de su ministerio humano y señala resueltamente el camino para la vida eterna. **709b**

18-19. El joven queda, sin duda, sorprendido al oir que considera **c**
como condiciones necesarias las prohibiciones elementales del decálogo, Éx 20, 13-16; cf. Dt 5, 17-20. Mas Jesús pasa luego a los mandamientos positivos que admiten grados de perfección en su observancia. En primer lugar, el deber del joven para con sus padres (Éx 20, 12*a*; cf. Dt. 5, 16*a*); en segundo lugar, el gran precepto de la caridad respecto del prójimo, Lev 18, 19, que no se encuentra en el decálogo. **20-21.** Ante el último y, desde luego, difícil mandamiento, la confiada respuesta del joven parece un tanto precipitada, pero se ve claramente que no tiene trazas de propia suficiencia, pues (Mc) despierta el afecto de nuestro Señor. El joven tiene un corazón generoso, y nuestro Señor le invita a una perfección superior a aquella que, absolutamente hablando, es necesaria para la vida eterna. Si el joven se contenta con tener su tesoro (y de esta manera, todo su corazón; cf. 6, 21) únicamente en el cielo, entonces está dispuesto para entrar en el círculo más íntimo de nuestro Señor, 27. **22.** El joven, que pudo haber llegado a ser un apóstol, se volvió atrás («con su rostro triste», Mc) y se fué desanimado.

23-26. Peligro de las riquezas (Mc 10, 23-27; Lc 18, 24-27) — **23.** La **d**
partida del joven es ocasión de una triste advertencia a los discípulos. El rico entrará *con dificultad* en el reino de los cielos. Este aserto sorprende un tanto después del distingo hecho por nuestro Señor entre el precepto moral estricto, 17 ss, y la recomendación de la pobreza, 21. Sin embargo, no habla de imposibilidad, 26, sino de dificultad. Ni tampoco condena al joven rico, sino que explica, valiéndose de su caso, cómo las riquezas pueden encoger y aun sofocar el corazón. **24.** Verdaderamente, para la razón meramente humana es inconcebible que aquellos cuyo corazón está poseído por las riquezas puedan entrar en el reino. Nuestro Señor expresa esta idea con una ligera adaptación del proverbio judío (EDERSHEIM 2, 342) de que «un hombre, aun cuando esté soñando, no ve pasar un elefante por el ojo de una aguja». **25-26.** El asombro de los discípulos fué provocado intencionadamente para imprimir sobre ellos de un modo más profundo la amenaza espiritual de las riquezas. Si las posesiones son un obstáculo tan grande —y existen pocos que no tengan posesiones—, ¿quién puede salvarse? Nuestro Señor (con palabras que recuerdan a Gén 18, 14; Job 42, 2; Zac 8, 6) afirma que la gracia divina ejecuta lo que es imposible humanamente. La gracia puede hacer renunciar a las riquezas y separarlas del corazón.

709e **27-30. Recompensa del renunciamiento** (Mc 10, 28-31; Lc 18, 28-30) — **27.** A lo largo de este diálogo, el pensamiento de Pedro se ha vuelto a su propia situación, y a la de sus compañeros. Ellos han aceptado la invitación, 4, 22, rechazada por el joven rico. ¿Qué premio tendrán? Una pregunta natural y honesta, si bien un tanto brusca. **28.** La solemne promesa sobrepasa con mucho a lo que se esperaba. Su significado gira en torno al sentido de la palabra «regeneración», «renacimiento» (*παλιγγενεσία*) usada en el NT sólo aquí y en Tit 3, 5 (referida al «nuevo nacimiento» por el bautismo en la era cristiana). Una idea semejante, aunque no el vocablo, se encuentra en el AT («el cielo nuevo y la tierra nueva» de Is 65, 17; 66, 22) haciendo referencia, en estilo apocalíptico, a la edad mesiánica. La referencia está apuntada por San Pablo, 2 Cor 5, 17, para quien la era cristiana, aquí sobre la tierra, es ya una «nueva creación». Por tanto, parece probable que nuestro Señor se refiera al reino establecido sobre la tierra y no al mundo que ha de venir y al juicio final. Esta opinión (adoptada por WV) queda reforzada por el texto paralelo de Lc 22, 28-30, que también se refiere al reino del Hijo sobre la tierra, no «del Padre» en el cielo; cf. com. a 13, 43. El Hijo del hombre sentado en su trono de gloria recuerda a Dan 7, 9, y (como en 26, 64; véase el com.) hace referencia al acto de nuestro Señor de presidir desde los cielos (cf. Sal 109 [110] 1, citado en 22, 43 s) su reino en la tierra.

f Los doce están asociados con Él en esta función real de juicio (e.d., de gobierno; cf. Sal 71 [72] 2, etc.; el juicio final está reservado exclusivamente al Hijo en Jn 5, 27). Este cargo lo ejercerán sobre la tierra (y, sin duda, cuando salgan de la tierra y todavía permanezca la Iglesia); y se asociarán de esta manera con su Maestro en los cielos. Puesto que el horizonte aún no se ha ensanchado para los apóstoles, 10, 5; 15, 24, nuestro Señor habla en términos que se refieren a Israel. Más tarde les dirá claramente, 28, 19, que la esfera de su autoridad se ha de extender a todo el mundo, el Israel «de Dios», Gál 6, 16. Nuestro Señor se dirige a los doce como a una corporación. Ya ha aludido a la defección de Judas, Jn 6, 71, pero éste no es el sitio para mencionarla; además, su número fué posteriormente completado con la elección de Matías, Act 1, 26. **29.** En la nueva era, los apóstoles ocuparán una posición privilegiada, los que hayan imitado su desprendimiento dejando familia o haciendas por Cristo, tendrán también una abundante recompensa. El premio, aunque sea dado sobre la tierra (Mc), es, sin embargo, como se ve claramente, de orden espiritual puesto que es compatible con la persecución, Mc 10, 30. Finalmente (concluyendo toda la sección tal como la había comenzado; cf. 16) les promete en el mundo que ha de venir «la vida eterna». **30.** Introduce la parábola siguiente, que también sirve como conclusión, com. a 20, 16.

g **XX, 1-16. Parábola de los obreros de la viña** (sólo en Mt) — **1.** Lo que se compara con el reino no es el padre de familia sino toda la situación en la que él figura, com. a 13, 24. Va a la plaza, al romper el día (*ἅμα πρωΐ*), a buscar hombres que estén esperando que alguien los contrate para trabajar. Ya que se trata de una parábola y no de una alegoría (véase com. al c 13), no es necesario buscar una significación

particular para la «viña», aunque en la alegoría de Is 5, 1-7, represente 709g
a Israel. **2.** Después del acostumbrado regateo, no cabe duda de que convienen formalmente en el jornal del día (circunstancia que ha de ser recordada en vista de lo que se trasluce): un denario, com. a 17, 24. **3-5.** El padre de familia vuelve a la plaza a las nueve, al mediodía y a las tres de la tarde (la hora corresponde a las 6 de la mañana; cf. § 83*c*). No obstante, los intervalos son meramente esquemáticos y no debieran buscarse significaciones ocultas. En las contrataciones siguientes no se menciona ninguna suma concreta, sino sólo un «jornal justo». Esto, considerado en conformidad con los negocios humanos, supondría para cada obrero tres cuartos, la mitad, y un cuarto de denario respectivamente. **6-7.** Una hora antes de la puesta del sol (el esquema del tiempo es roto violentamente para hacer resaltar la enseñanza) el padre de familia contrata a los últimos de los que estaban ociosos, al parecer más bien por lástima que por necesidad.

8. El capataz da dos órdenes inusitadas como se ve claramente. h
La primera, aunque sea mencionada después para mantener la atención, es la de abonar a todos el mismo jornal; y esto es precisamente lo esencial de la parábola. La segunda es la de comenzar por los «últimos», los recién llegados. La finalidad de esta extraña conducta es retener a los primeros que llegaron, como testigos, hostiles y murmuradores, los cuales objetarán este modo de obrar, y así prepararán el camino para la respuesta del padre de familia. Esta respuesta, 13-15, contiene la enseñanza de la parábola. **9-12.** Los disgustados circunstantes se quejan sólo de la «injusticia» mayor, aunque también pudieran quejarse de los demás grupos que llegaron después. ¡Estos «últimos» han trabajado sólo una hora y ésta con el fresco de la tarde! **13-15.** El amo se dirige al jefe de los descontentos. Su tono suave («amigo») recuerda el del padre del hijo pródigo dirigiéndose a su hijo mayor, Lc 15, 31; tampoco existe irritación en la frase «toma lo que es tuyo y vete» (en contra, KNT: «¡vete lejos!»; ὕπαγε; cf., p.e., 8, 4). Le recuerda con mucha calma el acuerdo, observado debidamente por ambas partes. «*Es mi deseo*», dice él, «dar al último lo que he dado al primero». Cuando se ha hecho justicia, ¿tiene alguien derecho a quejarse si la bondad también ejerce su parte? El ojo (del entendimiento) no debiera ver el mal donde sólo existe el bien. Si lo hace, es que debe de ser un ojo enfermo.

16. Jesús ha explicado mediante una parábola su epigrama inicial: i
«Muchos de los primeros serán los postreros, y los postreros, primeros», 19, 30, y concluye: «*De esta manera* (Vg. «*sic*») los últimos serán los primeros, y los primeros, los últimos». Es posible que tengamos en esta parábola únicamente «una imagen sorprendente de la generosidad divina que da sin atender la medida de la justicia estricta», Dodd 122. En este caso la parábola insinúa una desconfianza en el valor de las obras por sí mismas (tal vez como correctivo a la recompensa prometida en 19, 27-29), en ventaja de la liberalidad divina. La frase final, despojada del violento contraste que le impone su forma paradójica, implica simplemente que los «primeros» y los «últimos» (jornada de trabajo larga o corta) son todos unos ante Dios. Esto no quiere decir que no haga distinciones, sino que su mi-

709i sericordia rehusa ser restringida. La terrible expresión: Muchos son llamados, pero pocos escogidos, quizá no sea auténtica aquí —Mc la omite— y puede que esté tomada de 22, 14; véase com. in loc. Los «murmuradores» del 11 no representan necesariamente a los fariseos; pueden aparecer únicamente con una finalidad parabólica (com. a 8) semejante a la del hermano mayor en Lc 15, 25 ss. Posiblemente esta enseñanza general no agote la parábola. La sentencia de Mt 20, 16*a*, en Lc 13, 30, queda vinculada a los miembros integrantes del reino, al cual también acaso se haga referencia aquí. Si así fuese, los últimos en llegar son los gentiles (cf. Lc 13, 29), que vendrán a formar parte del reino precediendo al pueblo de Israel; cf. Rom 11, 25 s. Y esto porque, aunque toda la raza judía ha sido «llamada» al reino, solamente unos pocos —el «resto» de que hablan los profetas, p.e., Is 1, 9— han merecido ser «escogidos» para pertenecer a él; cf. FEUILLET, RSR 34 (1947) 303-27.

710a **E. XX, 17—XXV, 46. Jerusalén.**

XX, 17-19. Tercer anuncio de la pasión (Mc 10, 32-34; Lc 18, 31-34) — **17.** Nuestro Señor, dejando la llanura, atraviesa el Jordán (com. a 19, 1-2) y se encamina a toda prisa a la cabeza de sus discípulos y de los demás que le seguían (Mc), hacia Jerusalén, que estaba situada enfrente, en las montañas occidentales. Se vuelve a sus discípulos durante la marcha y, por tercera vez (cf. 16, 21; 17, 22-23), les habla a solas (*κατ' ἰδίαν*) de su futura pasión y resurrección. **18-19.** La profecía es más detallada que las anteriores. La sentencia de muerte será dada por el Sanedrín y ejecutada por los romanos. Las burlas, los azotes y sólo en Mt) la crucifixión aparecen aquí por primera vez. Nuestro Señor desea evidentemente ir suavizando la imagen áspera de este Mesías sufriente hablándoles de que va a la muerte consciente y libremente. Esta vez no se da ninguna protesta; cf. 16, 23. Resultaría inútil.

b **20-28. Ambición de los hijos del Zebedeo** (Mc 10, 35-48; Lc 22, 25-26) — **20.** La mujer del Zebedeo, probablemente la Salomé de Mc 15, 40 (cf. Mt 27, 56), *se postró de rodillas delante de Jesús* (KNT; Vg. «*adorans*»), con lo que dió a entender claramente que deseaba pedirle algún gran favor. Su presencia sugiere también la de otras santas mujeres a las que hallaremos después junto a la cruz y en el sepulcro. **21.** Como madre, está interesada en el porvenir de sus hijos, pero conoce mal el verdadero carácter de la misión de ellos. El «reino» de nuestro Señor, sin duda espiritual, era para ella, como generalmente para los judíos que lo esperaban, un lugar en que también existirían los honores tal como el mundo los conoce: una religión del Estado. Ella pide para Santiago y Juan (cf. 4, 21) el primero y segundo puesto en la jerarquía del reino. **22.** La madre formula la demanda, pero son los hijos quienes reciben la respuesta: probablemente habían confiado a ella sus esperanzas y acaso la indujeran a que efectuara la petición. Si bien en este caso se muestra una ambición que ha de ser corregida, nuestro Señor no se indigna como con los fariseos, 23, 6. Debió de haber cierta ingenuidad en su petición. Además, va acompañada de docilidad, puesto que los hermanos se muestran dispuestos a beber el amargo cáliz de nuestro Señor; cf. 26, 42. El «cáliz» es una metáfora

hebrea para designar un destino, feliz como en el Sal 15 (16) 5, o desgraciado como en el Sal 74 (75) 9. **23.** Como todos los dignos imitadores de nuestro Señor, 10, 38 s, los hermanos han de tener parte en su cruz, es decir, en la imitación de Cristo; lo que no supone necesariamente el martirio. Santiago fué, en realidad decapitado, en el año 44 d.C.; Juan sufrió tortura y destierro; cf. PL 2, 49; 26, 143. Sin embargo, nuestro Señor, hablando como el enviado de su Padre, deja la distribución de los honores del reino al decreto eterno del Padre. Él ha designado el primado del reino sobre la tierra, 16, 18 s, pero aquí contesta a la pregunta tal como ha sido formulada, Mc 10, 37, y habla del reino en su gloriosa etapa final. **710b**

24-27. Jesús tampoco tolerará el espíritu de ambición en su reino **c**
sobre la tierra. Este espíritu se manifiesta en la indignación de los diez discípulos restantes, más bien que en la petición de Santiago y Juan. En los reinos políticos es cosa corriente que los gobernantes sean duros y sus ministros abusen del poder. Existirán grados en el reino de nuestro Señor, 16, 18 s; 19, 28, pero no han de ser empleados para fines egoístas. Todos han de saber que, quien buscare tener un puesto, ése ha de ser el de *servidor*, 26, el de *esclavo*, 27. **28.** En esto también (cf. 22) nuestro Señor es el modelo: Señor por naturaleza, servidor por libre elección, Jn 13, 13 ss. Ya ha indicado, 18, 19 y 22, la meta a la que llegará en este servicio; lo expone ahora claramente, y su frase contiene, en germen, todo el dogma de la redención desarrollado más tarde por San Pablo. El Siervo dará su vida en rescate (Vg «*redemptionem*»): una vida por la de muchos. La palabra griega usada (*λύτρον*) se encuentra veinte veces en LXX, donde significa la suma ofrecida, bien sea en compensación por una injuria, para adquirir un objeto, o como precio de la manumisión de un esclavo. Es también el término usado (en Núm 3, 12; LXX) hablando de seres humanos: los levitas que sustituyen a los primogénitos en el servicio del templo. La lectura de la literatura griega profana contemporánea muestra que el sentido más común de la palabra en tiempo de nuestro Señor era ciertamente el del rescate de un esclavo; véanse los textos citados en DBV(S) 3, 126. La idea de una vida humana ofrecida cómo rescate (*λύτρον*) se encuentra en el siglo I d.C. (FILÓN DE BIBLOS). Por otra parte, la frase de nuestro Señor ha de ser leída a la luz del pensamiento judío contemporáneo, no ajeno a la idea de una muerte expiatoria, 2 Mac 7, 37 s. La misma idea de expiación se encuentra en Is 53, 10, donde, como aquí, la expiación es la función de un siervo, el «siervo de Yahvé».

29-34. *Los ciegos de Jericó* (Mc 10, 46-52; Lc 18, 35-43) — **29.** Nuestro **d**
Señor, al hacer su viaje desde Perea, 19, 1, hacia Jerusalén, 20, 17, tenía que pasar por Jericó, la hermosa ciudad jardín adornada arquitectónicamente por Herodes el Grande y por Arquelao. Estaba situada poco más de 8 km al O. del Jordán y a 22 al E. de Jerusalén, pero en la llanura, unos 1.000 metros más baja que la capital. La proximidad de la pascua atraía a las multitudes a las cercanías. **30-31.** Junto al camino de la ciudad había dos ciegos sentados que pedían limosna. Al oir que era Jesús quien pasaba por allí, el obrador de maravillas de Nazaret, comenzaron a gritar en alta voz pidiendo misericordia y no quisieron callarse. Se dirigen a Él como al «Hijo de David»,

710d título mesiánico sin duda alguna, y Jesús esta vez no mandó guardar silencio (compárese con 9, 30; véase el com.). La pública proclamación de la mesianidad ya no será en adelante intempestiva: nuestro Señor está ya Él mismo a punto de entrar en Jerusalén, como Mesías, 21, 1-9; Él mismo suscitará la cuestión del Mesías en público, 22, 42 ss, para hablar abiertamente como salvador de Israel, 23, 37-39, y declarar solemnemente su propia condición, 26, 64. **32-34.** La fe de los ciegos es alentada por la llamada de nuestro Señor y por su amable pregunta, y ellos se atreven a dar forma definitiva a sus vagas esperanzas. Como en Cafarnaúm, 9, 29, los dedos de la luz (cf. Jn 9, 5-6) tocan los ojos ciegos.

e *Nota acerca de los relatos de los sinópticos:* No parece razonable dudar de que Mt, Mc, Lc hablan los tres del mismo suceso, aunque en Mc y Lc se mencione sólo a un ciego. Es probable que Mc, consciente o inconscientemente, omita el segundo porque está interesado en el primero, al que evidentemente conoce («Bartimeo, hijo de Timeo», Mc 10, 46). Lc, si bien aquí se aparta un tanto de Mc, lo sigue en este detalle. El lugar exacto del milagro es incierto: al salir de Jericó (Mt, Mc), acercándose a Jericó (Lc). Pudiera ser (PRAT II, 182, con vacilación) que uno fuese curado en el camino, y el otro fuera de él. O bien (PIROT, *La Sainte Bible*, París 1946, IX, 532) que Lc se refiriese a la Jericó herodiana, y Mt y Mc, a la antigua, lugar desierto a unos 2 km al NO. y por el que nuestro Señor habría pasado para entrar en Jericó. Tal vez sea más probable que los autores inspirados se contenten con una vaga indicación («cerca de Jericó»), actitud que adoptan con frecuencia respecto del orden cronológico de los sucesos; cf. LAGRANGE, *L'Évangile*, 418, nota 2.

f **XXI, 1-11. Entrada triunfal en Jerusalén; domingo** (Mc 11, 1-11; Lc 19, 29-40; Jn 12, 12-19) — **1.** Jesús había ido de Jericó a Betania, situada en la ladera oriental del monte de los Olivos a unos 3 km de Jerusalén. Allí, el sábado, había sido ungido por María; cf. Jn 12, 1-8; Mt 26, 6-13; § 719*b*. Ahora ya es domingo, Jn 12, 1 y 12. Betfagué está situada más arriba, sobre el flanco oriental del monte de los Olivos, más próxima a Jerusalén y entre Betania y la cumbre, una cima que, desde sus 833 m, a través del valle del Cedrón, domina el templo, situado unos 67 metros más abajo, hacia la parte de poniente. El antiguo y escarpado camino de Jericó a Jerusalén pasaba a la derecha de Betania y por Betfagué. **2.** Betfagué es la aldea a la que los discípulos están ya próximos a llegar (1: εἰς, e.d., cerca); y que la tenían «*en frente*». Nuestro Señor les asegura que dentro del pueblo encontrarán atados una borrica y un pollino. **3.** Si algún transeúnte al cuidado se lo impidiese, le dirán que «el Señor» (ὁ Κύριος) los necesita «*pero los devolverá inmediatamente*» (WV; véase la nota allí) cuando no los necesite.

g **4-5.** Mt (y Jn 12, 15) se admira del cumplimiento literal de la profecía de Zacarías, 9, 9*a*. Mirando a la sombría perspectiva de la pasión, Mt aduce la cita no con el «grito de alegría» de Zacarías, 9, 9*a*, sino con las sobrias palabras con que Isaías anuncia al Salvador en 62, 11. La promesa hecha a «la hija de Sión» (Jerusalén) se ha cumplido: la esencia de la profecía es el advenimiento humilde del rey triunfante, pero nuestro Señor escoge cumplirlo al pie de la letra para mejor

declarar de este modo su caracter mesiánico. La profecía hebrea (traducida del hebreo, no tomada de los LXX) muestra el paralelismo (aquí sinónimo) inherente a la forma poética hebrea. Por eso deberíamos leer: «sobre un asno, ciertamente [no «y»] sobre un pollino». Es evidente que éste es el sentido de Mt: un traductor del hebreo no hubiera interpretado tan mal el artificio poético, ni un escritor inteligente hubiera intentado el absurdo de un jinete usando al mismo tiempo dos monturas. Por tanto, el «asno» del v 5 corresponde al «pollino», como lo exige el contexto profético, y no a la borrica del v 2. Esta última es la «*subiugalis*» (Vg.) del 5. **6-7.** El pollino aún no estaba domado, com. a Mc 11, 2; su madre es llevada únicamente para retenerle. No obstante, del texto tal como lo poseemos hoy día parece desprenderse que los dos discípulos, 1, pusieron sus mantos a modo de sillas de montar sobre las dos bestias (7; «encima de *ellos*»). Esto es raro, pero posiblemente fué hecho para dejar a nuestro Señor que escogiese la montura. Por otro lado, muchos comentaristas competentes (p.e., *J. WEISS, *KLOSTERMANN, LAGRANGE, JOÜON) prefieren leer el singular «encima de *él*» (del pollino) con algunas mss. y versiones no carentes de importancia. **710g**

8. La nueva de la proximidad de nuestro Señor se había difundido **h**
en la capital, donde era esperado, Jn 11, 55 s, para la fiesta de pascua. Por este motivo, la excitada multitud congregada en Betfagué es reforzada por otra llegada de Jerusalén, Jn 12, 12, que escolta a Jesús descendiendo por la cuesta de la parte occidental del monte de los Olivos, atraviesa el Cedrón y sube por la pendiente opuesta hasta el templo. Algunos colocaban sus mantos en el camino por donde había de pasar, en señal de reverencia, 2 Re 9, 13, otros cortaban ramas de los olivos de los campos vecinos. Los venidos de Jerusalén agitaban palmas, Jn 12, 13, que habían desgajado al salir al encuentro de Jesús, de las palmeras que crecían en el caluroso valle del Cedrón. **9.** En la fiesta de los tabernáculos era costumbre que el pueblo llevase ramas en procesión y las agitase mientras cantaba el «¡Hosanna Yahvé!» (cf. EDERSHEIM 2, 159), y la misma rama era llamada «la hosanna», SB 1, 845-50. La nueva multitud, agitaba las ramas y asociaba a esta acción la palabra «¡Hosanna!», forma abreviada (*hôša'-na)* del bíblico *hôšî'ah-nnā'* Sal 117 (118) 25, lit.: «¡Salve!», o «¡Sea propicio a...!» Su grito significaba: «¡Dios salve al Mesías!» y (versículo 26 del mismo salmo con un pequeño cambio): «¡Bendito sea el que viene en nombre del Señor!», e.d., con la gloria del Señor en perspectiva. En la exclamación final: «Hosanna en lo más alto», el «hosanna» es un simple grito de alegría, equivaliendo la frase a: «¡Gloria [a Dios] en las alturas!»; cf. Lc 19, 38.**1 0-11** (sólo en Mt). La capital estaba conmovida: la entrada triunfal había sido vista y escuchada. Había peregrinos de fuera que no habían oído nada del nuevo profeta. Es probable que hubieran oído aclamarle como Mesías y ahora preguntasen solamente quién era.

12-13. Purificación del templo; lunes (Mc 11, 15-17; Lc 19, 45-46; **711a**
cf. Jn 2, 13-17) — Si el episodio es el mismo que describe Jn, es probable que Jn dé la verdadera cronología del suceso, a saber, al principio de la vida pública de nuestro Señor. Mt, que (como Mc y Lc)

711a menciona únicamente este viaje a Jerusalén, habría sido forzado a introducir aquí el suceso como único lugar posible donde poder narrarlo. Y, en verdad, los sacerdotes, aunque eran los custodios del templo, no aluden aquí (15; véase, sin embargo, 21, 23) al suceso, lo que quizá sugiera que no tuvo lugar en esta ocasión. Sostienen este punto de vista, entre los críticos católicos, Calmès, Buzy, Lagrange; cf. también BRAUN, RB 38 (1929) 178-200, seguido por DUBARLE, RB 48 (1939) 21-44. Por otra parte, vistas las notables diferencias entre el relato de Jn y el de los sinópticos, existe la posibilidad de que nuestro Señor hubiese ejecutado esta acción dos veces: la necesidad le habría obligado a repetirla (así lo admiten los exegetas católicos Durand, Prat y Pirot). **12.** En las fiestas se establecían puestos provisionales en el gran atrio exterior del templo, donde los mercaderes se aprovechaban de la piedad de los peregrinos en beneficio propio. Las cosas necesarias para los sacrificios cruentos e incruentos se vendían en el bullicioso mercado con los regateos acostumbrados entre los orientales. Algunos vendían bueyes y ovejas, Jn 2, 14, otros palomas, la ofrenda de los pobres; cf. Lev 12, 8. Como para las ofrendas del templo sólo se aceptaba la moneda tiria, las monedas romanas y griegas eran cambiadas mediante una prima por los cambistas que instalaban sus mesas en el atrio. Jesús arroja de allí a los animales y a sus codiciosos dueños. Y se contenta con derribar las mesas de los cambistas y los asientos de los vendedores de palomas. Parece que fueron a éstos a quienes habló. **13.** Los tres sinópticos recuerdan las sorprendentes palabras: la alegre profecía de Isaías, 56, 7, unida al subsiguiente lamento de Jeremías, 7, 11. Los judíos mismos habían profanado el templo haciendo de él un mercado indecoroso y deshonesto.

b **14-17. La protesta oficial** (sólo en Mt) — Los príncipes de los sacerdotes y los escribas, aunque pertenecientes a distintas escuelas (saduceos y fariseos respectivamente; cf. com. a 2, 7-10), son en la práctica una misma cosa. Unos y otros están irritados por los milagros, pero sobre todo por las aclamaciones de los chiquillos. Repitiendo el grito de los mayores, 9, aunque seguramente sin entenderlo, saludan a Jesús como el Mesías, y Él lo acepta. En respuesta a los impugnadores, lo aprueba claramente. Remite a los escribas a su Biblia, Sal 8, 3, dejando que ellos completen la cita en sus mentes «para que puedas acallar a tus adversarios». El texto hebr. del salmo declara que aun los niños más pequeños reconocen la gloria del Creador; los que no lo hacen son los «adversarios» de Él. Esta consecuencia implícita queda agudamente puesta de manifiesto por las circunstancias presentes y evoca el llamamiento de nuestro Señor a la sencillez, 18, 3 y 14. Los LXX (citados por Mt) dan sustancialmente el mismo sentido que TH, pero subrayan más claramente la aprobación de los gritos de los niños por parte de nuestro Señor. «De la boca de los niños... *has hecho salir la perfecta alabanza*» (WV). **17.** Después de decirles esto, Jesús los deja. Pasa la noche en Betania (com. a 1), donde vivían sus amigos Marta, María y Lázaro.

c **18-22. La higuera y su enseñanza; lunes-martes** (Mc 11, 12-14 y 20-24) — Es característico de Mt presentar el milagro y la enseñanza que de él se deduce sin interrumpir el episodio, como lo hace Mc en 11, 15-18.

En vista de este tratamiento del tema a grandes rasgos, no hay necesidad de tomar al pie de la letra la expresión «al instante» de 19, aunque de hecho podría muy bien tomarse. **18-19.** En la mañana del lunes, nuestro Señor sale de Betania en dirección a Jerusalén. Tal vez la higuera estuviera en la pendiente del monte de los Olivos; tenía hojas, pues era tiempo de pascua (comienzos de abril). Evidentemente nuestro Señor no había tomado su desayuno, y se acercó al árbol. Sabía, lo mismo que los evangelistas, que «no era la estación de los higos» (Mc 11, 13); los higos no están maduros hasta junio (para más detalles, cf. LAGRANGE, *Mc* 293; HDB 2, 6). Maldijo el árbol. No existen señales de impaciencia en sus palabras, puesto que Jesús no espera frutos, y se dejaría arrastrar por un curioso sentimentalismo quien viera en ellas crueldad. El árbol insensible se convierte en señal indicadora para el hombre. El árbol queda seco. La desacostumbrada severidad del tono de nuestro Señor, la extraña reprensión dirigida a un simple árbol —un árbol obediente, por otra parte, a la ley del Creador— revela el hecho de que su acción es enteramente simbólica. Se asemeja a las extraordinarias acciones simbólicas de los profetas, p.e., Is 20, 1-6; Jer 13, 1-11. Sin embargo, nuestro Señor no la explica. La acción, tal como nosotros la conocemos, está aislada. Solamente al día siguiente (martes; Mc 11, 19 s) nuestro Señor se decide a deducir del incidente una enseñanza más amplia y personal para los discípulos, 21 s. Por tanto, la significación del símbolo sólo puede deducirse del contexto histórico precedente y del que le sigue. Israel ha dado la bienvenida a su Mesías, en el día anterior, con exagerado entusiasmo. Un día o dos después le rechazará. Jesús condena el judaísmo por su decepcionante e infructífera ostentación (cf. 21, 43); ostentación que normalmente estaba llamada a aumentar el fruto maduro de un verano espiritual, Cant 2, 12 s, y que ahora, como la higuera, resultará estéril. Sólo en el transcurso de la semana, cuando oigan cómo Jesús rechaza a Israel y condena a los viñadores infieles que rehusaban dar su fruto al amo, llegarán los apóstoles a comprender, PRAT II, 206. **711c**

20-22. Mientras tanto, los discípulos, maravillados más bien por el despliegue de poder que por el simbolismo, reciben una lección de fe vigorosa, que servirá para conducirlos a través de esta difícil semana y después de ella. La enseñanza, por otra parte, no es del todo independiente del simbolismo, puesto que nuestro Señor demuestra su poder sobre sus enemigos de un modo implícito (cf. 26, 53), al agostar el árbol, símbolo del pueblo de Israel hostil, que también sería arruinado. Con la exhortación a creer, se invita a confiar en el poder de su maestro cuando en la pasión aparezca como el más impotente. No obstante, explícitamente la invitación es a que tengan fe en el propio poder por medio de la oración, o mejor aún, a que oren con fe viva. Ésta moverá todos los obstáculos, y ¡qué obstáculos tan grandes tienen delante los discípulos! Con sus ojos puestos en el monte de los Olivos («este monte»), Jesús emplea la hipérbole corriente entre los rabinos para expresar el cumplimiento de lo imposible: «descuajar las montañas»; cf. EDERSHEIM 2, 376, nota. **d**

23-27. La autoridad de nuestro Señor oficialmente en entredicho; martes (Mc 11, 27-33; Lc 20, 1-8) — **23.** Los sacerdotes están particular- **e**

711e mente preocupados por el hecho de que nuestro Señor enseñe en el templo sin autorización, y también quizá (si su purificación del templo era reciente) por atribuirse autoridad sobre el sagrado recinto al expulsar los mercaderes. En unión de representantes de otras secciones del Sanedrín (incluyendo los escribas; cf. Mc), le piden que diga si actúa por propia iniciativa o, al menos, que nombre el que le ha otorgado esta potestad de enseñar, lo cual ellos lo reputan imposible. **24-25.** Jesús, siguiendo la manera rabínica de discutir, responde a la petición con otra pregunta, no irrespetuosa para la autoridad establecida, pero sí lo bastante intencionada para que pudieran sentirse aludidos quienes usaban de esa autoridad de modo poco honroso. La pregunta se refiere a la misión del Bautista, y Jesús resume esta misión en el «bautismo» universal, de manera muy significativa, porque este bautismo era un rito preparatorio para la propia obra de Jesús, 3, 11 s. ¿De dónde deriva la «autoridad» del Bautista? Ellos mismos habían formulado esta pregunta en otro tiempo, Jn 1, 25, pero desde aquel día hasta el del martirio de Juan iba resultando cada vez más evidente a los hombres de buena voluntad que Juan era un hombre de Dios y su obra provenía «del cielo». **26.** Los impugnadores de Jesús, demasiado preocupados por salvar la faz, no se dan cuenta de lo que implicaba la pregunta: si, en efecto, la misión de Juan era de orden sobrenatural, también había de serlo la del que Juan había anunciado (Jn 1, 29-37; 3, 25-30; 5, 33 ss). Ellos, en cambio, suponen que Jesús va a atacarlos porque nunca habían prestado su apoyo a Juan, 3, 7-10, 682*g-h*. Por otra parte, el aprecio y veneración en que era tenido el Bautista por parte del pueblo (p.e., Act 19, 3; JOSEFO, *Ant.* 18, 5, 2) les impedía negar a Juan el título de profeta. **27.** La débil respuesta que dieron, y que seguramente les comprometió ante los presentes, revela que se guiaban únicamente por motivos tácticos. Nuestro Señor no tiene por qué responder a testigos tan poco honestos; deja a la rectitud de los circunstantes que juzguen a ambos, pero continúa con el tema del Bautista en la parábola que sigue.

f **28-32. Parábola de los dos hijos** (sólo en Mt) — **28-30.** El punto más importante de la parábola es el contraste entre los dos hijos de un labrador: el uno comienza con una categórica repulsa y termina obedeciendo; el otro, en apariencia al menos, se somete en seguida, pero de hecho es recalcitrante. **31.** No hay duda sobre quién cumplió la voluntad del padre (*τοῦ πατρός*: el sentido de la parábola apunta en este lugar). Inmediatamente después de la inevitable respuesta viene la sorprendente conclusión. Los publicanos (com. a 9, 9) que habían escuchado al Bautista, Lc 3, 12, y las mujeres de mala vida que habían acudido al Salvador, Lc 7, 36 ss; Jn 4, 4 ss; 8, 2 ss, *están entrando* ya ahora en el reino. Los interlocutores de nuestro Señor, en cambio, no hay por ahora indicio alguno, y esto es un aviso, de que vayan en camino de entrar en el reino. **32.** La predicación de Juan puso a prueba el «no quiero» de los pecadores y el «voy» de los hombres que se profesaban justos. Juan había venido «por el camino de la justicia» (*ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης*), e.d., respetando la ley tradicional; empleaba, además, el antiguo lenguaje de penitencia de los profetas. A pesar de esto, los doctores de la ley no le escucharon. El arrepentimiento de los peca-

dores públicos debiera de haberles avergonzado, «*mas aun después de haberle visto, no os habéis arrepentido y creído en Él*» (KNT). 711f

33-46. Parábola de los viñadores infieles (Mc 12, 1-12; Lc 20, 9-19) — Pasa ahora del leve aviso del 31 a una profecía que anuncia ruinas y calamidades, 43, y que concluye con una parábola en la que abundan los detalles alegóricos. **33.** A los que están familiarizados con Is 5, 7, la imagen sugiere inevitablemente a Israel, viña de Dios. El limpiarla de piedras, el lagar excavado en la roca desde donde el jugo de las uvas prensadas pasaba por medio de canales de piedra a un depósito de piedra más profundo, la torre de observación, está todo en Is 5, 1-2. Estos detalles aparecen en la parábola, no con un sentido alegórico, sino con el propósito de establecer la identidad de la viña por medio de la reminiscencia literaria de Isaías. Los oyentes están ahora en disposición de comprender la significación de lo que sigue. El dueño, claramente Dios, en su ausencia arrienda la viña a agricultores que serán responsables ante Él. Estos arrendatarios constituyen la idea central del relato. **34-36.** Del versículo 43 pudiera deducirse que la viña no había producido nada por negligencia de los agricultores. En todo caso, para frustrar las reclamaciones del amo, maltratan o matan a sus criados que piden la parte de los frutos: fué ésta también la suerte de los profetas, 23, 30-31, § 714*h*. Pero el amo tiene una paciencia sobrehumana. Envía de nuevo más criados, aunque sin conseguir mejores efectos. **37.** El colmo de la caballerosidad es el enviar a su propio hijo para persuadirlos. Le respetarán, sin duda. Pero los acontecimientos demuestran cuán vana era su esperanza. **38.** La vista del hijo no hace sino estimular su odio. Si se lo quitan de delante, su posesión de la viña será para siempre sin estorbos. La existencia del hijo amenazaba su posesión del mismo modo que la de nuestro Señor amenazaba la situación de los jefes judíos, Jn 11, 47-53. **39.** En Mc (cuyo texto en este pasaje probablemente está más cerca del original) el hijo es asesinado primero y después arrojado fuera. En Mt y en Lc, el orden de las palabras puede acaso verse influído por el detalle que sigue, Heb 13, 12 ss. En ambos casos, el Hijo es arrojado fuera de la viña que le era propia; cf. Jn 1, 11. g

40-41. Aparece ya claro lo que hará el dueño cuando llegue el tiempo de echar cuentas; sin embargo, en Mt nuestro Señor invita a sus oyentes a pronunciar, de una manera implícita, su propia sentencia. Dios escogerá a otros trabajadores más honrados que le darán con prontitud el producto. En cuanto a los malvados viñadores, tendrán un fin proporcionado a su maldad. **42.** La cita de nuestro Señor está tomada, lo mismo que la expresión «hosanna» del versículo 9, del Sal 117 (118) 22 s. En el salmo parece que la expresión, probablemente un proverbio, se refiere originariamente a Israel, rechazado como una piedra inútil por las naciones gentiles cuando éstas establecieron sus constituciones paganas. Mas en el plan sorprendente de Dios y en la construcción que lleva a cabo, Israel es la piedra angular que corona y une las dos paredes maestras. Por lo tanto, la inesperada salida del 41 no carece de precedentes en la providencia de Dios. Ésta es la razón por la cual, 43, nuestro Señor no duda en pronunciar su estremecedora profecía. El reino será quitado a los go- h

711b bernantes judíos e incluso al mismo pueblo judío como raza. Pasará a otros, quienes, como nueva plantación de Dios, producirán el fruto del que sus jefes rendirán cuentas a su debido tiempo; cf. 41.

i **44.** La alegoría de la piedra, interrumpida por el paréntesis del versículo 43, es reasumida, o mejor, recibe una nueva orientación. Pero hay que notar que el 44 puede ser una glosa procedente de Lc 20, 18. El marco de la alegoría ha llevado a los oyentes a ver al Hijo desechado, 39, en la piedra rechazada, Act 4, 11. Pero la «piedra» no se la considera ya como parte de un edificio, sino en dos conexiones proféticas que difieren de ésta y también entre sí. En la primera, Is 8, 14, la «piedra» es «algo contra lo que puede tropezar el pie de uno... un símbolo de incomodidad» (cf. KISSANE, *The Book of Isaiah* 103); esta «piedra» es el mismo Dios, Juez severo con aquellos que le son desleales. En la segunda, Dan 2, 34-45, la «piedra» es el reino futuro y permanente de Dios, simbolizado y resumido en «uno semejante a un hijo de hombre»; una piedra desprendida para la destrucción de los reinos terrenos. Por eso, nuestro Señor avisa a los adversarios de Dios y de su reino con tres amenazadores textos, 41, 44, que aplica a sí mismo y a su obra. **45-46.** Las palabras son demasiado directas para no entenderlas. Sus enemigos se dan cuenta de que la última parábola estaba dirigida contra ellos. La precedente había sido explícitamente aplicada a ellos por nuestro Señor mismo, 31 s.

712a **XXII, 1-14. Parábola de los invitados a la boda** (cf. Lc 14, 15-24) — Esta parábola-alegoría, a diferencia de 21, 33-44, no va dirigida contra los jefes judíos en cuanto tales, aunque haya una resonancia siniestra de 21, 38-41, en 22, 6-7. Está dirigida a todos y alude a los que integran el reino. Los distinguidos a quienes se favoreció con una invitación la rehusan, en cambio, los que no poseían ninguna distinción toman asiento en la mesa. Pero aun entre éstos (sólo en Mt) los hay indignos y por este motivo son excluídos. **1-2.** «De nuevo comenzó Jesús a hablarles en parábolas». La situación que está a punto de ser descrita (cf. com. a 13, 24) evoca un aspecto del reino. La literatura judía (cf. EDERSHEIM 2, 425 s) comparaba la era mesiánica a un banquete (cf. Is 25, 6) y el Mesías mismo a un novio casado con Israel; cf. el Targum sobre el Sal 44 (45) 2 (3); EDERSHEIM 2, 718. Por consiguiente, está claro desde el principio que el «rey» es Dios, y el «hijo», el Mesías. **3-5.** Era costumbre, en oriente, avisar de nuevo a los invitados cuando se acercaba la hora prevista para el banquete. Los criados, probablemente los profetas, avisan al pueblo elegido de que el *banquete de boda* (*γάμοι*) está a punto de celebrarse. Con gran condescendencia, el rey disimula la negativa y envía un segundo grupo de criados para decir que el banquete está preparado. Esta circunstancia muestra que el segundo grupo de criados representa a los enviados de Dios en el orden nuevo; cf. la invitación de 3, 2; 10, 7. Los *becerros* y *cebones* sugieren un banquete regio, pero los invitados están más interesados en sus cuidados mundanos.

b **6.** Otros (y la extraña violencia de la acción sugiere una alegoría), no contentos con insultar a los criados (y por ellos a su rey), los matan. El Bautista había sido objeto de este trato y a los apóstoles se les había enseñado que debían esperarlo, 10, 28. **7.** La paciencia del rey se colma

y su venganza es terrible: hace matar a los asesinos y entrega su ciudad a las llamas. La «ciudad», como se ve claramente, no es la capital del rey, que está en otra parte: tal vez (si la alegoría ha influído en la descripción) en el mismo cielo. Mas es tan innecesario el localizar la «ciudad» como lo es el localizar la «viña» de 21, 33. La destrucción subsiguiente de Jerusalén en el año 70 d.C. por los ejércitos de Vespasiano (instrumento de Dios) daría a las palabras del Señor una significación que quizá sus primeros oyentes no acertaron a captar. **8-10.** La escena es llevada al palacio. El rey ordena a sus criados (a los del v 3 u otros) traer a aquellos que no se habían mostrado indignos del honor real. Se les congrega indiscriminadamente, de las «*encrucijadas de los caminos*», sin ser escogidos como lo había sido Israel: automáticamente pensamos en los gentiles; cf. Lc 13, 29. Justos y pecadores, todos son llamados, aunque no todos son hallados dignos. La *sala nupcial* está llena. **712b**

11-13. En Mt 10, no en Lc, nuestro Señor describe la ejecución de la orden del rey, 9, a fin de utilizarla como aviso para los recién llegados; cf. Rom 11, 19-21. Al entrar el rey a ver a los invitados halla a uno que no vestía el traje adecuado a la ceremonia. La falta de atavío conveniente no es para sorprender, puesto que los invitados habían sido reunidos apresuradamente y sin discriminación. Por eso, la sentencia del rey sólo se justifica si suponemos que de una manera o de otra la omisión era culpable. Pero la alegoría no se ocupa de explicar tales detalles. Veremos inmediatamente que el «vestido de bodas» es un elemento alegórico que representa la aptitud para el reino; la falta de tal aptitud es claramente culpable y no necesita explicación. El hombre no puede dar ninguna excusa. El rey pronuncia la sentencia, y el banquete comienza o más bien se reanuda en nuevas condiciones, e.d., ahora pasa a ser un banquete en que todos son perfectos. Esto nos recuerda las parábolas de la red y del trigo y la cizaña (cf. 13, 39-40 y 48-49), donde se aplaza la discriminación de los buenos y malos hasta el juicio final. El banquete, que es la era mesiánica en la tierra, se traslada a la eternidad con sus miembros dignos. **c**

14. Es difícil ver cómo la frase «muchos son llamados, y pocos, escogidos» (cf. com. a 21, 17) puede resumir una u otra parte de la parábola. En la primera parte, 2-7, son muchos los llamados pero todos rehusan; en la segunda, 8-13, aunque el hombre arrojado representa sin duda una clase de personas, quedamos con la clara impresión de que, relativamente, son «muchos» los escogidos. A menos que tratemos esta frase como un apéndice aislado (con BUZY, *Mt* 295 s), parecería que se refiere a ambas partes, tomadas en conjunto, PRAT II, 228. Según la perspectiva de la parábola y en conformidad con el alcance de la experiencia del auditorio de nuestro Señor, la invitación al reino se hizo a muchos —a toda la nación de Israel—, y la nación como un todo rehusa. Añadamos a esto el pensamiento de que también en la «nación» recientemente invitada, 21, 43, existen algunos indignos, 22, 11 ss, y la expresión «muchos son llamados, y pocos, escogidos» aparecerá en sus debidas proporciones. También se ha de recordar que el término «pocos» es relativo; en 8, 11, son «muchos». Además, la sentencia no se refiere directamente al número de los salvados (una **d**

712d pregunta a la que nuestro Señor rehusa contestar; Lc 13, 23), sino primariamente a los miembros, y a los miembros dignos, del reino mesiánico sobre la tierra. Lo demás es un secreto del Padre.[7]

Nota: Hemos explicado la parábola como un todo. Sin embargo, existen razones para sostener que Mt ha fundido una parábola (1-10, con la excepción de 6-7) con dos fragmentos de tema afín. La parábola se encuentra en Lc 14, 16-24, los fragmentos se refieren a los «asesinos» (sólo en Mt, 6-7) y el suceso del «vestido de bodas» (sólo en Mt, 11-14). Cf. BUZY, RB 41 (1932) 38-43.

e **15-22. La cuestión del tributo** (Mc 12, 13-17; Lc 20, 20-26) — **15-16.** Los fariseos tratan de atrapar a Jesús con una pregunta. Para ocultar mejor la trampa no se acercan ellos mismos a Jesús, sino que envían a unos estudiantes que no han alcanzado el grado de rabinos. Con ellos van los herodianos, secta política y no religiosa, partidarios de la dinastía de Herodes el Grande; en esto no compartían el sentir de los fariseos, que eran antiherodianos. Pero ambos partidos coincidían en su táctica transitoria de sumisión a Roma. Ambos partidos estaban interesados por igual en sofocar cualquier movimiento que amenazase o les pareciese amenazar el *statu quo*. Comienzan su interpelación con un cumplido para desarmar a su interlocutor. Insisten tendenciosamente en la bien conocida independencia de juicio del Maestro (p.e., 7, 29) y su reconocida franqueza frente al poder constituído, Lc 13, 31 s. Insistiendo en esto, parece como si esperasen la declaración antirromana que más tarde se verán obligados a inventar, Lc 23, 2. La palabra «tributo» (*κῆνσος*) parece abarcar, en este pasaje, todos los impuestos (capitación, contribución territorial, etc.) que han de ser pagados al poder civil. La pregunta es hecha con mala fe (hacía mucho tiempo que fariseos y herodianos habían acomodado sus conciencias al pago del tributo) y plantea a Jesús un dilema. Puede aconsejar no pagarlo, como ellos esperaban, y entonces será denunciado a los romanos. El pseudomesías Judas el galileo había perecido por esta misma causa, veinte años antes, el 7 d.C. Puede también aconsejar el pago, y en este caso perdería su crédito mesiánico delante del pueblo para quien mesianismo quería decir independencia del yugo extranjero. **18.** Nuestro Señor, conociendo la falsedad de la pregunta, podía negarse a responder, pero no lo hace.

f **19.** Como otras veces (p.e., 21, 31-40), pregunta a sus opositores para que contribuyan a su propia ruina, y le muestran un denario de plata (cf. com. a 17, 23-26), la moneda romana con la que era muy frecuente pagar las contribuciones. **20.** La moneda era probablemente de Tiberio (14-37 d.C.), con la cabeza laureada de este emperador, en el anverso, y la inscripción: «Ti[berius] Caesar Divi Aug[usti] F[ilius] Augustus» (HDB 3, 427 s). **21.** La moneda, como se ve claramente, procede del César, y es natural que deba serle *devuelta* (*ἀπόδοτε*). Estas transacciones civiles están en un plano, los derechos de Dios están en otro. No existe entre ambos ningún antagonismo inevitable, con tal que (como sucedía en el caso de las relaciones de Roma con los judíos) las exigencias políticas no obstaculicen los deberes del hombre para con Dios. **22.** La respuesta es sencillísima. Pero asombra a los adversarios porque ni siquiera habían pensado en el sencillo

principio de donde brota. El mesianismo para ellos era inevitablemente un movimiento político, y su dilema, 17, resultaba, por consiguiente, exhaustivo y fatal. La naturaleza espiritual del mesianismo de nuestro Señor suministra la tercera alternativa, que consiste no en un compromiso, sino en una obligada delimitación de esferas; cf. Jn 18, 36 s. 712f

23-33. Impugnación de la resurrección de la carne (Mc 12, 18-27 y 34*b*; Lc 20, 27-40) — Los saduceos, com. a 3, 7-10, aparecen ahora en escena, no para indisponer a Jesús con las autoridades públicas, como lo habían intentado los fariseos, sino con una pregunta acerca de la doctrina y práctica judías. Buscan o bien restar un tanto a los fariseos con el triunfo de su tesis o bien, si nuestro Señor defiende la doctrina de los fariseos, burlarse de Él. Los saduceos, a pesar del hecho de que los sacerdotes eran escogidos de entre sus filas, creían que Dios se desinteresaba de sus criaturas. Por eso negaban la divina providencia, la inmortalidad del alma y la resurrección de la carne. La doctrina farisea acerca de la resurrección de la carne era firmemente sostenida, pero mezclada con ideas muy crasas, a juzgar por ciertos textos (BONSIRVEN 1, 482-5). Por consiguiente, en la pregunta propuesta a nuestro Señor está implícito otro dilema: o bien una concepción sumamente material de la resurrección o bien ninguna resurrección en absoluto. Como antes, nuestro Señor tiene una tercera alternativa que proponer, 30, que procede de la elevada espiritualidad de su mente. **23-27.** Los saduceos citan Dt 25, 5, enunciando la ley del «levirato». Proponen un caso en que cada uno de siete hermanos, por haber quedado sin hijos, tenían sucesivamente iguales derechos sobre una mujer. ¿Cómo podrán llegar a ser simultáneos estos derechos después de la muerte? ¡Esto reduciría la idea de la resurrección de los cuerpos a un absurdo! 713a

28-30. La objeción muestra ignorancia del poder de Dios para elevar los cuerpos del hombre y de la mujer a la casta condición de los ángeles que, siendo inmortales, no necesitan la reproducción de su especie. **31-32.** Manifiesta también ignorancia del verdadero sentido de la Escritura que se han atrevido a citar. Nuestro Señor escoge un texto de Éx 3, 6 (no, p.e., el claro texto de Dan 12, 1-2), tal vez porque, como es muy probable, los saduceos sólo admitían el Pentateuco como autoridad plenamente canónica. La revelación en la «zarza ardiendo», implica estrictamente que el Dios que hablaba con Moisés era el mismo Dios que sus antepasados habían adorado. Aquí nuestro Señor muestra el sentido pleno del texto de una manera que ningún rabino se atrevería a impugnar. El Dios viviente no podía ser nombrado en relación con una cosa muerta; no obstante, el mismo Dios usa el título de «Dios de Abraham». Por consiguiente, Abraham aún vive. Nuestro Señor no habla sólo de la vida *del alma* que continúa viviendo. Porque, en primer lugar, no es ésta la dificultad, 25, 28; en segundo lugar, la teología judía no distinguía entre inmortalidad y resurrección corporal, 2 Mac 12, 43 s. Por eso los fariseos, al creer en la inmortalidad, aceptaban la resurrección; los saduceos, en cambio, negaban la primera y, por tanto, también tenían que negar la segunda. No había una tercera escuela. Es apreciando esta posición teológica en sus exactos términos como debemos enjuiciar el argumento de nuestro b

713b Señor. Si Abraham vive ciertamente (y el texto del Éxodo prueba que así es), vive con miras a la resurrección corporal. Y verdaderamente, aun prescindiendo de esta posición teológica, pero sin movernos del ámbito del AT, las palabras del Éxodo resultan significativas. Dejando aparte los textos explícitos (p.e., Sal 15[16] 10-11; 48[49] 16; 72[73] 24), todo el AT está en contra de que Dios pueda desamparar jamás a sus servidores: es su Dios como es el Dios de Abraham. Por eso, ni Abraham ni cualquier otro fiel servidor puede perecer totalmente. **33.** De nuevo hallamos la admiración (cf. 22) y, según parece, porque los impugnadores no han comprendido el sencillo principio, a saber, la naturaleza espiritual de la resurrección, incluso cuando se trata de los cuerpos. Evidentemente los fariseos nunca habían podido responder de esta manera a la dificultad de los saduceos.

c **34-40. El gran mandamiento** (Mc 12, 28-34*a*; cf. Lc 10, 25-28) — **34.** Los fariseos vuelven a interrogar a Jesús con todos los indicios, según Mt, de una conspiración, a menos que leamos (LAGRANGE) en contra de la autoridad de la tradición manuscrita: los fariseos «se juntaron alrededor de Él» (*ἐπ' αὐτόν*) en lugar de «se juntaron en un grupo» (*ἐπὶ τὸ αὐτό*). En esta última lección se nos presenta a los fariseos como continuando el ataque (aunque, cf. infra, han elegido un representante impropio). El primer caso los muestra un tanto conciliados a causa de la repulsa de los saduceos. **35-36.** Uno versado en la ley propone a Jesús una cuestión probablemente debatida en las escuelas (SB 1, 900-5). Los 613 mandamientos de la ley están subdivididos en «leves» y «graves»; la violación de los últimos sólo podrá ser expiada con la muerte. Éstos se subdividen de nuevo en pequeños y grandes. Al que pregunta a nuestro Señor le preocupa únicamente el más grande de todos. En Mc 12, 28, parece que es sincero; en Mt la palabra «tentándole» sugiere lo contrario. La solución acaso esté en el sentido amplio de esta palabra (*πειράζων*; quizá «probando», «sondeando»; cf. PRAT 2, 222); o posiblemente la hostilidad inicial del jurista fué cediendo conforme la conversación avanzaba. **37-38.** Las palabras del mandamiento, Dt 6, 5, eran muy conocidas; iniciaban la oración que se rezaba dos veces al día: el *šema';* cf. Mc 12, 29. Recomiendan la sumisión del corazón (en hebreo, sede de la inteligencia) y del alma (principio de la sensibilidad: emociones, sentimientos, etc.) a Dios. Y esto «con toda tu fuerza» (la «mente» de Mt es probablemente del traductor griego). **39.** Sorprende más que nuestro Señor añada a este mandamiento el amor al prójimo, Lev 19, 18. El hecho de que hable del «segundo» mandamiento sin ser preguntado muestra que no está dispuesto a disociar ambos mandamientos. El amor al prójimo respecto al amor a Dios es lo que el hijo es respecto a su padre. Los dos mandamientos son «semejantes» porque el verdadero amor al prójimo no es más que un desbordamiento del verdadero amor a Dios. Del mismo modo que nuestro Señor es el primero en presentar estos dos preceptos como uno, así también Él es el primero en dar a la palabra «prójimo» un sentido más amplio; cf. su explicación del término en una ocasión similar, aunque al parecer no idéntica, en Lc 10, 25-37. **40.** De estos dos preceptos penden (*κρέμαται*) la «ley y los profetas». La última frase repite muy significativamente 5, 17,

de tal manera que «ahora podemos comprender en qué consiste este sistema divino que Jesús había venido no a destruir, sino a llevar a la perfección. Consistía esencialmente en la ley de caridad» (LAGRANGE, *Mt* 432). 713c

41-46. El Mesías hijo y señor de David (Mc 12, 35-37*a*; Lc 20, 41-44) — **41-42.** La reciente pregunta, 17, daba a entender una noción política del Mesías, com. a 22; nuestro Señor invita ahora a la reflexión. Que el Mesías procedería de la dinastía de David era la enseñanza constante de los profetas, Is 11, 1; Jer 23, 5; Ez 34, 23, etc., y en la respuesta de los fariseos no existe vacilación alguna al respecto. **43-46.** Sin embargo, el salmo davídico 109(110) contiene estas palabras inspiradas: «Yahvé dijo a mi señor: Siéntate a mi diestra». Los fariseos admitían evidentemente que la frase «a mi señor» se refiere al Mesías. No así, en cambio, los rabinos de los dos siglos siguientes, influídos probablemente por el argumento de nuestro Señor, que repiten y desarrollan los primeros cristianos. El versículo del salmo, especialmente con su alusión al trono regio de Dan 7, 13 s, eleva a un plano trascendental la naturaleza del Mesías. Por eso, la expresión «hijo de David» no resulta una definición adecuada de Él. Nuestro Señor deja a sus interlocutores con este pensamiento. Si lo hubiesen desarrollado con honesta intención de descubrir la verdad, podía muy bien disuadir a los fariseos y a otros (cf. Mc 12, 35) de la idea de un Mesías político y llevarles a la noción de un Mesías cuya obra había de ser espiritual como lo era su origen. d

XXIII, 1-36. Discurso sobre los escribas y fariseos (Mc 12, 38-40; Lc 20, 45-47; cf. Lc 11, 37-54) — Todo el capítulo es un aviso a los que son o pueden ser engañados por los peores elementos del fariseísmo. Por esto, nuestro Señor los pone en evidencia sin contemplaciones. Nótese, sin embargo, que los «¡ay!» no son maldiciones. sino que expresan una profunda condolencia por la desdichada suerte que les afligirá, cf. 24, 19. 714a

1-7. Los fariseos y sus víctimas — **1-4.** Cuando los escribas y fariseos explican fielmente la ley, entonces se sientan en la cátedra de Moisés (*ἐκάθισαν*, aoristo equivalente al «imperfecto» estativo semítico; BLACK 93). En este caso, deben ser obedecidos. Pero esta obediencia no ha de llevar a imitarles porque son hipócritas en su corazón. Observan la letra de la ley, no sin habilidad. pero no observan su espíritu; cf. Jn 7, 19-23. Por el contrario, las interpretaciones casuísticas de la ley con que agobiaban la conciencia de los demás, Act 15, 40, servían para desembarazar a los mismos fariseos de muchas obligaciones; cf. EDERSHEIM 2, 777. Laboriosamente, preparan fardos pesados y difíciles de llevar, para ponerlos sobre los hombros de los demás. Pero ellos son incapaces, no ya de llevarlos a cuestas un breve trecho con sus propios hombros, sino ni tan sólo de moverlos con el dedo; cf. LAGRANGE, *L'Évangile* 337. **5-7** (Mc 12, 38-39; Lc 20, 48). Su ostentación es vana aunque ella sea la base de su prestigio. Tratan de impresionar a los demás con su celo por la ley, ensanchando sus filacterias. Las «filacterias» (*φυλακτήρια*, e.d., salvaguardias, amuletos; aram. *t^{e}fillîn*, literalmente «oraciones») son pequeñas cajitas oblongas, cubiertas de cuero, que contienen cuatro tiras de pergamino sobre b

714b las que están escritos los textos, Éx 13, 1-10 y 11-16; Dt 6, 4-9; 11, 13-21, profesión de fe monoteísta. Aquí la palabra incluye evidentemente las cintas o correas con que eran atadas estas cajitas, una en el antebrazo y otra en la frente, en el momento de la oración de la mañana. Esta práctica provenía de una interpretación demasiado literal de Éx 13, 9 y 16. Nuestro Señor no condena ni las filacterias ni las borlas, 9, 20-22; § 691*f*, sino únicamente la piedad ostentosa que las pone en evidencia. Los escribas y fariseos se complacían sobremanera en que les saludaran públicamente con profundo respeto y que les diesen el título de rabí («maestro», «señor»).

c **8-12. Peligro en la imitación** (sólo en Mt) — Nuestro Señor se dirige a sus discípulos. Del mismo modo que no había condenado las filacterias, en 7 tampoco prohibe el título de rabí, sino la vana complacencia que se pone en él. En este sentido hay que entender el mandato de 8. Nuestro Señor no tiene intención de reformar la nomenclatura; le preocupa el espíritu, no la letra. Pero el empleo, 9, o la aceptación, 8 y 10, de cualquier adulación que amenace interponerse entre el hombre y Dios queda severamente prohibida. Todos los títulos humanos son sólo reflejo de la autoridad divina de donde todos derivan, Ef 3, 15. Mientras los discípulos no entiendan esto claramente, «no deben llamar *abí* [=padre] a nadie sobre la tierra»; el término que a veces se aplicaba a los grandes rabinos; cf. EDERSHEIM 2, 408-10. Hay que notar que nuestro Señor no es un gramático regulando el uso de los términos: es un doctor del espíritu. Prohibe nada más el reconocimiento de cualquier paternidad que pueda oscurecer la paternidad de Dios. Si no tuviéramos en cuenta lo concreto y breve de sus frases, o las reduciríamos al absurdo (p.e., 6, 3), o le haríamos incurrir en contradicciones (p.e., Jn 18, 23; cf. § 686*d*). No prohibe a un hijo usar la palabra «padre», ni prohibe el término si va dirigido a uno que es el representante de Dios; en este segundo caso precisamente el uso sirve para recordar a quien lo emplea la paternidad de Dios. Ni tampoco debe el discípulo cristiano presentarse como guía espiritual independiente (10, *καθηγητής*). Él mismo está sujeto a un maestro (*διδάσκαλος*, 8) y a un guía, 10, nuestro Señor mismo (el término «Cristo», aunque sea adición de algún copista, da, no obstante, el verdadero sentido). Los discípulos tienen un padre que está en los cielos. Se mantiene el principio de la autoridad jerárquica (11; cf. com. a 20, 26), mas el espíritu con que esa autoridad ha de ser ejercida es el de humildad. Respecto del 12, cf. com. a 18, 4.

d **13-31. Los siete ayes** — **13.** *Primer ay: oposición y obstáculo al reino.* Denuncia general. El enojo de nuestro Señor se explica por el daño que ve están haciendo al pueblo sencillo. El formalismo de los escribas y fariseos ha llegado a obstruir incluso la entrada al reino de nuestro Señor mismo. Ha oscurecido la opinión pública y la ha hecho incapaz de apreciar la necesidad de una religión interior, o cuando menos de reconocer la existencia de ésta. **14.** Interpolación proveniente de Mc 12, 42.

15. *Segundo ay: proselitismo con torcida finalidad* (Lc 11, 52). No contentos con obstruir la entrada al reino, los fariseos buscan, con gran celo, atraer a los ignorantes paganos para ponerlos a su propio

nivel y hacerles también pecar conscientemente contra la luz que 714d
Cristo ofrece. Acerca del intenso y afortunado proselitismo judío de este período, cf. SCHÜRER, 2, 2, 303-27. Frecuentemente el nuevo convertido se hacía más fanático que el mismo judío, y venía de este modo a ser presa más segura de los dominios infernales («hijo de» en este sentido semítico = «perteneciente a»).

16-22. *Tercer ay: casuística; una muestra.* **16-19.** Los escribas y fa- e
riseos, ellos mismos ciegos, han asumido de una manera absurda el oficio de guías. Para iluminar su ceguera, nuestro Señor escoge un ejemplo de la actitud que ellos adoptan frente a los votos o inventa un caso característico, aunque no existente en la realidad. Para anular los votos constituyen un ingenioso tribunal de apelación. Los términos del voto son escudriñados íntimamente sin tener en cuenta la intención primera del que lo formuló. Su veredicto puede ser: «Eso no es nada» (eso no es voto) o bien «queda obligado». Se dan dos ilustraciones particulares de esta actitud, 16, 18. Votos que mencionan el oro (según parece las ofrendas votivas) del templo y votos que mencionan el sacrificio («ofrenda») sobre el altar. Éstos son considerados «válidos»; en cambio, los votos sobre el templo o sobre el mismo altar se consideran inválidos. Pero nuestro Señor vuelve la casuística contra ellos, 17, 19. Si están determinados a hacer estas distinciones (aunque las distinciones en esta materia están fuera de lugar, cf. 20-22), sin duda tendrán que reconocer que la casa de Dios y su altar son más sagrados que los bienes del hombre. Estos últimos se convierten en sagrados solamente cuando llegan a ser ofrecidos y porque llegan a serlo. Hasta la misma argumentación casuística llega a conclusiones contradictorias para los escribas. **20-22.** Pero en realidad toda casuística resulta ociosa. Un voto sagrado, sean los que fueren sus términos, se hace en presencia de Dios. Y (22, estocada final) la invocación de los «cielos», en lugar del nombre divino, no constituye ninguna diferencia, aunque los doctores judíos hayan decidido explícitamente lo contrario. Lo que vale es la intención y no las palabras.

23-24. *Cuarto ay: falsas perspectivas* (Lc 11, 42). **23.** Es verdadera- f
mente asombrosa la minuciosidad de las leyes relativas a los diezmos (basadas en Lev 27, 30) sobre todas las plantas comestibles, EDERSHEIM 2, 412. Ni las pequeñas hierbas de condimento, «la menta, el anís, el comino», quedan exentas. No se condena la práctica, ni tampoco se prescribe, a pesar de la aparente contundencia de la frase semítica: «estas cosas [la justicia, etc.] deberíais practicar, pero sin omitir las otras [los diezmos]». Lo que, sin duda, no cabía admitir es que fuera incompatible esta práctica con las obligaciones más graves de la ley: justicia para con el prójimo (*κρίσις*, e.d., *mišpāṭ;* cf. Dt 10, 18), conmiseración (*ἔλεος*), buena fe (*πίστις*; cf. Sal 32 [33] 4; Gál 5, 22 [23]). **24.** Con una hipérbole, ilustra el Señor esta situación absurda. La conducta de quienes obran así es comparada a la de aquel que colase cuidadosamente de su taza un pequeño mosquito (para no incurrir en impureza legal) dejando en ella un camello. Se ha llamado la atención acerca del juego de palabras (gml', qlm', qml'; «camello», «mosquito», «colar», respectivamente; cf. LAGRANGE, *Mt* 447) que probablemente son indicio cierto de un dicho proverbial.

714g **25-26.** *Quinto ay: formalismo* (Lc 11, 39-41). Un ceremonial meticuloso cuidaba de evitar la impureza legal (cf. Mc 7, 4; SCHÜRER 2, 2, 106-11), pero no iba acompañado de escrúpulos morales. El exterior de la vasija estaba sin duda limpio, pero ésta contenía el producto de la rapiña y los instrumentos de la intemperancia: «*por dentro están llenos* [los vasos] *de* [ἐξ] *rapiñas y codicias*». Lo primero de todo es ver si lo que hay dentro (τὸ ἐντός) es moralmente puro; y luego limpiar convenientemente el exterior de la vasija.

27-28. *Sexto ay: hipocresía* (cf. Lc 11, 44). El contraste entre el «interior» y el «exterior» de 25-26 conduce a una acusación formal de hipocresía. La comparación, deliberadamente nauseabunda, está tomada de las tumbas blanqueadas con yeso cuatro semanas antes de la pascua para avisar a los peregrinos del peligro de contacto y de impureza legal; cf. Núm 19, 16. Los ojos las ven resplandecer al sol, pero dentro ocultan corrupción. Por la misma paradoja, el fariseo observante de la ley está lleno de inobservancia de la ley (ἀνομία); cf. com. a 1-7.

h **29-33.** *Séptimo ay: asesinos de los enviados de Dios* (Lc 11, 47-48). A semejanza del v 23, no se condena el hecho de honrar a sus antepasados ilustres, 29, sino la intención sanguinaria que abrigan actualmente y que pone al descubierto la hipocresía de sus propias protestas. Admiten, 30, que sus padres asesinaron a los profetas, pero cuidan de eludir toda responsabilidad. Sin ambargo, ellos saben y nuestro Señor conoce sus criminales intentos respecto de Él; cf. 21, 38 y 45. La situación de sus «padres» ha vuelto a reaparecer y su conducta muestra, 31, que son dignos hijos de sus padres y que sus protestas, 30, están completamente vacías de sentido. Nuestro Señor, con amarga ironía, les apremia para que continúen su obra destructora; sus padres mataron a los siervos, 21, 35 y 36, a ellos incumbe completar la obra matando al Hijo. En estas palabras, que recuerdan las del Bautista (33; cf. 3, 7), pero que en labios de nuestro Señor resultan inesperadas y terribles, los astutos fariseos son avisados del juicio que condena al infierno.

i **34-36.** *El crimen y su castigo* (Lc 11, 49-51). Con este fin (e.d., del 32; el 33 es parentético) nuestro Señor envía (cf. 10, 16) a su vez (ἰδοὺ ἐγώ, enfático) a sus propios «profetas» para proclamar el mensaje divino y a los «sabios» y «escribas» (cf. 13, 52) para explicarlo. El orden antiguo se repetirá, y con él la oportunidad para sacrílegos asesinatos. **35.** De esta manera la raza escogida cargará adecuadamente con la responsabilidad de toda la sangre inocente derramada sobre la tierra *en el transcurso* de toda la historia sagrada. Son escogidos los nombres de Abel y Zacarías porque el asesinato de Abel es el primero mencionado en la Sagrada Escritura, Gén 4, 8, y el del sacerdote Zacarías, 2 Par 24, 20-22, el último en el orden hebreo de los libros sagrados. En ambos casos se habla, como en el presente, de una equitativa liquidación de cuentas, Gén 4, 10 s; 2 Par 24, 22. La alusión a Zacarías se refiere ciertamente al sacerdote de 2 Par 24, 20 —«hijo de Joyada» muerto en el recinto del templo (cf. Lc 11, 51)— y no al profeta que es llamado «hijo de Baraquías» en Zac 1, 1. Existen tenues indicios de que la lección «hijo de Baraquías» no es original en Mt:

la frase está del todo ausente del códice sinaítico y de cuatro mss. 714i
cursivos; en el «Evangelio de los Nazarenos» conocido por San Jerónimo, y que él creyó que era el Mt original, se lee: «hijo de Joyada». Su ausencia del lugar paralelo de Lc sugiere a muchos críticos que pueda tratarse de una glosa antigua, pero equivocada (p.e., *ALLEN, *PLUMMER, *LOISY). Esta teoría es aceptada por no pocos exegetas católicos. La cuestión permanece sin resolver. **36.** De todos estos crímenes tendrá que responder pronto la nación. La caída de Jerusalén tuvo lugar cuarenta años más tarde.

37-39. Lamento sobre Jerusalén (Lc 13, 34-35) — **37.** El dolor que se j
ocultaba bajo la indignación del Señor al denunciar los anteriores males sale ahora a la superficie. La ciudad de Dios, 5, 35, es asesina de sus enviados (cf. 30, 34; 2 Par 24, 20 s; Jer 26, 20 ss; 2 Re 21, 16, etc.) y acaba rechazando la reconciliación por medio del Hijo. Con repetidos llamamientos a Jerusalén (no mencionados en los sinópticos, pero narrados en Jn), nuestro Señor ha empleado el cuidado más solícito para proteger a los suyos. **38.** La ciudad con su templo («vuestra casa») quedará abandonada, como ya había amenazado el profeta, Jer 22, 5; se repetirán los sufrimientos del destierro babilónico. **39.** Sin embargo, Jesús aún no habla abiertamente de la ruina material. Habla más bien de la pérdida espiritual que ha de acarrearles su ausencia. Han oído su último llamamiento. Su misión cerca de ellos ha terminado. Sin embargo, parece que termina con una nota de invitación. Si Jerusalén viniera a aclamarle como a su rey, del mismo modo que muchos le habían saludado el domingo (cf. com. a 21, 9), le hallaría; pero hasta entonces, no le hallará. Las palabras son quizás una mera exhortación de despedida aunque muchos (como PRAT, LAGRANGE) ven en ellas una promesa de la futura conversión de Israel a Cristo: conversión que es de hecho profetizada por San Pablo, Rom 11, 25. Sustituyamos, por la oración, el estéril resentimiento de los judíos.

XXIV, 1-52. Discurso acerca de las postrimerías (Mc 13, 1-37; Lc 21, 715a
5-36).

XXIV, 1-3. La pregunta y su marco (Mc 13, 1-4; Lc 21, 5-7) — **1.** Nuestro Señor abandona el templo por la puerta oriental y, cruzando el Cedrón, escala la pendiente del monte de los Olivos. Volviéndose para mirar hacia atrás sobre los edificios del templo, los discípulos, que eran sencillos provincianos, quedaron admirados de su belleza. **2.** La respuesta de nuestro Señor es desconcertante. Este templo de Herodes, que había sido comenzado hacía más de cuarenta años (20-19 a.C.) y que no se terminaría completamente hasta treinta años después (64 d.C.), se hallaba en el mismo instante amenazado con una ruina total: fué quemado y destruído en el año 70 d.C. **3.** La observación era inesperada, y los discípulos caminaron, quizá en silencio, quizá en acalorada discusión, hasta que llegaron a la cumbre, donde se detuvieron para descansar. Los cuatro discípulos privilegiados de nuestro Señor (Mc) le propusieron la doble pregunta: «¿Cuándo?» «¿Qué señales habrá?» Es difícil determinar si estas preguntas se refieren a un suceso único, el tiempo y las señales que han de anunciar la destrucción de Jerusalén, o a dos sucesos, el tiempo de la destrucción de

715a Jerusalén y las señales del fin del mundo. Las palabras de Lc, y las de Mc en menor proporción, parecen sugerir un solo suceso; las de Mt sugieren dos. De ordinario se suelen armonizar las dos formas de la pregunta, la de Mt contraria a la de Mc y Lc, observando que para un judío la destrucción del templo suponía el fin del mundo mismo. En esta hipótesis los discípulos creían que ambos sucesos serían simultáneos, y nuestro Señor en su respuesta los trataría juntamente porque el primero es una figura del segundo («fin de un mundo», «fin del mundo»); no obstante, se afirma que Jesús trata de resolver la confusión cronológica de los discípulos. Se dice que en el discurso se discuten ciertamente dos sucesos distintos, ya que uno es descrito como local, inminente, previsible por medio de sucesos históricos, mientras que el otro es universal, de fecha desconocida y sin señales anunciadoras.

b Recientemente otra importante teoría ha sido expuesta por A. Feuillet (RSR 34 [1947] 303-27; 35 [1948] 544-65; NRT 71 [1949] 701-22 y 806-28; RB 55 [1948] 481-502; 56 [1949] 61-92 y 340-64; 57 [1950] 43-62, y 180-211). Es una nueva versión de la opinión conjetural propuesta por San Agustín (PL 33, 904-25), adoptada posteriormente por Calmet y Le Camus, pero revisada y sostenida con nuevos y poderosos argumentos. La teoría defiende la unidad del discurso y sostiene que en su totalidad éste se refiere a la destrucción de Jerusalén en su doble aspecto: el fin del orden antiguo («la época de los judíos») y la inauguración del nuevo («la época de los gentiles»). La hipótesis no niega la posibilidad de un nuevo sentido (¿más pleno? ¿típico?) en el discurso. En efecto, de la naturaleza del caso se sigue que el juicio divino que cierra el primer acto de la historia del mundo (la época de Israel) es el modelo o tipo del último juicio que ha de señalar el fin del acto siguiente (la época de los gentiles). Esta fusión de perspectivas distintas es propia del estilo de los profetas. Según ellos, el «día de Yahvé» (e.d., del juicio de Yahvé) tiene una perspectiva cambiante, y la razón es que este «día» es considerado más bien desde el plano teológico y trascendente que desde el punto de vista histórico y contingente (cf. «Scripture» 4 [1950] 222-30, 264-73). Pero la hipótesis niega que los dos temas (fin de Jerusalén, fin del mundo) estén yuxtapuestos; y lo mismo, que una parte del discurso se refiera al fin de Jerusalén, y la otra al fin del mundo; no niega en cambio que los temas estén superpuestos (Benoit). Por eso, San Pablo recoge ciertas frases del discurso y las aplica al fin del mundo. Pretende la teoría que la interpretación estrictamente literal viene a ser confirmada por la referencia histórica (la destrucción de Jerusalén) y, de hecho, algunas veces requiere tal referencia (p.e., 24; 16-20). El comentario que va a seguir expondrá brevemente ambos puntos de vista. Por lo que se refiere a la forma de la pregunta de los discípulos, Feuillet, haciendo resaltar el texto de Mc y Lc, insiste en que se refiere explícitamente a la destrucción de Jerusalén y que la forma de Mc admite la misma interpretación. La frase «tu venida» (*παρουσία*, un término que no es usado en los Evangelios, exceptuando Mt 24) tiene en los papiros griegos la significación de una visita real. Pablo usa ciertamente la palabra refiriéndola a la venida final de Cristo al

fin del mundo (1 Cor 15, 23, etc.), pero es posible que en este caso, como en otros, haya tomado la terminología de Mt y la haya adaptado a la venida final, RB 56 (1949) 75-6, nota. Sobre la semejanza entre Mt y Pablo, cf. *DODD, ET 58 (1947) 293 ss, y la crítica en DR 66 (1948) 367-83; acerca de la semejanza de terminología entre Mt 24 en particular y 1 y 2 Tes, cf. ORCHARD, Bi 19 (1938) 19-42; este último autor concluye que Pablo, en su apocalíptica, «ha usado las mismas palabras, ideas y fraseología [que Mt], barajándolas de nuevo y fijándolas en su nueva combinación». La «consumación del mundo» (*συντελεία τοῦ αἰῶνος*) tiene una fuerza más decisiva para significar el fin del mundo que el término «parusía». No obstante, la palabra *αἰών* significa no el mundo físico o el universo, sino «era», «época» de la historia humana; para el uso que Pablo hace de ella, cf. ALLO, *Vivre et Penser*, Serie 1.ª, 1941, 179. Por eso, la «era» puede ser aquí la de la antigua economía. En 28, 20, donde cambia la perspectiva, es la nueva era mesiánica. 715b

4-14. El comienzo de las angustias (cf. Mc 13, 5-13; Lc 21, 18-19) — Nuestro Señor no responde todavía directamente a la pregunta de los discípulos: ante todo se preocupa del aspecto espiritual y de la conducta de los discípulos. **4-5.** Presupone su propia muerte después de la cual vendrían muchos a usurparle el título que le pertenece, y, en efecto, así sucedió con dolorosos resultados para ellos mismos y para sus seguidores. Acerca de estos pseudomesías políticos que aparecieron en número considerable antes de la destrucción de Jerusalén, cf. JOSEFO, *B.I.* 2, 13, 4; 6, 5, 4; LAGRANGE, *Le Messianisme* 21-7. **6-7.** Nuestro Señor, deseoso de avisar a los suyos, más que de predecir el futuro, habla de la paz interior que los discípulos deben conservar en medio de las perturbaciones del mundo. El estilo profético que emplea Jesús no exige una verificación minuciosa; sin embargo, ésta no falta en los años anteriores al 70 d.C. Fué éste un período salvaje por sus guerras y feroz en su misma paz (TÁCITO, *Hist.* 3, 2, 1), con las acostumbradas calamidades concomitantes de las guerras: pestes (TÁCITO, *Annales*, 16, 13), hambre (Act 11, 28; JOSEFO, *Ant.* 20, 2, 5), e incluso terremotos (en ciudades del Asia Menor, años 61-62 d.C.; en Pompeya, el año 63 d.C., etc.). Todo esto no tocará tan de cerca a los apóstoles como la catástrofe de Jerusalén; cf. 15 ss. El «fin» de Jerusalén y su ruptura final con el orden antiguo está para llegar. **8.** Estas calamidades son «los comienzos de *los dolores del alumbramiento*» (*ἀρχὴ ὠδίνων*). El mundo padece dolores de parto por una nueva era (cf. Miq 4, 9-10; Ap 12, 2), aunque las angustias aún no han alcanzado su punto más agudo; cf. com. a 15. La frase, aunque llena de malos augurios, está destinada a consolar a los discípulos; cf. Jn 16, 20-22. **9.** Prosiguiendo Jesús el tema de la conducta de sus discípulos (cf. com. a 10, 17-23), los fortalece contra el futuro, manifestando que su suerte ni está fuera del alcance de su conocimiento, ni es ajena a sus propios intereses («a causa de mi nombre»). c

10-12. Bajo la presión de la persecución muchos *flaquearán*, e incluso se entregarán unos a otros a los perseguidores. En este campo tan dividido los impostores religiosos (cf. 5) recogerán una rica cosecha. En realidad, tal situación tuvo lugar algunos años antes de la destruc- d

715d ción de Jerusalén; Rom 16, 17-18; Gál 1, 6-9; 2 Cor 11, 13, etc.). El amor de Dios, al enfrentarse con un espectáculo tan desedificante, se enfriará en muchos corazones. **13.** Pero salvará su alma (cf. Lc 21, 19) el que *resista perfectamente* (o «hasta el fin», e.d., —en el contexto— hasta el fin de la vida, no de Jerusalén; no obstante, el giro εἰς τέλος —no εἰς τὸ τέλος— probablemente significa «completamente, perfectamente», lo mismo que el ἕως τέλους de 2 Cor 1, 13, y posiblemente el εἰς τέλος de Jn 13, 1). **14.** Pero antes de la «consumación» (τέλος, «el fin») que en este pasaje probablemente significa, en vista de los versículos que siguen, el fin de Jerusalén, la buena nueva del reino ha de ser anunciada a todo el mundo (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ). Esta última frase, que para el oído moderno sugiere el mundo habitado tal como nosotros lo conocemos ahora, es ya usada de una manera equivalente en Rom 1, 8, «en todo el mundo», y el testimonio «para todas las naciones» encuentra su eco en Rom 1, 5. Pablo registra esta predicación universal como un hecho consumado ya en el año 60 d.C., Col 1, 23, diez años antes de la caída de Jerusalén. Por tanto, el versículo no insinúa que la perspectiva haya pasado más allá de la caída de Jerusalén. El Evangelio seguirá adelante invariablemente a través de todas las circunstancias hostiles descritas, 5-12. El 14 conserva también de ésta manera una nota de consuelo para los discípulos.

716a **15-28. La gran tribulación** (Mc 13, 14-23; Lc 21, 20-24) — Por fin nuestro Señor se dispone a responder a la pregunta de los discípulos, pero aún se preocupa ante todo de darles avisos prácticos y consoladores.

15. El profeta Daniel (Dan 9, 27; cf. 11, 31; 12, 11) había hablado de «una abominación de desolación» que «vendrá sobre el templo» (LXX). Estas palabras se cumplieron en el año 168 a.C. (cf. 1 Mac 1, 57; 2 Mac 6, 1-5) por la conducta del tirano helenizante Antíoco Epífanes, que levantó en el templo un ídolo y un altar a Zeus Olímpico. Nuestro Señor habla de una repetición de tal sacrilegio, e invita al lector de Daniel a penetrar en el más profundo sentido profético de la alusión (aunque es posible que sea el mismo evangelista el que invite a esto, o también a una más atenta consideración de las palabras de nuestro Señor). Si Jesús se refiriese explícitamente a la profanación del templo («en el lugar santo»), el aviso habría sido identificado por los cristianos cuando, en el año 68 d.C., los zelotas judíos tiranizaban en el templo, que habían convertido en una fortaleza. Si se refiriese a la profanación del suelo sagrado de Palestina, los ejércitos romanos que avanzaban hacia Jerusalén en el año 69 d.C. habrían sido la señal para huir; cf. Lc 21, 20. **16.** Los cristianos han de huir de Judea a las montañas (cruzando el Jordán, según parece). Y efectivamente salieron de Jerusalén para Pella antes del asedio, EUSEBIO, HE 3, 5, 3. **17-20.** La prisa será imperiosa. Si alguien estuviera descansando, a la manera oriental, en la terraza, que descienda por la escalera exterior, y que no entre en la casa obstaculizando su huída con equipaje. Si estaba trabajando en el campo, que no aguarde tampoco a coger su manto. Y ¡ay de aquellos que, por necesidad o por vínculos de afecto, no puedan abandonar su carga! Los discípulos han de orar a fin de que el juicio de Dios sea atemperado con su misericordia.

Si fuera invierno, impetuosos torrentes podrían detener su huída; 716a
si fuera sábado, los escrúpulos legalistas (cf. Éx 16, 29), sentidos aún por los cristianos en los primitivos días de la Iglesia, podían obligar a recorrer como máximo una distancia de un par de kilómetros escasos, con lo cual la huída resultaría inútil.

Muchos exegetas ven en el **21** el comienzo de un discurso sobre b
el fin del mundo, 21-32. Si esto es verdad, la conjunción *γάρ* («porque») conque comienza sería una conexión meramente formal a la manera de los apocalipsis (cf., p.e., Dan 11, 45, con Dan 12, 1). Otros prefieren ver una conexión estrecha (WV hace de 20-21 una sola cláusula) y refieren el 21 a la destrucción de Jerusalén. En apoyo de esta opinión está el paralelo de Lc 21, 23*b*. La «gran tribulación», de que se trata aquí, lo mismo que la «gran calamidad» de Lc 21, 23*b*, pueden también ser las concomitancias de la destrucción. La rareza de los términos (rareza no enteramente ausente de 6-7, que se refieren con certeza al período anterior a la destrucción) no es incompatible con esta referencia restringida. Los profetas presentan los sucesos de la historia local en conexión con los destinos del pueblo de Dios en un lenguaje grandioso; cf., p.e., el «apocalipsis» de Is 24-27, que trata de la caída del gran enemigo de Israel, Asiria. «La simple mención de un juicio universal no es una prueba de que la sección trate del fin de los tiempos. Toda intervención de Dios es un juicio universal», KISSANE, *The Book of Isaiah* (Dublín 1941) 1, 267. Se pueden ver términos muy parecidos a los empleados por Mt y que se refieren a la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor, en Bar 2, 2; cf. Is 13, 6-10; Jer 4, 23-26; 30, 7.

22. Este versículo puede sugerir el período inmediatamente prece- c
dente al fin del mundo; el tiempo, con sus desgracias físicas y seducciones morales, 24, será misericordiosamente acortado; de otro modo quedaría amenazada la salvación de los fieles cristianos elegidos. Se arguye que la mención de estos «elegidos» prueba que aquí no se alude a la destrucción de Jerusalén, puesto que los «elegidos» no pueden ser ni las facciones judías sitiadas en Jerusalén ni los cristianos, porque éstos habían salido de Jerusalén antes del asedio, com. a 16. No obstante, el argumento no es terminante: SAN JUAN CRISÓSTOMO *(Hom. 76 in Mt,* trad. esp. BAC II, 515 ss) identifica los «elegidos» con los cristianos que permanecieron en Jerusalén, y afirma que Dios, gracias a la presencia de estos cristianos, acortó el asedio y, de esta manera, salvó un «resto» de judíos. Se puede, desde luego, identificar este «resto» con los «elegidos» del v 22 ó del v 24. El «resto de Israel» es una expresión que aparece a menudo en los profetas (RB 42 [1933] 562-39) e indica los supervivientes de la calamidad nacional a que particularmente alude el profeta, algunos de los cuales, no todos, se acreditarán dignos de las promesas divinas. En tal sentido, la calamidad es la destrucción de Jerusalén, y los elegidos son los judíos supervivientes, para quienes la promesa del reino mesiánico queda en pie. San Pablo (Rom 11, 7; cf. Rom 11, 15) da el nombre de «los elegidos» al «resto», pero aplicando el término a aquellos judíos que hacia 56 d.C. ya habían abrazado el cristianismo. El uso se explica porque, desde el punto de vista de San Pablo, la crisis ya había tenido lugar con la

716c venida, la muerte y resurrección del Mesías; esta crisis era enteramente de orden espiritual, y sus «supervivientes», por tanto, son necesariamente aquellos que han entrado ya realmente en el reino mesiánico. El punto de vista de nuestro Señor es diferente: la crisis es nacional y aún no ha llegado. Esta diferencia de puntos de vista significa, como en el caso de los profetas («Scripture» 4 [1950] 223-4), que los que integran el «resto» son distintos en cada caso. El sabor profético del pasaje es bien perceptible: el decreto divino ha «acortado» (cf. Dan 9, 24) el tiempo de la tribulación (el asedio de Jerusalén duró cinco meses); de otro modo ni un solo habitante («ningún ser viviente»; cf. Jer 12, 12) habría sobrevivido.

d **23-25.** Las palabras están dirigidas ciertamente a los apóstoles, mas sólo en cuanto que éstos representan a los fieles que viven para contemplar el fin (¿del mundo? ¿de Jerusalén?). Reaparecen los pseudolibertadores, 5. Sus engaños son descritos en los mismos términos que Dt 13, 1, donde el falso profeta anuncia (hebr. *nāṭan;* LXX *δῷ*; Mt *δώσουσιν*; Vg. «dabunt») varios portentos. Sin embargo, el cumplimiento de tales predicciones ha de tomarse sólo como una puesta a prueba de la fe, permitida por Dios, Dt 13, 2-3. Su finalidad (Vg. «*ita ut*», pero *ὥστε* aquí tiene probablemente sentido final como en 10, 1; 27, 1; cf. Mc «para inducir a error») es ganar partidarios incluso entre los «elegidos». La reaparición de los «libertadores» en esta parte del discurso arguye en favor de una referencia a una segunda época: el fin del mundo. Mas, por otra parte, es posible que la intención de nuestro Señor sea indicar simplemente que se multiplicarían, como era de esperar, cuando la amenaza a Jerusalén se hiciese más alarmante. **26.** El impostor ha de ser dejado completamente solo sea cual fuere la manera en que se presente: bien sea viniendo del desierto a semejanza de Moisés, tal como sucedió bajo los procuradores Félix, 52-60 d.C., y Floro, 60-2 d.C. (cf. JOSEFO, *B.I.* 2, 13, 4; *Ant.* 20, 5, 10) o bien oculto en la *despensa* (la habitación más recóndita) rodeando sus preparativos con el misterio, algunas veces esperado, del Mesías (LAGRANGE, *Le Messianisme*, 221-4). **27.** La imagen del «relámpago» sugiere algo repentino y parece excluir toda referencia a la destrucción de Jerusalén, cuya proximidad anuncia el v 15. Sin embargo, tal exclusión no es segura, puesto que lo repentino del relámpago admite un período de actividad para los pseudomesías, 24, y por otra parte la imagen del «relámpago» es empleada por los profetas, Is 30, 27 ss; Zac 9, 14, hablando de los juicios divinos en el curso de la historia y no al fin de ella. Por consiguiente, la «venida» (*παρουσία*, com. a 3) del Hijo del hombre no es necesariamente una venida para el juicio final y universal; puede muy bien ser la venida para juzgar a Israel. **28.** Frase en forma de proverbio que recuerda a Job 39, 30. Probablemente, significa que la venida final del Hijo del hombre no dejará de afectar a todo el mundo (BUZY); no obstante, los profetas emplean un lenguaje semejante para evocar el juicio divino sobre Jerusalén (Jer 7, 33 s, etc.), en cuyo caso la «carroña» es Jerusalén, donde se cebarán las aves de rapiña.

e **29-31. Después de la tribulación** (Mc 13, 24-27; Lc 21, 25-27) — Casi todos los comentaristas refieren los vv 29-31 al tema del fin del mundo.

Sin embargo, la nueva teoría, al sostener la existencia de una referencia 716e
única en todo el discurso, insiste en que Jesús está hablando todavía
de la caída de Jerusalén, o mejor de su contrapartida, que es el estable-
cimiento del reino mesiánico en el poder. **29.** Ya hemos notado, 21,
que las consecuencias del gran desastre se expresan en estilo profético.
Las filas compactas *(ṣ^{e}bā'ôṭ*, e.d., «huestes ordenadas»; Vg. «*virtutes*»)
del celestial ejército de Dios están en desorden. Como en Is 13, 6-10),
al predecir la ruina de Babilonia, los mismos cielos son presentados
como envueltos en la catástrofe. Todos convienen en que estos tér-
minos estereotipados de las profecías y de los apocalipsis no se han
de tomar literalmente, bien sea que se refieran al fin del mundo, bien
al fin de Jerusalén. De donde se sigue que el 29 no resuelve el proble-
ma. De todos modos, merece destacarse que Pedro, Act 2, 19 s, emplea
un lenguaje muy semejante al de Joel 2, 30 s, refiriéndose no al fin del
mundo, sino a la nueva era formal y espectacularmente inaugurada
el día de pentecostés. Para Pedro, «el día grande y manifiesto del
Señor», del que habla Joel, ha venido con la época mesiánica. Resulta
significativo (cf. com. a 31) que Joel anuncie este «día» con una
trompeta, Jl 2, 1.

30. Este versículo es considerado ordinariamente como decisivo f
para demostrar la tesis de que Jesús se refiere al fin del mundo. El
Hijo del hombre aparece como juez soberano; el estandarte es su
cruz triunfante y vengadora; los lamentos no son de arrepentimiento,
el cual habría venido demasiado tarde, sino de desesperación. La
tesis contraria entiende «la venida del Hijo del hombre sobre las nu-
bes» (cf. Dan 7, 13), como glorioso establecimiento de su reino sobre
la tierra (análogamente a 26, 64; véase com.). El «lamento de las
tribus» está tomado de Zac 12, 10-14, donde el «lamento» no es de
desesperación, sino de arrepentimiento por la muerte prematura de un
individuo asesinado que pertenecía probablemente a la casa de David.
El arrepentimiento es seguido, en Zac 13, 1 ss, de una era de gracia.
Estas referencias a Daniel y a Zacarías, se afirma, sugieren la era
mesiánica más bien que el fin del mundo (cf. el agrupamiento de los
mismos textos en Ap 1, 7, probablemente en el mismo sentido; ALLO,
L'Apocalypse 61). El «signo del Hijo del hombre en los cielos» sería la
señal de reunión que es el mismo Mesías (*σημεῖον*, como en Is 11, 12).
Será un signo quizá más bien experimentado que «visto»; cf. 26, 64,
§ 720*g*. Será una señal «celestial» (pedida en otro tiempo y que ahora
será dada, cf. 12, 38 ss; § 697*d*), semejante a la «venida sobre las
nubes», porque la gloria celeste del Hijo del hombre será percibida
en el establecimiento triunfal de su reino sobre la tierra. El lamento,
como en Zac 12, 10, será la consecuencia del conocimiento de la glo-
ria del Hijo del hombre, quien, de esta manera, demostrará que su
muerte fué un horrible crimen. Por consiguiente, según esta teoría,
la señal es: «Cristo rey, visto en visión simbólica, llevando ahora las
marcas de su ignominiosa muerte como heridas gloriosas; una visión
que se impone por sí misma a la atención de los hombres».

31. La reunión de los elegidos es interpretada de diversa manera, g
según el sentido que se dé a la palabra «elegido» (com. a 22 y 24).
Ordinariamente, se interpreta como el cumplimiento de la esperanza

716g de los cristianos en el fin de los tiempos, 1 Tes 4, 17; 2 Tes 2, 1, y la «trompeta», 1 Tes 4, 15 s, es para despertar a los fieles que se suponen muertos (BUZY). La segunda hipótesis, que refiere el 30 a la conversión de las naciones («todas las tribus de la tierra»), las cuales se dan cuenta de que Cristo ha resucitado y reina, afirma que el 31 llama la atención a los demás miembros del reino mesiánico: al «resto de Israel» (com. a 22). Sostiene también que la «trompeta» es sólo la señal de que la era mesiánica ha comenzado; es el llamamiento a reunirse para el pueblo de Dios, lo mismo que en Is 27, 13. Hemos de recordar que en la oración cotidiana de los judíos (*Š^{e}mōnê ʿEsrê* 10), la «trompeta» del 31 y la «señal» del 30 son asociadas a una petición para que venga la era mesiánica: «¡Suene la gran *trompeta* para nuestra liberación y levántese un *estandarte* para reunir a nuestros desterrados!» La «trompeta» en Mt, como es frecuente en el Apocalipsis (ALLO, *L'Apocalypse* LXI, 122 s), a diferencia de la «última» trompeta de 1 Cor 15, 52, acaso anuncie la intervención de Dios en el curso de la historia y no al final de ella. Según esta opinión, la trompeta simbólica es para reunir a los mismos elegidos de Cristo: el resto de Israel, disperso sobre todo el mundo conocido.

717a **32-35. Parábola de la higuera** (Mc 13, 28-31; Lc 21, 28-33) — En el supuesto de que los versículos precedentes se refieran al fin del mundo, el contexto de esta sección tiene cierta dificultad, particularmente el versículo 34. Algunos autores (LAGRANGE, BUZY) sugieren que nuestro pasaje se refiere a la sección anterior que habla de la destrucción de Jerusalén; otros (PRAT) encuentran esta medida arbitraria y, llevados por la fuerza del contexto, aplican 32-35 al fin del mundo (com. a 34). La opinión que sostiene que todo el discurso trata de la destrucción de Jerusalén cree poder ofrecer la explicación más natural del texto, con Lagrange, y al mismo tiempo salvar el contexto, con Prat. **32-33.** Del mismo modo que la hermosa estación del verano tiene sus señales precursoras, Cant 2, 12 s, así también el establecimiento de la era mesiánica, contrafigura de la destrucción de Jerusalén, tiene sus señales, a saber «todas estas cosas», 33; cf. «estas cosas» en 3. Los sucesos de 5-28, como frutos que maduran, anunciarán la inminencia del reino cuyo poderoso establecimiento se describe, según el modo de ver de Feuillet, en 29-31. **34.** Y, en efecto, ninguna de «estas cosas» está lejana. Todo tendrá lugar dentro de un lapso de tiempo realmente corto y llegarán a verlo muchos de los que viven («esta generación»; cf. 11, 16; 12, 39; 17. 7, etc.). Aquí, como en 23, 36 s, parece que nuestro Señor intenta hacer una indicación cronológica; la opinión de quienes interpretan «esta generación» como si significase «la raza judía» (KNABENBAUER, PRAT) parece menos probable. **35.** La expresión «el cielo y la tierra pasarán» puede significar que el orden antiguo dará paso a un mundo nuevo (com. a 19, 28): la era mesiánica, 29. Sin embargo, es posible que el 35, que parece ser una especie de paréntesis y se encuentra en otro lugar (com. a 5, 18), no haga referencia al simbolismo del 29 e indique que las palabras de nuestro Señor (su doctrina en general) son más estables que el universo físico.

b **36-41. La comparación del diluvio** (Lc 17, 26-27, 30 y 34-35; cf. Mc 13, 32) — **36.** Reanuda (LAGRANGE) o continúa (PRAT) el tema del fin

del mundo; o bien continúa el tema (FEUILLET) de la destrucción de Jerusalén. Nuestro Señor rehusa dar una fecha exacta, aunque en el 34 parece establecerla entre 30 y 40 años. A causa de esta aparente incompatibilidad ordinariamente se enseña que el 34 y el 36 se refieren a dos sucesos diferentes, a la destrucción de Jerusalén y al fin del mundo respectivamente. No obstante, se admite (RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Milán 1946, 641) que el 36 es inesperado en este lugar. Por esta razón y por otras, Feuillet hace resaltar la imposibilidad de determinar la indicación de tiempo en 34 como opuesta a la negativa de precisar el tiempo («día y hora») en 36. Y concluye que el 34 y el 36 pueden referirse a un solo suceso: el establecimiento del reino mesiánico, el gran «día» de Yahvé según los profetas. Subraya la estrecha semejanza entre el 36 y Act 1, 7 s, donde nuestro Señor, interrogado acerca del tiempo de su restablecimiento, rehusa darlo y dice únicamente (Act 1, 8; cf. Mt 24, 14) que primero se ha de extender el Evangelio por todo el mundo (RB 56 [1949] 87 s). En ambos casos, el día y la hora exactas son secreto del Padre. Ningún hombre, ni ángel, *ni siquiera el Hijo* (esta última frase, que es ciertamente auténtica en Mc 13, 32, es probable que lo sea también en Mt) conocen eso. El crescendo es instructivo, pero queda la dificultad dogmática de que nuestro Señor proclame su «ignorancia». Se podría observar, como de paso, que la inclusión de la frase es un fuerte argumento en favor de la perfecta honradez de los evangelistas. La dificultad (semejante a la de 19, 17; 20, 23; cf. §§ 709*b*, 710*b*) se soluciona en parte si tenemos en cuenta que es práctica constante del Hijo encarnado el afirmar que no conoce más allá de lo que el Padre le ha permitido hablar. Esto también es cierto en el Evangelio de Juan, el cual enseña indudablemente la divinidad de Cristo; cf. Jn 7, 16; 14, 10. **717b**

c Desde el punto de vista dogmático se puede decir (A. DURAND, S. I., NRT 71 [1949] 497-503) que en el Verbo encarnado existen dos planos de conocimiento: uno divino y total, el otro humano y limitado; la comunicación directa entre estos dos planos es establecida únicamente por su sobrenatural «conocimiento infuso». Este último fué infundido en proporción de la dignidad del Hombre-Dios y de las necesidades de su obra redentora (p.e., conocimiento de su propia divinidad y carácter mesiánico; don de profecía). Es dudoso si el conocimiento del tiempo del fin del mundo o del «día y hora» *exactas* de la destrucción de Jerusalén era necesario para su obra redentora; cf. Dz 2183-5. **37-39.** Nadie conoce la hora *porque* (*γάρ*), en el decreto divino, el tiempo exacto de la venida (*παρουσία*) es incierto y repentino. Esta «venida» sorprenderá a la gente en sus ocupaciones habituales, despreocupada del inminente desastre. **40-41.** El repentino suceso «establecerá una aguda distinción entre la suerte de los individuos que en aquel momento estaban estrechamente asociados» (DODD, *The Parables of the Kingdom*, Londres 1936, 87). El sentido de «tomado» y «dejado» será distinto, según sea la identificación que se haga del desastre. Para aquellos que aceptan que el contexto se refiere al fin del mundo, el término significa «tomado para Dios», «dejado sin ser aceptado». En la hipótesis de la destrucción de Jerusalén, «tomado» significa «arrebatado por la catástrofe», y «dejado» significa perdo-

717c nado («dejado» como lo fué Noé, Gén 7, 23) para formar parte del «resto» escogido (RSR 35 [1948] 555-58).

d **42-44. El padre de familia sorprendido** (Lc 12, 39-40; cf. Lc 21, 34-35) – Esta sección, lo mismo que la comparación del diluvio, 39, nos presenta a un hombre sorprendido por el desastre. Amonesta a los discípulos a que *sean vigilantes* (*γρηγορεῖτε*). Aunque no conozcáis la hora (cf. 36), prosigue nuestro Señor, al menos *sabéis esto*, e.d., podéis apreciar esto, a saber, que si un padre de familia conociese exactamente cuándo (*ποίᾳ φυλακῇ*) ha de venir el ladrón, estaría preparado. La expresión es un tanto extraña, ya que los discípulos desconocen «la hora», 36. Se sobreentiende implícitamente que el padre de familia, si fuese advertido del hecho, aunque ignorase la hora exacta, vigilaría toda la noche. Nuestro Señor, lo mismo que anteriormente, 4 ss, se ocupa de la conducta de sus discípulos. El futuro desastre abrumará su esperanza y fidelidad y los llevará a cometer actos irreflexivos (cf. 25-26), a no ser que permanezcan en tranquila entereza esperando la hora de la liberación; cf. Lc 21, 28.

e **45-51. La parábola de los mayordomos** (Lc 12, 41-48) – Es probable que esta parábola no haya sido pronunciada en esta ocasión y que Lc la ofrezca colocada en el sitio que le corresponde. Mt la ha colocado aquí por razones de analogía temática: la «vigilancia» inculcada a los discípulos, 42, como preparación para el «advenimiento» divino. Pero, en este caso, se trata de una «venida» a un individuo y no a una comunidad, como en Lc. La parábola es un díptico. **45-47.** El primer cuadro presenta al fiel superintendente de la casa dando «*provisiones a la servidumbre a su debido tiempo*». Cuando llega su amo le encuentra haciendo esto. A causa de su solicitud en la inspección de los criados es promovido a la superintendencia de todos los negocios de su amo. Este mayordomo podría representar al discípulo colocado por Cristo, el dueño (*ὁ κύριος*), en un puesto de responsabilidad. La venida del Señor (no es descrita como un «retorno»; DODD 159) carece de la solemnidad de la «venida» de 24, 27 y 30. Por eso, la frase sugiere que se trata únicamente de la «venida» del Señor a cada individuo en particular: el tiempo de pasar las cuentas que es la hora de la muerte. La palabra «bienaventurado», 46, y el premio extraordinario por el simple cumplimiento del deber, 47, sugieren una alegoría: el discípulo, fiel a sus responsabilidades terrenas en el reino, será asociado en el cielo al glorificado Hijo del hombre, que desde allí preside su reino terreno; cf. com. a 19, 28.

f **48-51.** En el cuadro paralelo, el mayordomo aprovecha la ausencia de su señor para oprimir y excederse. La «tardanza» del dueño en el 48 probablemente no es más que «una parte necesaria de la narración dramática para producir la situación deseada» (DODD). En la hipótesis de que la «venida» del Señor es el fin del mundo, la «tardanza» se toma como una indicación de que el fin se puede demorar largo tiempo. La expresión «le partirá en dos» del 51 ofrece cierta dificultad (*διχοτομήσει*; Vg. «*dividet eum*»), si bien el seccionar en dos partes el cuerpo de un esclavo no era un castigo desconocido en los períodos griego y romano; cf. BLACK, 190. Es posible que trate de evocar de manera alegórica un castigo severo; tal vez haya que

traducir «lo separará» (de la sociedad de Cristo que reina en los cielos), 47. En adelante, compartirá su *suerte* con los «hipócritas». Este último término nos lleva (cf. 23, 13, 15, etc.) a pensar en los escribas y fariseos que se separaron a sí mismos del reino, 23, 13. El «llanto y crujir de dientes» (cf. com. a 8, 11-13) ya ha sido asociado con la reprobación individual de cada hombre, 22, 13, y reaparece muy significativamente en 25, 30. **717f**

XXV, 1-13. Las diez vírgenes (sólo en Mt; cf., sin embargo, Lc 12, 35-39) — La venida del dueño descrita en 24, 45-51, es ahora presentada como venida del esposo. Aquí la «venida» carece de nuevo de la pompa de 24, 29-31, y esto nos hace pensar instintivamente en la muerte cuya venida pone a prueba a cada individuo. **1-4.** El reino de los cielos considerado en el estadio descrito hace un momento (e.d., cuando viene el amo para examinar la conducta de sus criados, 24, 46 y 50, como parece indicar el *τότε ὁμοιωθήσεται*; Vg. «*Tunc simile erit*») se asemeja a la situación que está a punto de ser descrita; cf. 13, 24; § 699*b*. El cuadro de fondo general evocado son unas bodas, pero sin entrar en detalles e incluso con elementos poco verosímiles (Buzy 326 s), que acaso sugieran una alegoría. No está muy claro que las «vírgenes» sean damas de honor de la novia, puesto que en todo el relato no se menciona a ninguna novia (omítase Vg. «*et sponsae*», 1; WV) y, a menos que forcemos lo que se sabe de las costumbres nupciales en Palestina, no existe indicio alguno en nuestro texto de que las vírgenes fuesen primero a la casa de la novia, sino que van a la del novio. La parábola trata únicamente de la relación de las vírgenes con el novio. Las pequeñas *lámparas* de arcilla podían contener poco aceite. Las jóvenes prudentes, previendo un posible retraso, llevan además pequeñas vasijas con aceite de repuesto. Estas lámparas eran muy poco adecuadas para procesiones al aire libre. Son introducidas en la parábola deliberadamente, porque tal vez las antorchas, mucho más prácticas, no hubieran evocado la idea necesaria de las vasijas de repuesto, que quizá sean símbolos de la vigilancia, Lc 12, 35. El *novio* (llamado «señor» — *κύριε* — en 11; cf. 7, 22; 24, 50) es el mismo Cristo (cf. 9, 15; 22, 2; Ef 5, 25 ss; Ap 19, 7-9; 21, 2; acerca de las ideas rabínicas del Mesías casado con su pueblo, cf. Edersheim 1, 722 s; Brierre-Narbonne, *Les Prophéties Messsianiques de l'A.T. dans la Littérature Juive*, París 1933, 22 s). **718a**

5-8. Cansadas de esperar se *amodorraron* todas y se durmieron. Este detalle sirve para subrayar la tardanza del novio. No se reprueba el hecho: tanto las prudentes como las necias se han dejado sorprender por el sueño. La culpa no está en esto, sino en el descuido que les había llevado a no preocuparse de hacer provisiones para cualquier eventualidad. Las prudentes, aunque duermen, están preparadas. Tampoco es necesario que la tardanza del novio tenga una significación alegórica (cf. com. a 24, 48); tal vez sirva sólo para hacer resaltar la prudencia que les había hecho proveerse. **9.** La complacencia, más bien egoísta, de las vírgenes prudentes quizá no sea muy ejemplar, pero (como en otros lugares; cf. Lc 16, 8) la previsión es su única cualidad y se propone por modelo. Resulta que esta cualidad es algo personal y no puede ser suplida por otros (nótense los pronombres enfáticos de 3, 7 y 9: «sus *propias* lámparas», **b**

718b «consigo», *ἑαυτῶν*, *ἑαυταῖς*). **10-13.** Ahora ya es demasiado tarde: la llegada del novio (lo mismo la del dueño en 24, 50) las ha cogido desprevenidas. Las vírgenes prudentes entran con el novio al *festín de bodas;* cf. com. a 22, 2. La puerta que se cierra inmediatamente, la exclamación «Señor», la extraña y solemne repulsa por parte del novio, son detalles poco conformes con la realidad, y revelan la moraleja de la parábola. Esta moraleja se formula explícitamente en 13: hay que estar prudentemente provistos para cuando llegue el Señor, cualquiera que sea el tiempo de su llegada.

c **14-30. Los talentos** (cf. Lc 19, 11-27) — Nuestro Señor había dicho, 24, 45, que el verdadero siervo debía ser fiel y prudente. La parábola de las vírgenes aclara la prudencia que hace al cristiano vivir con la mirada puesta en la llegada del Esposo. La parábola de los talentos ilustra la fidelidad que se exige a cada cristiano en la administración de los bienes que le han sido encomendados por el Maestro. **14-15.** La «vigilancia» mencionada en 13 resulta necesaria porque («Pues ello es como cuando...», *ὥσπερ γάρ*) la situación considerada es comparable a la que se va a describir. Un señor confía a varios siervos suyos ciertas sumas de dinero en proporción con la habilidad financiera de cada uno de ellos (con la intención, por tanto, de que trabajen para él). Al primero le dejó una enorme suma, al segundo una pequeña fortuna, y al tercero una cantidad que no era insignificante. A propósito del «talento», cf. 18, 24, § 707*b*. **16-17.** El primero y el segundo no pierden tiempo (el «inmediatamente», *εὐθέως*, de 15 debe leerse con el 16: «*Inmediatamente, el que había recibido...*», WV; cf. el aparato crítico de Vogels), Vg. «*Abiit autem qui... acceperat*», para doblar cada uno el dinero de su señor mediante un trabajo duro. Es probable que este resultado fuese obtenido únicamente «después de mucho tiempo», 19, cuando el señor volvió; cf. 25, 5; com. a 24, 48. **18.** El tercero esconde su talento, compuesto sin duda de monedas en la forma corriente, en un agujero bajo tierra para mayor seguridad. **19.** La larga ausencia del señor pone de relieve la sostenida diligencia de los siervos primero y segundo y la persistente pereza del tercero.

d **20-23.** El fiel proceder en pequeños asuntos (las cantidades, aunque muy grandes, no suponen nada para el señor en comparación con el premio) es premiado con un puesto de mayor importancia. La aplicación de la parábola se manifiesta en la frase: ¡Entra en el gozo [e.d., el alegre banquete; Joüon 157; cf. com. a 25, 10] de tu señor! El siervo fiel toma parte con Jesús (cf. 25, 34) en la alegría del reino del Padre y es asociado, según parece (cf. 25, 21 y 23), al Rey en la administración del reino terreno por todo el tiempo que éste dure; cf. com. a 19, 28. **24-25.** El siervo perezoso echa la responsabilidad sobre su señor. La experiencia, sugiere de él, le dice que su amo es hombre exigente. Casi parece que le acusa de improbidad. Desarrolla el término «exigente», *σκληρός*, en dos imágenes agrícolas: «quieres cosechar donde no sembraste» y «*recoger donde no esparciste*». Son operaciones en que el señor no había tenido participación personal, pero de las que esperaba provecho. Es la objeción clásica que se hace al capitalista. El siervo alega que su pasividad procede del conocimiento que tiene de esto. Piensa que la devolución del talento le

absuelve de todo reproche. **26-27.** El señor descubre inmediatamente **718d**
el verdadero motivo de la conducta del siervo: la pereza. Incluso conviniendo en que la caricatura que ha hecho de él sea exacta, arguye el señor, el siervo debía haber tenido el ingenio y la voluntad, si no de comerciar, como los otros lo habían hecho, al menos de entregar la moneda al banco. Acerca de los banqueros judíos, cf. EDERSHEIM 2, 463 s. De esta manera el señor habría recibido el *interés*.

28-29. El señor da al primer siervo, que se había manifestado apto para **e**
asumir una gran responsabilidad, el «talento» del ocioso. Sin embargo, el siervo ya ha «entrado en el gozo de su señor». Por eso, de nuevo saca uno la impresión (cf. 21, 23) de que «al fiel siervo de Cristo le es otorgada una mayordomía de orden muy superior en el cielo (cf. Lc 16, 9-12) y es asociado más estrechamente que nunca al fomento de los intereses del reino» (FEUILLET). En los negocios humanos, la responsabilidad es atribuída en proporción creciente a los más aptos y dispuestos. Esto mismo acaece, *mutatis mutandis*, en el reino, 29. **30.** El castigo contrasta con el premio. El siervo perezoso es arrojado fuera de la alegre y luminosa sala del banquete real; cf. 8, 12, § 689*e*. La parábola enseña primariamente que los dones de Dios, los de naturaleza y en especial los de gracia, se tienen en administración y no deben mantenerse ociosos. Han de emplearse para promover su reino; cf. 5, 13-16. En segundo lugar, se deduce de la parábola que la norma del juicio de Dios está en relación con las oportunidades ofrecidas: «los dones más elevados exigen una cuenta mayor» (GREGORIO EL GRANDE, PL 76, 1106).

XXV, 31-46. El juicio final (sólo en Mt) — Las parábolas precedentes **f**
han tratado de la particular verificación de la conducta de los individuos realizada por Dios, que se repite en el transcurso de la historia del reino terreno a medida que cada individuo acude a rendir sus cuentas. Nuestro Señor, pasa ahora a evocar la rendición de cuentas final y universal. «24, 1-44, y 25, 31-46, tienen de común lo siguiente: que en cada caso un juicio colectivo cierra una era en la historia de la salvación, y se da una solemne intervención del Hijo del hombre... Sin embargo, la analogía se limita a esto... El primer cuadro, 24, 1-14, presenta un juicio simplemente colectivo, que tiene lugar en el tiempo, sin referencia alguna a sanciones en la eternidad; sigue a este juicio una etapa nueva en la historia de la evolución religiosa del hombre: un nuevo cosmos. El segundo cuadro describe un juicio no sólo colectivo, sino también individual; cuando se termina, la historia humana llega a su fin; el hombre va a la vida eterna o a la perdición eterna», FEUILLET. El pensamiento judío contemporáneo también parece distinguir un juicio que ha de inaugurar la era mesiánica («los días del Mesías»; cf. 19, 28, § 709*e*) y otro juicio, estrictamente escatológico, que introduce el mundo eterno, BONSIRVEN 1, 486-93. Incluso el segundo de estos juicios tiene, para los rabinos, cierto tinte de nacionalismo: Israel recibiría un tratamiento preferente por parte del Juez divino, BONSIRVEN 1, 500-3. Nuestro Señor, al hablar aquí de su juicio segundo y final, no acusa ningún rasgo nacionalista. El juicio mediante el cual es purificado el reino del Hijo antes de que llegue el reino del Padre, tiene un fondo absoluta y exclusivamente religioso. **31.** El

718f Mesías nunca había sido presentado como el juez independiente de este juicio final. Sin embargo, nuestro Señor asume, sin vacilar, esta función. Va aún más lejos (cf. 40, 45) y decide la suerte final de un hombre por la actitud que éste haya tenido para con Jesús. Este modo de proceder «constituye una declaración [de su divinidad] casi tan solemne como la que había de hacer cuando se presentó a sí mismo ante el Sanedrín como el Hijo de Dios», LAGRANGE.

g **32-33.** El hombre es juzgado, muy adecuadamente, por el Hijo del hombre, y el juicio es universal. La «oveja», por su dócil y suave expresión, es imagen muy apropiada de los fieles seguidores de Cristo, el pastor, Jn 10, 3, 4 y 27. Son separadas de los «cabritos» (cf. Ez 34, 17), de mirada recelosa y carácter díscolo, acertadamente elegidos para representar la perversa parte opuesta. La derecha entonces, como ahora, era considerada como puesto de honor. **34.** El «rey», es decir, el entronizado Hijo del hombre del 31, invita a los buenos a entrar en el reino de su Padre. Son benditos del (e.d., «por el» o «pertenecientes al»; cf. Jn 11, 29) Padre que, en su decreto eterno, había previsto y preparado para ellos su propia felicidad; cf. com. a 5, 4. **35-36.** ¿Por qué este premio? Porque Él mismo había sido alimentado, abrigado, vestido por ellos; visitado en la enfermedad y en la cautividad. De esta manera el Hijo del hombre se identifica a sí mismo con la causa de todos los hombres a quienes, como Siervo de Yahvé, Is 53, redimió con su muerte. **37-40.** Los cristianos, cuando menos, no podían dudar de que habían hecho estas cosas por amor de Cristo, Mc 9, 40, pero, a no ser por la afirmación de nuestro Señor, podían muy bien no haberse dado cuenta de que lo hecho por ellos eran favores personales hechos al mismo Cristo. Lo más notable es que los beneficiarios o sujetos visibles de estos favores son con frecuencia los propios enemigos y aun los enemigos de Cristo; cf. las propias instrucciones de nuestro Señor, en 5, 46. El asombro de los justos en el juicio, sin embargo, es simplemente un modo literario de presentar la lección. En efecto, después de esta manifestación de nuestro Señor, verán de ahora en adelante a Cristo en todos los necesitados, amigos o enemigos.

h **41-46.** La sentencia de los malvados, expresada más brevemente que la invitación de los justos, es una cosa terrible. En lugar de «¡Venid!», «¡Apartaos!»; en lugar del reino, el «fuego eterno». Dios había preparado para el hombre el reino, no el fuego, Sab 2, 23 s; este último había sido preparado únicamente para el rebelde Satán (cf. 2 Pe 2, 4; Jds 6) y sus satélites, a quienes, según la tradición rabínica, el arcángel Sammael (Satán) había arrastrado con él a su perdición, SB 1, 983 s. Los textos judíos no están acordes sobre la eternidad del castigo (BONSIRVEN 1, 538-41), pero las palabras de Cristo sugieren claramente una separación definitiva entre los buenos y los malos, cuando sea declarado el último y solemne juicio.

719a **F. XXVI, 1—XXVII, 66. La pasión.**

XXVI, 1-5. La conspiración (Mc 14, 1-2; Lc 22, 1-2) — **1-2.** El largo discurso de los capítulos 24-25 se ha acabado (nótese la fórmula familiar de Mt; cf. 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1). Es miércoles, dos días antes del viernes en que murió nuestro Señor. **3-4.** Mientras Él estaba

hablando (en el supuesto de que quepa atribuir valor cronológico al acostumbrado y vago término «entonces» de Mt; de lo contrario, cf. Jn 11, 47-53), el Sanedrín celebraba una reunión formularia en el *palacio* (αὐλή, no «atrio» como en 58 y 69; cf. JOÜON 159 s) de su presidente Caifás *(Iosepos Kaiaphas)*, como sacerdote durante los años 18-36 d.C. **5.** La prisa es imperativa, aunque la fiesta inminente de la pascua, aniversario del nacimiento de la nación, constituía un obstáculo por ser tiempo de excitación mesiánica. Además los peregrinos galileos y otros habían escoltado triunfalmente la entrada de Jesús en la ciudad el domingo anterior. Si Judas no hubiese intervenido, parece que la detención de Jesús habría sido diferida. **719a**

6-13. Unción en Betania (Mc 14, 3-9; Jn 12, 1-8) — Aunque el suceso tuvo lugar el sábado anterior al domingo de ramos, Jn 12, 1; Mt y Mc lo colocan en este contexto de la pasión como una anticipación profética de los ritos de la sepultura. **6.** El huésped tenía el nombre muy común de Simón, uno de los diez que aparecen en el NT. Seguramente había padecido alguna especie de lepra (cf. 8, 2, § 689*b*), de ahí su apodo. Posiblemente era padre de Marta, María y Lázaro (cf. Jn 12, 2-3), pero es más probable que los tres estuvieran convidados en casa de Simón. **7.** María derrama el ungüento que traía en un *frasco de ónice* (ἀλάβαστρον) y que habría costado, a un trabajador de aquella época, el salario de todo un año, o, a un legionario romano, la paga de dieciséis meses (300 denarios; Mc 14, 5). **8-9.** Se podía haber comprado pan para varios millares de pobres, Jn 6, 7. Lo inusitado del caso sorprende a los utilitaristas, pero constituye un aviso saludable el hecho de que quien más se distinque en exteriorizar la protesta sea Judas, Jn 12, 4, que no tenía ningún amor a los pobres, Jn 12, 6. **10-11.** Jesús está muy lejos de oponerse a los esfuerzos para superar el pauperismo; pero ahora sólo nota un hecho: después que Él se haya ido, los discípulos tendrán amplia oportunidad para cuidar de los pobres. **12-13.** María ha realizado, llevada de su gran amor, de una manera consciente o inconsciente, una profecía de la muerte de nuestro Señor. El generoso acento de la predicción de Jesús, que se ha cumplido de un modo notable, contrasta fuertemente con la mezquindad de la protesta de 9. **b**

14-16. La traición de Judas (sólo en Mt) — Mt reanuda el hilo del relato histórico después de la interrupción de 6-13. Se puede suponer que era aún miércoles. El traidor, llamado en tono de reproche «uno de los doce», era el único no galileo de entre los apóstoles, 10, 1-4, § 692*e*. Había llegado evidentemente a la conclusión de que nada material podía esperar de la asociación con un Mesías que predicaba sacrificio y que tenía tan poco aprecio del valor de la moneda, 9. La suma convenida por la perfidia es el equivalente de 120 denarios; cf. com. a 7. Las «monedas de plata» (ἀργύρια) eran estateras; cf. com. a 17, 24. Era cosa natural que los sacerdotes escogieran esta suma, porque la ley la consideraba como el precio de una persona humana (un esclavo; Éx 21, 32). **c**

17-19. Preparativos para la cena; jueves (Mc 14, 12-16; Lc 22, 7-13) — Todos los evangelistas convienen en que nuestro Señor murió en el día que precede al sábado, e.d., en viernes, Mc 15, 42; Lc 23, 54; **d**

719d Jn 19, 31. Por consiguiente, el día en que celebró la cena fué ciertamente el jueves. **17.** La «fiesta de los ácimos» (e.d., del «pan sin levadura»), llamada así porque durante una semana se abstenían de pan fermentado, era celebrada desde la tarde del 14 de nisán hasta la tarde del 21 de nisán. En la tarde del 14, el cordero pascual era sacrificado y se celebraba la cena pascual con pan ácimo. La expresión «fiesta de los ácimos» (otras veces «fiesta de la pascua») era aplicada de una manera especial al primer día de la semana de fiesta, desde la puesta del sol del 14 hasta la puesta del sol del 15. El «primer día de los ácimos» (Mt) «en que había que sacrificar la pascua», Lc 22, 7, es usado aquí evidentemente (como, p.e., en Josefo) en el sentido más amplio de la frase para abarcar todo el día en cuya noche se comía la cena pascual. Parece claro (Mc 14, 14; Lc 22, 11; véase, sin embargo, WV 1, 362-5) que nuestro Señor celebró en ese día la cena pascual de los judios; cf. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Gotinga 1949². No obstante, Juan 18, 28, da a entender claramente que los enemigos de nuestro Señor celebraban la cena pascual en la noche del día siguiente, viernes, y los mismos sinópticos describen la mañana del viernes como un día de trabajo para los sacerdotes y fariseos (la reunión del Sanedrín, la delación a Pilatos, etc.), de tal manera que es difícil imaginar que el viernes sea el 15 de nisán, uno de los días festivos más grandes del calendario judío, con abstención de toda ocupación y trabajo. Parece probable que nuestro Señor y los peregrinos galileos celebraban la cena pascual un día antes que los hierosolimitanos, e.d., en la noche del 13 de nisán. Si la celebraron, ciertamente lo hicieron con pan sin fermentar (esencial en el rito de la pascua) y, por eso, los evangelistas pueden hablar del 13 de nisán como del «primer día de los ácimos». Cf. § 739*e*, 768*a-c*.

e **18.** Nuestro Señor está fuera de la ciudad (tal vez ha pasado la noche en oración en el monte de los Olivos, cf. Lc 21, 37; Jn 18, 2), mas era obligatorio comer el cordero pascual en Jerusalén, BONSIRVEN 2, 123. Por eso los discípulos (Pedro y Juan; Lc 22, 8) son enviados a la ciudad a casa de un individuo cuyo nombre suprime el evangelista, quizá por prudencia. Resulta de Mt («el Maestro dice») que el hombre era un amigo de nuestro Señor y ponía gustoso a su disposición una habitación privada a pesar de las condiciones de estrechez de la ciudad en tiempos de fiesta. La hora del destino de nuestro Señor ha sonado (su «tiempo»; como en Jn 7, 6-8).

f **20-25. Profecía de la traición** (Mc 14, 17-21; Lc 22, 14 y 21-23) — **20.** Cuando el sol se había puesto (cf. Éx 12, 8), Jesús, con los doce, estaba *echado junto a la mesa* (*ἀνέκειτο*). Los comensales se echaban sobre esteras o colchones, apoyándose sobre el brazo izquierdo, mientras se servían del derecho para comer. Si la colocación era semejante a la que se adoptaba en el *triclinium* romano, los convidados ocuparían tres de los lados de la mesa cuadrada (u ovalada), dejando el cuarto libre para las conveniencias del servicio. Sobre el lugar acupado por los comensales, cf. Jn 13, 23 ss, § 802*g*. Judas, guardando las apariencias, estaba todavía con los apóstoles, pero nuestro Señor, durante la comida, intentó mover su conciencia. **21-23.** La respuesta de nuestro Señor a la pregunta de los turbados apóstoles insiste en el hecho de que

el traidor es uno de los más íntimos, sin revelar su identidad. El traidor **719f**
está ahora comiendo con nosotros, ha mojado (o «está mojando» como en Mc 14, 20; cf. JOÜON 162) sus hierbas (primer plato de la comida pascual) en la fuente de salsa que se pasa de una parte a otra de la mesa. **24.** No es ninguna excusa que el Hijo del hombre vaya libremente a la muerte (cf. Jn 8, 14 y 21 s, etc.). **25.** Judas formuló su pregunta probablemente en voz baja o tal vez al mismo tiempo que los demás, 22. La respuesta no constituye una afirmación directa (el arameo tiene *hên* o *hēn* por «sí»), pero expresa conformidad con el aserto que ha formulado Judas interrogativamente y, al propio tiempo, destaca el hecho de que es él y no Jesús quien lo ha dicho; ello, por tanto, ha de mover implícitamente a Judas a saludable reflexión; cf. 26, 64; 27, 11. Éste debió de abandonar la mesa casi inmediatamente, pues el saberse descubierto haría insostenible su posición; por eso, es sumamente improbable que estuviera presente a la institución de la sagrada Eucaristía. Lc 22, 21, da la impresión de que Judas estaba aún allí cuando la institución tuvo lugar, pero su frase es colocada por Mt 26, 23, y Mc 14, 18, antes de este hecho.

26-29. Institución de la sagrada Eucaristía (Mc 14, 22-25; Lc 22, 15-20; **720a**
cf. 1 Cor 11, 23-25) — Parece que la sagrada Eucaristía fué instituída dentro de la cena pascual, pero su importancia eclipsa los elementos tradicionales judíos que, por este motivo, casi no quedan subrayados en el relato evangélico. La institución tuvo lugar probablemente cuando ya se había terminado el plato principal (el cordero), 1 Cor 11, 25. **26.** El pan es ácimo, el único permitido después del mediodía antes de la cena pascual. Nuestro Señor lo bendice (o «da gracias» sobre él: *εὐλογήσας*; *εὐχαριστήσας* en Lc 22, 19, y 1 Cor 11, 24) y lo parte. Al darlo a los discípulos (Lc 22, 19, *ἔδωκεν λέγων*) dice: «Esto [=esto que os doy] es mi cuerpo». En vista de la clara creencia y práctica de la Iglesia primitiva, resulta trasnochado en extremo preguntar por la significación de las palabras; en la actualidad, es más frecuente negar que Jesús las haya pronunciado, y atribuirlas a Pablo, el «sacramentalista»; cf. COPPENS, DBV(S) 2, 1150 s, 1155 s. **27.** El cáliz era, con toda probabilidad, la tercera copa de la cena pascual. Seguía al acto de comer el cordero y, dado que a él seguía una larga bendición, se le llamaba «el cáliz de bendición»; cf. 1 Cor 11, 16.

28. Una nueva alianza había sido prometida por Jeremías, Jer 31, **b**
31; la antigua alianza del Sinaí había sido sellada con la sangre de los animales sacrificados (Éx 24, 8: «¡Ésta es la sangre de la alianza...!»). Tanto la referencia como la inferencia son inequívocas: la nueva alianza va a ser sellada ahora litúrgicamente con la sangre del sacrificio de Cristo. La sangre sagrada es considerada bien en el estado de ser derramada, bien, como aquí, dedicada a su derramamiento (*ἐκχυννόμενον*, participio presente, posiblemente con significación de futuro; JOÜON 163). Los apóstoles («bebed *de* él todos») han de hacer su propio sacrificio y de esta manera lograr su finalidad, que (expresada de un modo más completo por Mt) es la expiación de los pecados de muchos (*ὑπὲρ πολλῶν*) mediante la muerte de uno (cf. 20, 28). El versículo **29** Lc 22, 18, lo coloca antes de la institución; es probable que justificadamente, pues la reflexión parece más natural hecha

720b antes de que el pensamiento de los apóstoles haya sido levantado al más sublime plano del cáliz de la sangre de Cristo. La razón de que ocupe este lugar en Mt y en Mc es que cada uno de ellos, ocupándose únicamente de aquellos elementos de la última cena que habían de perdurar, no habla de la primera mitad de la cena pascual. Por consiguiente, la copa, aunque era la tercera, sólo es mencionada una sola vez, y la afirmación del v 29 hecha por Jesús aludiendo a una copa anterior, se une forzadamente con la copa eucarística. «Este fruto de la vid» (el giro está tomado de la bendición ritual judía) parece referirse, por tanto, a la copa no consagrada: nuestro Señor anuncia su muerte inminente y la reunión dichosa en el reino eterno («de mi Padre») donde todo es nuevo, Ap 21, 1 y 5.

Nota: San Lucas parece que piensa en el «reino» sobre la tierra, la Iglesia, y que el banquete eucarístico es la «pascua» de la era mesiánica; cf. RB 48 (1939) 357-93.

c **30-35. Predicción de la deserción y las negaciones** (Mc 14, 26-31; cf. Lc 22, 31-34; Jn 13, 36-38) — **30.** La cena pascual judía terminaba con el canto del *hallel* («alabanza»), Sal 113, 8-18; 114-117 (Vg.), y, una vez terminado el rito religioso, la conversación versaba sobre otros temas. En la última cena es nuestro Señor el que habla, Jn 14, 1—17, 24, pero el discurso no es referido en los sinópticos. Son probablemente las diez de la noche y el pequeño grupo atraviesa la ciudad en dirección E., cruza el valle del Cedrón y tuerce a la izquierda a lo largo de la pendiente occidental del monte de los Olivos. Después de andar algo más de un kilómetro, llega a Getsemaní. **31.** Bien durante el camino, bien estando todavía en el cenáculo (cf. Lc, Jn; el «entonces» de Mt con frecuencia no tiene un valor cronológico preciso) Jesús habla a los discípulos de la inminente deserción de ellos: «Todos vosotros os *escandalizaréis de mí*». Nuestro Señor cita Zac 13, 7, para ilustrar el principio general de que el rebaño debe su fuerza y unidad al pastor (en especial este rebaño a este pastor). El ejemplo está tomado de la historia del rey Sedecías, «pastor» tímido, que, atacado por los babilonios, abandonó a su suerte la capital y sus habitantes (2 Re 25, 4). **32-35.** En medio de su consternación general, la profecía de la resurrección pasa de nuevo inadvertida a los apóstoles que, según parece, 28, 10, tampoco se darán cuenta de la cita en Galilea. La indignación de Pedro supera su respeto y le acarrea una detallada profecía de su propia caída moral. El canto del gallo en Mt es probablemente el segundo: el canto del alba, alrededor de las 5 de la mañana. Mc menciona dos, 14, 30; el primer canto del gallo en tiempo de pascua tiene lugar a las 2,30 de la mañana, LAGRANGE, *L'Évangile* 542. Entre el versículo 35 y el 36 hay un silencio embarazoso. Nuestro Señor deja que los hechos den la respuesta, 25, 56.

d **36-46. Getsemaní** (Mc 14, 32-42; Lc 22, 40-46) — **36-38.** Vinieron a un huerto (*χωρίον*) situado al pie de la pendiente occidental del monte de los Olivos, frente al templo; un huerto, Jn 18, 1, llamado el «lagar de aceite», *gat šemānî(m)* sin duda a causa de alguna rústica instalación entre los olivos. Ocho de los apóstoles permanecieron cerca de la puerta, mas Pedro, Santiago y Juan, testigos de la gloria

de Jesús (17, 1-2; cf. 2 Pe 1, 17-18) son invitados a verle en sus sufri- 720d
mientos. La perspectiva de su pasión le produce angustia y desaliento (WV) y tristeza mortal. Pide a sus amigos que permanezcan vigilantes con Él. **39-44.** En una actitud de completa postración, pero con su voluntad humana deliberadamente vuelta hacia el Padre pide que el cáliz del dolor (cf. 20, 22) pase de Él, si esto se puede hacer sin trastornar el plan redentor de Dios. En Cristo hay dos voluntades: la divina y la humana. En la voluntad humana podemos distinguir un doble acto: el que puede llamarse «instintivo» *(voluntas ut natura)* y el deliberado, que actúa guiado por la razón *(voluntas ut ratio)*. La voluntad instintiva de nuestro Señor, fiel a su naturaleza humana, se estremecía con los sufrimientos y la muerte considerados en sí mismos; en cambio, su voluntad racional los aceptaba por lo que habían de aportar: así lo exigía la redención del hombre en los planes de Dios. «Placebat enim Christo secundum voluntatem divinam... ut voluntas naturalis in ipso et voluntas sensualitatis secundum ordinem suae naturae moverentur» (ST III, 8, 6). Con la inquietud del pesar busca el consuelo de sus discípulos, pero no les pide que rueguen por Él, sino por ellos mismos. La lealtad de Pedro, expresada con tanta impaciencia en 35, no basta: sin oración, el temor por la seguridad corporal abrumará la voluntad. En su segunda oración nuestro Señor emplea las palabras que había enseñado a sus discípulos, 6, 10. **45-46.** Sus primeras palabras, 45*a*, son quizá una pregunta: «¿Continuaréis durmiendo (*τὸ λοιπόν*) y descansando?» (*PLUMMER, *Mt* 371), y los despierta diciendo: «¡Mirad...!», los incita a ponerse en acción con el grito de «Levantaos...». Otros prefieren el tono de melancólica resignación al ver la flaqueza de los discípulos: «Muy bien, dormid ya; [es demasiado tarde para preocuparme de lo que vosotros hacéis,] la hora ha sonado...; vamos al encuentro del traidor».
47-56. El arresto (Mc 14, 43-50; Lc 22, 47-53; Jn 18, 2-12) — **47-49.** Ju- e
das conocía bien el huerto y las costumbres de Jesús, Jn 18, 2. Sabía también que Jesús no iría a Betania, porque la noche pascual había de ser pasada en Jerusalén o en las cercanías. Ahora va guiando lo que es (a juzgar por sus improvisadas armas) una cuadrilla reclutada para este fin, pero es evidente que entre ellos hay una escolta de soldados romanos, Jn 18, 3. El beso, que resultaba natural tratándose de un discípulo que saluda a su maestro, Judas se lo da ostentosamente (*κατεφίλησεν* = besó con ternura) para evitar todo posible error. **50.** La frase griega, entrecortada, y, por tanto, oscura (*ἐφ' ὃ πάρει*; lit. «¿A qué has venido?»), se interpreta como pregunta en Vg.; pero lo más probable es que sea una exclamación ya plenamente expresada («¡A qué has venido!») ya, y quizá sea mejor, truncada por la emoción, p.e.: «Un beso, amigo, ¡para eso vienes...!», LAGRANGE. Lc, en 22, 48, parece dar este último sentido. **51-54.** La frustrada agresión de Pedro a Malco, Jn 18, 10, es censurada por nuestro Señor. En primer lugar, es inútil: la violencia debe atenerse siempre a las consecuencias de la violencia y, en este caso, la fuerza parece estar en el lado contrario. En segundo lugar, es innecesaria e indeseable: el Hijo no ha determinado ejercer su poder: doce legiones de ángeles armados, y no ya once impotentes apóstoles, esperan sus órdenes.

720e Pero ¿cómo iba a dar Él tales órdenes? ¿Estaría ello de acuerdo con las profecías (p.e., Is 53) de un Mesías manso y sufriente? **55-56.** Nuestro Señor les echa en cara el drama absurdo de su arresto y su despliegue de fuerzas, como si fuera Él un bandido peligroso. Pero resultaba bien claro, por su costumbre misma de enseñar en público («todos los días» en el templo; cf. especialmente Jn 7, 14; 8, 2, 20 y 59; 10, 23), que Él no era un conspirador y que podían haberle detenido en cualquier momento. De este modo Jesús pone al descubierto el temor de los jefes en ejecutar una acción abiertamente impopular, 26, 5. El evangelista apostilla por su propia cuenta, 56, lo que nuestro Señor ya había anticipado en 54: todo lo que estaba ocurriendo era preludio del cumplimiento de la profecía. No juzga necesario, sin embargo, señalar que la huída de los apóstoles confirma la predicción reciente de nuestro Señor, 31.

f **57-68. Ante el Sanedrín** (Mc 14, 53-65; cf. Lc 22, 54-55 y 63-71, y Jn 18, 12-14 y 19-24) — **57-58.** El detenido es conducido a lo largo del Cedrón hasta la puerta de la fuente, en el ángulo SE. de los muros de la ciudad y, desde allí, por el camino escalonado, al palacio de Caifás, en el barrio SO. de la ciudad. A propósito de Caifás, cf. 26, 3-4; § 719*a*. A juzgar por el Talmud (cf. EDERSHEIM 2, 533 s) los juicios nocturnos eran ilegales, pero detalles como éste quedan empequeñecidos por la monstruosa injusticia de todo el proceso. Pedro ha seguido a cierta distancia; habiendo llegado hasta el palacio, se aventura a entrar en el atrio (*αὐλή*), Mc 14, 54, para aguardar el resultado final (*τέλος*). **59-62.** Las tres clases que componían el Sanedrín estaban allí representadas (príncipes de los sacerdotes, ancianos, escribas; cf. 57). Este consejo (o «sanedrín»: el griego *συνέδριον* en forma aramea) integrado en total por 71 miembros, era la suprema corporación judicial de la nación judía; se reunía bajo la presidencia del sumo sacerdote reinante. Para los juicios capitales bastaba un *quorum* de 23 según la *Mišná*, Sanedrín 4, 1; por ello, no es necesario entender «todo el Sanedrín» estrictamente. El objeto de la reunión es formular un cargo capital para presentarlo al procurador, que era el único que tenía poder para ordenar la ejecución de la sentencia; cf. Jn 18, 31; SCHÜRER 1, 2, 57 s; JOSEFO, *Ant.* 20, 9, 1. Para guardar las apariencias, era conveniente observar las formalidades prescritas (Núm 35, 30, etc.) y en tal ocasión se hallaron los dos testigos necesarios, aunque tampoco éstos resultaron estar en completo acuerdo, Mc 14, 59. Falsean lo que había dicho nuestro Señor, alterando ligeramente sus palabras y profundamente el sentido; cf. Jn 2, 19. El sumo sacerdote no queda satisfecho; busca un cargo capital y confía en poder condenar a nuestro Señor por su propia boca: «*¿Nada respondes? ¿Qué es lo que éstos testi-*
g *fican contra ti?*» (cf. TG). **63.** Jesús, que no hace caso de los cargos inventados por los testigos, no quiere rehusar una respuesta a un requerimiento formal e independiente hecho por la más alta autoridad («por el Dios vivo» y, por tanto, vengador): «¡Dinos si eres tú el Cristo [= el Mesías], el Hijo de Dios!» Los rabinos nunca dan el título de «Hijo de Dios» al Mesías (BONSIRVEN 1, 366 s) y los escritos judíos de la época de nuestro Señor muestran cautela respecto de él, LAGRANGE, *Le Messianisme*, 104 s. Por eso, los títulos de «Hijo de Dios»

y «Cristo» probablemente no son equivalentes para Caifás. Pero la expresión «Hijo de Dios» había sido usada por nuestro Señor en su propio círculo, Mt 16, 16; Jn 11, 27, y el hecho era conocido fuera de ese círculo, 27, 39-40. Es probable que Caifás, sabedor de todo esto, añadiese el título al término «Cristo» y así tratase de encontrar el camino para una acusación de blasfemia, crimen capital, Dt 13, 2-6. **64.** El «tú lo has dicho» de Mt es equivalente al «lo soy» de Mc, con un matiz ligeramente irónico, como si Caifás por el hecho de emplear los términos supusiese ya su verdad. Nuestro Señor, partiendo de este asentimiento ficticio, procede a edificar sobre él. «*Además*», dice solemnemente, «de ahora en adelante [*ἀπ' ἄρτι*, cf. 23, 39] seréis testigos de» la situación descrita por Daniel. «Veréis», hablando de visiones apocalípticas, no es tanto una visión física cuanto una apreciación intelectual. La cláusula esta mejor puntuada de esta manera: «Veréis al Hijo del hombre [Dan 7, 13] sentado a la diestra del Poder [e.d., del Omnipotente; cf. Sal 109(110) 1], viniendo sobre las nubes del cielo», Dan 7, 13. Esta puntuación, al indicar una mera yuxtaposición de cuadros, hace desaparecer la confusión de imágenes. En efecto, el «sentado a la diestra» y el «viniendo sobre las nubes» indican la misma cosa. Los tronos gemelos para Dios y el Mesías sugeridos por el salmo (cf. Dan 7, 9) indican una participación en la administración divina del mundo. La misma idea se encuentra en el texto de Daniel, donde uno «semejante a un hijo de hombre» «viene» (hacia el Anciano de días para recibir la investidura, no a la tierra para el juicio) cabalgando sobre las nubes para recibir su reino. En Daniel nada sugiere una «venida» en una visión lejana del «juicio final»: se trata de la nueva era mesiánica. Jesús también habla de la nueva era que comienza ahora (*ἀπ' ἄρτι*) sobre la tierra; su gloria es inaugurada paradójicamente por todo el proceso de la pasión misma; cf. Jn 12, 31-33. **720g**

65-66. La segunda de las dos preguntas de Caifás (¿Cristo? ¿Hijo de Dios?) pudo haber sido formulada después de la respuesta del 64, como en Lc 22, 66 y 70. En todo caso, queda claro que el sumo sacerdote toma el mesianismo transcendente de nuestro Señor por una blasfemia capital. Jesús, por tanto, no reclama una apacible mesianidad política, aunque Caifás considerará útil delante del tribunal pagano el admitir que Jesús se tiene por el «Mesías». Rasga sus vestiduras, desde el cuello hacia abajo en una extensión de un palmo, según la manera ritual prescrita para cuando se oían palabras blasfemas. Para el tribunal religioso el caso es claro, Lev 24, 16; falta asegurar la sentencia del procurador, 27, 1. **67-68.** Mt deja al lector sobrentender que nuestro Señor estaba con los ojos vendados; cf. Mc 14, 65; Lc 22, 64. Los que le herían (no necesariamente los del Sanedrín, aun en Mt) le desafiaban a emplear sus dones proféticos o clarividentes; cf. Act 23, 2, a propósito de un acto similar de otro sumo sacerdote. **h**

69-75. Negaciones de Pedro (Mc 14, 66-72; Lc 22, 56-62; Jn 18, 17 y 25-27) — Pedro está en el patio al aire libre. En torno de este atrio (*αὐλή* como en 58, pero aquí más definido por *ἔξω*) estaba edificado el palacio. Mientras tanto, Jesús es juzgado en una habitación superior, Mc 14, 66, del mismo edificio. A la luz de la lumbre, Lc 22, 56, Pedro es reconocido por una criada; su negación pública **i**

720i no es menos real por ser indirecta. Se aparta de la lumbre hacia (εἰς) la puerta, y otra criada (¿la portera?) al verle advierte a los circunstantes que aquel hombre estaba con Jesús. Esta vez la negación es formal. Más tarde («transcurrida cosa de una hora»; Lc 22, 59) Pedro queda una vez más comprometido entre varios acusadores. Su dialecto galileo (confusión de las guturales, *ḥeṭ*, *'ayin*, *'alef;* dificultad con las vocales, a, i, o) le delata como norteño. Refuerza su tercera negación con juramento y, pronto, el canto del gallo le recuerda por segunda vez las palabras de nuestro Señor, 26, 34, cf. Mc 14, 68-72, y le llena de amargura.

Los evangelistas no se proponen por lo general reproducir a la letra las palabras de los discursos —en este caso, de las acusaciones y negaciones— ni el orden exacto de los sucesos. Apoyados en 26, 34, deberíamos esperar tres negaciones, pero los relatos combinados del Evangelio sugieren más, al nombrar, por lo menos, a cinco acusadores diferentes. La solución consiste probablemente (cf. PRAT II, 355 s) en asignar los múltiples acusadores sólo a tres grupos, de esta manera:

Primera negación: en el patio (Mt, Mc Lc), junto a la lumbre (Mc, Lc). Acusado por una criada (Mt, Mc, Lc), la portera (Jn). El gallo canta por primera vez (Mc). *Segunda negación:* en el vestíbulo (Mc), cerca de la puerta (Mt), un poco más tarde (Lc). Acusado por la misma criada (Mc «*la* criada»), cuya acusación es apoyada por otros (Jn), incluso otra criada (Mt), un hombre (Lc). *Tercera negación:* de nuevo, según parece, junto a la lumbre, poco después (Mt, Mc), alrededor de una hora después (Lc). Acusado por los circunstantes (Mt, Mc), entre ellos otro hombre (Lc) y un pariente de Malco (Jn). El gallo canta por segunda vez (Mc) inmediatamente después de esta negación (Mt, Mc, Lc, Jn).

721a **XXVII, 1-26. Jesús y Pilato** (Mc 15, 1-15; Lc 23, 1-25; cf. Jn 18, 28—19, 16).

XXVII, 1-2. Jesús entregado a Pilato (Mc 15, 1; Lc 23, 1; Jn 18, 28) — La segunda reunión del Sanedrín (Lucas, simplificando, menciona sólo una) tuvo lugar al amanecer, Lc 22, 66; debió de ser corta, porque aún era muy de mañana cuando Jesús fué llevado a la residencia de Pilato, Jn 18, 28. La reunión tuvo lugar probablemente en el salón de la asamblea del Sanedrín *(gaziṭ)*, en la parte sur del atrio de los israelitas. Su finalidad era confirmar la sentencia de condenación formal en una sesión diurna reglamentaria (com. a 57-58), y formular un cargo que pudiera impresionar al gobernador. Se decidieron por una acusación política (27, 11; cf. Lc 23, 2). En la provincia romana de Judea solamente el procurador (Poncio Pilato, 26-36 d.C.) podía ordenar la ejecución de una sentencia de muerte (SB 1, 1026; cf. HOLZMEISTER, *Historia*, 82-4). El procurador, que residía normalmente en Cesarea de Palestina, establecía su cuartel general militar *(praetorium)* en Jerusalén durante el peligroso período de las grandes fiestas. Es probable que, al menos en el año de la muerte de Cristo, este pretorio fué establecido en la torre Antonia, la fortaleza contigua al ángulo NO. del recinto del templo.

b **3-5. Fin desastroso de Judas** (cf. Act 1, 18-20) — Todo el incidente 3-10, relatado a modo de inciso, sirve para subrayar el desprecio del Sane-

drín por la justicia, y la hipocresía de sus miembros. **3-5.** El «entonces» **721b**
de Mt, como siempre, es vago: el tiempo puede ser después de la condenación por Pilato. Posiblemente Judas había pensado que las pruebas serían insuficientes para la condenación, o también es posible que tuviera conciencia de su crimen sólo cuando vió sus consecuencias y tocó el dinero. Lleno de remordimiento (no de verdadero «arrepentimiento», porque no tenía esperanza) trató de desentenderse del caso, proclamando la inocencia de su maestro. El cinismo sin escrúpulos de los jueces frustró su intento, arrebatándole toda esperanza y le arrastró a una decisión terrible. El dinero era peor que inútil; lo arrojó en (*εἰς*) el templo (*ναός*, palabra que, a juzgar por su uso en Jn 2, 20, puede incluir edificios del templo tales como el *gaziṯ*). El lugar de su suicidio es desconocido.

XXVII, 6-10. Escrúpulos de los sin escrúpulos (sólo en Mt) — **6-8.** La **c**
ley, Dt 23, 18, prohibía emplear en usos sagrados el dinero de la prostitución; los del Sanedrín extienden ahora el principio al precio de la sangre: no se debe echar en el tesoro del templo (*qorbānā'*, aram.: «ofrenda»). Con dicho dinero resolvieron comprar el «campo del alfarero» (nombre evidentemente bien conocido hasta entonces, y así llamado sin duda porque contenía arcilla de alfarero); en adelante fué llamado en arameo *ḥᵃqēl dᵉmā'*, «campo de sangre», porque había sido comprado con dinero de sangre; cf., sin embargo, Act 1, 18 s. Este cementerio para los extranjeros (probablemente, judíos que morían en la peregrinación a Jerusalén; la sepultura de los paganos incumbía a los romanos) estaba situado en la pendiente meridional del valle de Hinnom.

9-10. Mt, como de costumbre, se apresura a asociar el AT con **d**
el suceso; cf. Zac 11, 12-13; Jer 18, 2-4; 19, 1-2; 32, 7-9. El profeta Zacarías, verdadero pastor de Israel, es tasado por los falsos pastores, las autoridades políticas, en el mezquino precio de treinta monedas de plata. Es un insulto a Dios, a quien Zacarías representa. «¡Echa al alfarero [e.d., al baratillo] el precio rumboso en que te han tasado!» Las palabras son de Dios. La sorprendente semejanza de situación y la mención simultánea de «treinta monedas» y «el alfarero» llamarían la atención de Mt hacia el texto que adaptó libremente, tomando al parecer el texto hebreo por base: «*Y ellos* [los sacerdotes: el mismo profeta, «yo», en el TH de Zac] *tomaron las treinta monedas de plata, el precio en que fué tasado* [lit. «de un tasado»] *—eran de Israel quienes le habían tasado— y las dieron al campo del alfarero*» (Zac «y las eché al alfarero en su alfarería»; trad. Van Hoonacker). Mt añade, en boca de Zacarías, «como el Señor *me* lo había ordenado», acusando con ello el «yo» original de los verbos precedentes en el TH. Al hacer esto subraya el hecho de que la mano de Dios ya estaba en la primera situación y, por eso, nos prepara para más alto significado mesiánico. Los rabinos también interpretan el pasaje mesiánicamente, pero las treinta monedas de plata se convierten en los treinta preceptos dados por Moisés a Israel, Edersheim 2, 736. *La atribución del texto a Jeremías*, fuertemente apoyada por los mss. (si bien *Ta; 33; Φ; 157; a; b; syrsin; peš.* omiten «Jeremías»), es extraña. Sin embargo, es posible que el texto sea una contaminación de Zac y Jer. Jeremías 32 re-

721d fiere la compra de un campo, símbolo de la confianza en la rehabilitación de Judá; Jer 19, 11, ofrece un curioso paralelo de la vasija del alfarero y el Hinnom; Jer 18 habla de una visita a un alfarero del que (según VAN HOONACKER, *Les Douze Petits Prophètes*, París 1908, 677) es una «adaptación» el texto de Zac. En este caso, Mt atribuye el texto a Jer (como Mc 1, 2-3, atribuye un texto mixto de Is-Mal sólo a Is), porque era el profeta más «importante», o porque, en el canon judío de aquel tiempo, iba a la cabeza de los otros quince profetas (SB 1, 1029 s; acerca de esta opinión, cf. KNABENBAUER, BUZY, BOVER, WV, KNT, etc.).

e Si la reminiscencia de Jer parece demasiado débil para hacer esta opinión aceptable, aún no se sigue de aquí que haya que atribuir al evangelista mismo un error formal. En efecto, según LAGRANGE, *Mt* 515, es «psicológicamente improbable» que el evangelista, que parece haber reajustado un texto hebreo que tiene ante sí, haya podido cometer tal error. Por eso, teniendo en cuenta consideraciones puramente racionales, no es improbable que el nombre del profeta haya sido introducido por un copista de los primeros tiempos, engañado por los débiles ecos de Jer. Recientemente se ha sugerido (G. COURTADE, S. I., DBV(S) 4, 542) que, en cualquier hipótesis, el principio de inerrancia permanece intacto, puesto que la intención del evangelista (?) no es enseñar formalmente que la profecía deriva de Jeremías, sino que sólo usa el nombre de «Jeremías» como de paso, «sin garantizar su exactitud». La explicación de SAN AGUSTIN, PL 34, 1175, es semejante: concede que el uso del nombre pudo haber sido una inadvertencia inicial del evangelista que, no obstante, sirvió al propósito del Espíritu Santo de inculcar la unidad de los profetas. En este caso, la afirmación categórica del escritor inspirado garantizada por la inspiración sería: «Fué dicho por uno de los profetas»; y a esto añade en aposición: «por Jeremías, creo yo».

f **11-26. Jesús ante Pilato** (Mc 15, 2-15; Lc 23, 2-5; 18, 25; Jn 18, 28-40; 19, 1-15) — El escenario es el pretorio de Pilato, la residencia del comandante en jefe, con los cuarteles contiguos. Aquel año, según parece, no se hallaba instalado en el palacio de Arquelao, el herodiano depuesto, sino en la torre Antonia; cf. 2, § 721*a*. Jn 19, 13, llama el lugar del juicio «lithostrotos», «lugar pavimentado», y «gabbatha», «altura». Los términos concuerdan admirablemente con el patio recientemente descubierto, que estaba unido a la torre Antonia: es un espacio pavimentado de más de 46 metros cuadrados y ocupa el punto más alto de la parte oriental de la ciudad; cf. com. a Jn 19, 13. **11-14.** La entrevista tuvo lugar en alguna terraza de la torre Antonia que daba a la calle, puesto que los jefes judíos están presentes pero no entran en el edificio, Jn 18, 28. La acusación es política (la cuestión del «tributo»; cf. Lc 23, 2): se le acusa de que se da el título de «rey de los judíos», título que, sin embargo, nuestro Señor no rehusa («Tú lo dices», cf. com. a 26, 64). El relato más completo de Juan, 18, 33-38, explica cómo Pilato, a pesar de que Jesús se declara rey, no queda convencido de la culpabilidad de nuestro Señor: un reino de la «verdad» (¡sea ésta lo que fuere!, cf. Jn 18, 38) no es una entidad política que caiga dentro de la competencia de Pilato. Nuestro Señor no res-

ponde a ninguna de las acusaciones; la mejor respuesta a la calumnia es guardar silencio. 721f

15-18. Pilato queda impresionado y trata de aplicar en favor de nuestro Señor la *abolitio* romana (sobreseimiento del proceso criminal). Tal concesión se otorgaba, en las provincias, con ocasión de ciertas fiestas, *κατὰ δὲ ἑορτὴν* (cf. papiros del 80 d.C., a propósito de un caso similar en Egipto, *Papiri Fiorentini* I, Milán 1906, 113). Pilato brinda la opción (había otras posibles; cf. Mc 15, 7) entre Jesús y el asesino Barrabás («Jesús Barrabás» es una lectura probable; cf. VAGANAY, *Textual Criticism of the New Testament*, Londres 1937, 193-6). La comparación, piensa Pilato, decidirá el caso en favor de Jesucristo. Recurre al pueblo porque le han informado, con bastante certeza, de que la causa del arresto de nuestro Señor era precisamente la envidia que los jefes tenían de su popularidad. **19** (sólo en Mt). Para el evangelista, el episodio de la esposa de Pilato (cuyo nombre era Claudia Prócula, según los evangelios apócrifos) subraya la malicia de Israel: una mujer pagana defiende la causa de Jesús contra su propio pueblo. Después del suceso, Pilato todavía se sentirá más inquieto y extrañado, en una atmósfera de mayor misterio. Los jefes judíos aprovecharán la oportunidad para organizar a sus partidarios. g

20-23. La moderna técnica de manejar el populacho muestra cómo una multitud incluso bien dispuesta puede ceder a una minoría vociferante y violenta; además, Barrabás sufría prisión por una causa nacionalista, Mc 15, 7, y tendría bulliciosos partidarios entre la multitud. **24-25.** Mediante una acción familiar a los judíos, Dt 21, 6, y a los gentiles, HERÓDOTO 1, 33, Pilato declina la responsabilidad, diciendo: «*Yo soy inocente de esta sangre*». Es éste un acto más bien de superstición privada que de administración pública. Una vez hecho esto, Pilato se encuentra tan impotente para rehusar como incapaces los judíos para asumir la condena de Jesús. Es ante Dios y no ante Tiberio que los judíos echan sobre sí mismos y sobre sus descendientes la responsabilidad. **26.** Mt omite los ulteriores intentos de Pilato para soltar a nuestro Señor después de la flagelación, Jn 19, 4-15. Los azotes eran normalmente el preludio de la cruz. Los flagelos de cuero llevaban ordinariamente en sus extremos piezas de hueso y de metal. Las manos de la desnuda víctima eran atadas a una columna baja; esta posición encorvada hacía el trabajo de los verdugos más fácil y eficiente. En la práctica romana, el número de golpes sólo dependía de la resistencia y la voluntad del verdugo. Era bastante frecuente que las víctimas muriesen por efecto de los latigazos. h

27-30. El escarnio (Mt 15, 16-20; cf. Jn 19, 2-3) — **27-28.** Nuestro Señor es llevado del atrio exterior pavimentado al pretorio propiamente dicho, e.d., a un atrio interior de la torre Antonia, Mc 15, 16, que parece ser aquel en que se encontraban los cuarteles. Estarían presentes sólo los hombres de la *cohorte* (*σπεῖρα*), libres de servicio. Había cinco cohortes en Judea, y una de ellas con residencia permanente en la torre Antonia. En las provincias menores del imperio, la cohorte era más numerosa que la que formaba parte de una legión; a veces reunía cerca de mil hombres. Sin duda, se debió de permitir a nuestro Señor el vestirse después de la flagelación, pero, por lo menos sus vestidos 722a

722a exteriores, quedarían reemplazados por un manto militar de color carmesí que simbolizaba irónicamente la púrpura imperial, Mc 15, 17. **29-30.** Se hace resaltar lo ridículo más bien que lo doloroso de la coronación. La «espina» es, con cierta probabilidad, el *poterium spinosum* que abunda en los alrededores de Jerusalén, y era usado, entonces como ahora, para encender el fuego; sus pinchos son finos. La forma de la corona pudo haber sido la de una cofia, como se ve en una representación del siglo II en la Catacumba de Pretextato, aunque la frase *πλέξαντες στέφανον* sugiere una corona o diadema trenzada; cf., sin embargo, RB 42 (1933) 230-4; DAC 5, 4141; 1150. Las representaciones del Crucificado más antiguas (siglo V) le muestran sin la corona; tal vez figuraba colocada al lado, junto con la caña (su «cetro»).

b **31-32. El camino hacia el Calvario** (Mc 15, 21; Lc 23, 26-32; Jn 19, 17*a*) — **31.** Jesús llevó su propia cruz, Jn 19, 17, desde el pretorio, 31, hasta que la procesión salió de la ciudad, 32. La forma de esta cruz no es conocida con certeza. Las formas X, Y y T estaban entonces en uso, pero en el caso de nuestro Señor la forma de T con una prolongación hacia arriba de la vertical *(crux immissa)* está atestiguada por la mejor autoridad (IRENEO, *Adv. haer.* 2, 24, 4), y dejaba espacio para una inscripción «sobre su cabeza», 37. El brazo transversal era llamado *patibulum* y, en Roma al menos, el criminal solía llevar a cuestas únicamente este brazo. Lo mismo pudo acaecer en el caso de nuestro Señor; el *σταυρός* de Jn 19, 17, quizá sólo signifique *patibulum.* En la mitad del palo vertical solía haber un pequeño saliente que servía de asiento y restaba así algo de peso a las manos, que a veces se ataban al *patibulum,* pero ordinariamente eran clavadas, como en el caso de nuestro Señor; cf. Jn 20, 25, 27; Lc 24, 39. En el arte cristiano el asiento se ha convertido en soporte para los pies, sin duda por razones estéticas. No hay motivo alguno para pensar que los pies de Nuestro Señor hayan sido clavados juntamente: todas las representaciones del Crucificado anteriores al siglo XII los muestran clavados por separado (cf., sin embargo, BARNES, *The Holy Shroud of Turin,* Londres 1934). **32.** Simón, natural de Cirene (N. de África; ciudad con una gran colonia judía) es requerido (*ἀγγαρεύω,* obligar a la prestación de un servicio por cuenta del gobierno) para que lleve la cruz en lugar de Cristo (cf. com. a Lc 23, 26), que, al parecer, se había desplomado.

c **33-34. Crucifixión y escarnio** (Mc 15, 22-32; Lc 23, 33-43; Jn 19, 17*b*-27) — **33.** Gólgota (forma simplificada del arameo *gulgoltā'*, «calavera»; latín *calvaria)* era el nombre del montículo, que se levantaba unos 5 m sobre el suelo circundante, fuera de la ciudad, pero muy próximo a sus muros (cf. VINCENT-ABEL, *Jérusalem Nouvelle,* 89-300) y a poco más de medio km de la torre Antonia. **34.** Era costumbre de mujeres piadosas (SB 1, 1037 s) administrar narcóticos a los criminales condenados. El término «hiel» (*χολή*) de Mt es usado, como en LXX, genéricamente: droga amarga (más exactamente «mirra», cf. Mc 15, 23). Nuestro Señor rehusa el alivio. **35.** Los soldados requisan, como era costumbre, los efectos que habían pertenecido al condenado; sin embargo, Mt (cosa extraña en él) no llama la atención sobre el cumplimiento del Sal 21(22) 19, aunque el texto,

tomándolo de Jn 19, 24, se introduce en algunos mss. de Mt, y aparece en la Vg. **37.** La forma exacta de la inscripción no es conocida (se encuentran cuatro formas distintas en los cuatro Evangelios), pero incluiría sin duda el nombre del crucificado y el motivo de la condena («causa»): Jesús, «rey de los judíos»; lo cual resultaba demasiado lacónico para el gusto de los príncipes de los sacerdotes. **38.** El episodio de los dos ladrones o *bandidos* (*λησταί*), lo mismo que los gestos y palabras de los que pasaban y las burlas de los sacerdotes, recuerdan en su expresión verbal pasajes del AT (Is 53, 12; cf. Lc 22, 37; Sal 21[22] 8; Sab 2, 13 y 18; Sal 21[22] 9), pero en ninguno de tales casos subraya Mt el paralelismo. **39-40.** Los criminales eran crucificados ordinariamente al lado de las vías públicas para que sirviesen de escarmiento. «Los que pasaban le insultaban, moviendo la cabeza», e.d. a modo de escarnio (*vah!*, *οὐά*, es un grito de sorpresa irónico, «¡ah!»; no se encuentra en el texto griego de Mt, pero aparece en Mc 15, 29). **41-44.** Asisten a la ejecución representantes del Sanedrín, a fin de comprobar el pleno cumplimiento de la sentencia. A diferencia de la plebe, no lanzan sus vituperios directamente contra el crucificado. Ellos (o Mt, interpretando sus pensamientos) emplean las palabras de escarnio dirigidas a la víctima sufriente en Sal 21(22) 9. **722c**

XXVII, 45-50. Muerte de Jesús (Mc 15, 33-37; Lc 23, 44-46; Jn 19, 28-30) — **45.** Desde el mediodía hasta las tres de la tarde, las tinieblas cubrieron Jerusalén y su horizonte (no «toda la tierra habitada»: *ἐπὶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*, sino «toda la región»: *ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν*, cf. Éx 10, 22; PRAT 2, 409). Se ve claramente que el evangelista considera milagroso el suceso; quizá el «siroco negro», frecuente en abril, había soplado aquel año con milagrosa intensidad (PIROT, *La Sainte Bible* IX, París 1946, 596). El milagro debió haber recordado a los escribas las tinieblas asociadas con el gran día del juicio de Dios, en los escritos proféticos (Jl 2, 10; Am 8, 9; Is 13, 10; Jer 15, 9). **46.** *ʾElî ʾElî lᵉmāh šᵉḇaqtānî* son las palabras iniciales en arameo (ʾElî es también la forma hebrea) del Sal 21(22). Sin duda, nuestro Señor continúa el salmo en silencio. El hecho de que las palabras sean una cita, elimina toda dificultad dogmática. El salmo no es un grito de desesperación, sino por el contrario un himno de suprema confianza en Dios a pesar del profundo sufrimiento. Lo mismo que en el caso de nuestro Señor, el «abandono» divino no es, en el salmo, sino una expresión poética de la aguda pena física y espiritual a que Dios «abandona» al salmista sin haber, no obstante, «apartado su faz de él», Sal 21(22) 2 y 25. Estas palabras en boca de nuestro Señor tampoco son en realidad una queja, porque su intención es simplemente mostrar que el fructífero martirio del salmista inocente era imagen anticipada del suyo propio; cf. NRT 70 (1948) 137-49. Por otra parte, es digno de notarse que lo chocante de estas palabras, salidas de la boca del Hombre Dios, arguye poderosamente en favor de la fidelidad de los evangelistas, que no vacilaron en transcribirlas, aun a riesgo de una torcida interpretación. **d**

Se observará que, en nuestra explicación de esta cita en labios de nuestro Señor, no se plantea formalmente la cuestión de su goce de la visión beatífica incluso durante la pasión (como admiten común- **e**

722e mente los teólogos). El que la ininterrumpida visión beatífica en la facultad más elevada del alma sea compatible con el sufrimiento corporal, mental y aun espiritual (p.e., al pensar en la inutilidad de su pasión para algunas almas) resulta claro para nuestro entendimiento, aunque no para nuestra imaginación, si recordamos que el objeto formal de la visión y el objeto formal del sufrimiento son diferentes. Compárese con la alegría y el dolor simultáneos de un padre cuyo hijo abandona la casa para hacerse sacerdote (cf. además § 720*d*). **47-49.** Los judíos, 47, 49, entendiendo mal (¿deliberadamente?) el *'Elî*, articulado con dificultad por un hombre agonizante, pensaron o fingieron pensar que el presunto «Mesías» llamaba a su precursor, Elías; com. a 17, 10 ss. Un soldado, humedeciendo una esponja en vinagre *(posca* = mezcla de agua y vinagre, cf. *Corpus glossariorum latinorum)* de su cantimplora, fija la esponja en el extremo de una larga caña (¿o jabalina? cf. com. a Jn 19, 29) y se dispone a humedecer con ella los labios de nuestro Señor (*ἐπότιζεν*); otros, al parecer judíos, adoptan la chanza en torno a la supuesta llamada de Elías y le ruegan que no lo haga, temerosos de que con ello eche a perder el ambiente de vana expectación creado. En Mc 15, 36, incluso el soldado, al realizar su compasivo acto, participa en la chanza. **50.** Hacia las tres de la tarde cuando, a pocos centenares de metros de allí, los corderos pascuales del rito antiguo eran inmolados en el templo, el Cordero de Dios moría en la cruz; cf. 1 Cor 5, 7. Su último grito pudo ser oído claramente. Lc 23, 46, registra sus palabras: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu».

f **51-54. Prodigios después de la muerte de Jesús** (Mc 15, 38-41; Lc 23, 45*b* y 47-49) — **51.** El velo del templo (*ναός*) puede ser la cortina del santuario más recóndito, el santo de los santos, de cuya forma nada cierto conocemos; o posiblemente la enorme y artística cortina del santuario exterior, el lugar santo; cf. JOSEFO, *B. I.* 5, 5, 4. Si fué la primera, los sacerdotes, muchos de los cuales se convirtieron, Act 6, 7, pudieron comprobar y narrar el prodigio. El simbolismo parece inclinarse en favor de este velo interior, Heb 10, 20 s; cf. 9, 7 y 25. Si Dios se sirvió de causas segundas (Mt no lo dice) posiblemente podríamos pensar en una tormenta milagrosa por su intensidad, que habría disipado al negro siroco de primavera, com. a 27, 45. **52-53.** La tierra también se hendió (sólo Mt menciona el terremoto), y se abrieron algunas de las tumbas: todavía se pueden ver en la roca del Calvario grietas verticales de un terremoto (VINCENT-ABEL, *Jérusalem* 2, 186). Parece probable que la resurrección corporal y la aparición de muchos muertos no debió de ocurrir hasta después de la resurrección de nuestro Señor (cf. 1 Cor 15, 20-23), y es mencionada aquí porque el terremoto preparó su salida de los sepulcros. **54.** La manera de morir de nuestro Señor, las tinieblas, el terremoto, todo impresiona a los guardianes paganos. Éstos confiesan lo justo del título de «Hijo de Dios» con que habían oído a los enemigos de Cristo vituperarle irónicamente, 27, 40 y 43, aunque no pudieran entender todo lo que en este título se encierra.

g **55-56. Las santas mujeres** (Mc 15, 40-41; Lc 23, 49) — Las mujeres galileas estaban contemplando la escena desde cierta distancia: María

de Magdala (el-Mejdel a orillas del lago, a unos 4 km al N. de Tiberíades), a la que nuestro Señor había librado del demonio, Lc 8, 2; María, madre de Santiago (el Menor) y de José, com. a 13, 53-54; la madre de los hijos del Zebedeo (com. a 20, 20) probablemente la Salomé de Mc 15, 40. 722g

57-61. El entierro (Mc 15, 42-47; Lc 23, 50-56; Jn 19, 38-42) — h
57-58. El sagrado cuerpo tenía que ser bajado de la cruz y enterrado antes de que las primeras estrellas anunciasen el comienzo del sábado, Jn 19, 31. Sería hacia las cuatro de la tarde cuando José, que había simpatizado siempre con nuestro Señor, Lc 23, 51, se entrevista con Pilato, al cual tendría acceso como miembro influyente del Sanedrín, Mc 15, 43. José era de Arimatea (Ramataím; cf. 1 Sam 1, 1, 19, etc.), unos 18 km al N. de Lidda. **59-61.** Había adquirido una buena sábana de lino, Mc 15, 46, y Nicodemo, Jn 3, 1-15, había comprado también una buena cantidad de aromas, Jn 19, 39, para esparcirlos sobre la sábana y alrededor del cuerpo. En presencia de las mujeres, y sin duda con su ayuda, pusieron a Jesús en la tumba no usada de José, a unos 50 metros de la cruz. Los judíos acomodados hacían excavar su tumba familiar en la roca, ordinariamente en lugares en que había pendiente; una entrada baja, cerrada con una pesada piedra redonda, introducía en el vestíbulo que, a su vez, conducía a la tumba propiamente dicha por medio de una estrecha cavidad. La tumba de José tenía un banco a la derecha de la entrada, Mc 16, 5, para depositar el cuerpo. Una descripción de las tumbas coetáneas de Abu Gosh, se hallará en RB 34 (1925) 275-9. Las dos Marías (56; cf. Mc 15, 47) se quedaron. Entre las santas mujeres, otras prepararon aromas para un embalsamamiento ulterior y con menos prisas, Lc 24, 1.

62-66. La guardia del sepulcro (sólo en Mt) — Pasa una noche; la i
noche del viernes, la *parasceve* o «día de preparación» para el sábado. El sábado no hubo reunión reglamentaria del Sanedrín (Mt no hace mención de los «ancianos»), pero algunos de los sacerdotes y fariseos recordaron que el «impostor» muerto había prometido resucitar después de tres días; cf. 12, 40. Era necesario impedir que los discípulos, durante estos tres días cruciales, robasen el cuerpo. La primera «impostura» —la reivindicación por parte de nuestro Señor de la mesianidad y todavía más— había sido contestada eficazmente con la crucifixión; la segunda (la resurrección que, sin duda, alegarían los discípulos) resultaría más difícil de desvirtuar si el cuerpo era robado. Pilato, que parece estar cansado de todo este asunto, permite a los judíos, según ellos pedían, utilizar un pelotón de tropas romanas (cf. Jn 18, 12) para la custodia del sepulcro. La piedra es precintada con la roca circundante, tal vez por medio de una cinta y un sello oficial.

G. XXVIII, 1-20. La resurrección y los sucesos posteriores — Las 723a
mujeres ven el ángel y la tumba vacía, 1-8; la Magdalena ve a Cristo resucitado, 9-10; los guardianes de la tumba son sobornados para que guarden silencio, 11-15; los once ven a nuestro Señor en Galilea, 16-17, y reciben la misión universal, 18-20.

1-8. La tumba vacía; el ángel (Mc 16, 1-9; Lc 24, 1-9; cf. Jn 20, 1) — **1.** El descanso sabático fué observado, Lc 23, 56. Pasado el sábado

723a (*ὀψὲ δε σαββάτων*, «*después del sábado*»), cuando el cielo se iluminaba y estaba a punto de amanecer «el primer día de la semana» (domingo; cf. SB 1, 1052), las mujeres (Mc 16, 1; Lc 24, 10), incluyendo a María Magdalena y a María madre de Santiago, 27, 56, fueron a ver el sepulcro (Mt), sin duda, con el propósito de completar el precipitado embalsamamiento del viernes, Mc 16, 1; Lc 24, 1. **2-4.** Según parece, antes de que llegasen (2-4 probablemente constituyen un inciso), un fuerte terremoto anunció la llegada del ángel en forma humana. Su finalidad era declarar la resurrección física de Cristo y confirmar su mensaje por el espectáculo del sepulcro vacío. Por eso, removió la piedra, no para facilitar la salida de Cristo ya resucitado (cf. Jn 20, 19 y 26), sino para permitir a las mujeres entrar; Mt da la impresión de que el ángel estaba aún sentado sobre la piedra cuando llegaron, pero que les precedió al entrar en el sepulcro (*ἐκάθητο, δεῦτε ἴδετε*). El terror volvió impotentes a los guardianes para oponerse; es probable que ya se hubiesen marchado hacia la ciudad antes de que llegasen las mujeres, puesto que el ángel y las mujeres los ignoran completamente, y no hay trazas de su presencia en Mc 16, 1-8, o Lc 24, 1-8; véase com. a Mt 28, 11.

b **5-8.** Pero las mujeres (fieles buscadoras del *Crucificado*) no tenían motivo para temer («*Vosotras* no temáis»; pronombre enfático). La promesa del Señor se había cumplido; cf. 16, 21; 17, 22; 20, 19. Escoltadas por el ángel, contemplan por sí mismas la tumba vacía. El cuerpo físico había resucitado. Ahora han de decir a los discípulos que en Galilea hallarán a Cristo resucitado (el 7 está mejor puntuado de esta manera: «...decid a sus discípulos: "Ha resucitado, y he aquí que os precederá en Galilea [estará allí cuando vosotros, discípulos suyos, lleguéis]; allí le veréis". Es lo que tenía que deciros», e.d., allí está, eso es todo; JOÜON). Es posible que el verbo «preceder» (*προάγειν*) deba ser traducido por «guiar, conducir» (BRAUN, *Jésus*, París 1947, 190-4). Entonces Mt supondría claramente que nuestro Señor se apareció a los discípulos en Judea. Pero, en todo caso, el plan de Mt es describir únicamente el episodio de Galilea. Mediante una especie de agrupamiento o «inclusión» de los hechos (§ 702), presenta a Galilea como el punto de partida de la misión universal lo mismo que había sido el punto de partida, 4, 12-16, de la primera y restringida predicación del reino. De aquí que cuide, a diferencia de Lc y Jn, de registrar puntualmente el mensaje del ángel, relativo a la cita en Galilea, y de reforzarlo, 10, con las instrucciones de nuestro Señor ordenadas al mismo fin.

c **9-10. Magdalena y Cristo resucitado** (cf. Mc 16, 9-11; Jn 20, 11-18) — Algunos autores católicos identifican esta aparición, la primera mencionada por Mt, con la aparición a la Magdalena sola, Jn 20, 11-18. En esta hipótesis, Mt atribuye al grupo de mujeres (como opuesto al de «hermanos» en 10; e.d., los discípulos; cf. 12, 49) lo sucedido a su sola representante. Tal «plural de categoría» quizá no sea desconocido para Mt; cf. 2, 20; 24, 8; 27, 44; LEVESQUE, RB 25 (1916) 13-16. La identificación explicaría también Lc 24, 22-24, donde parece que las mujeres sólo habían referido lo del ángel y lo de la tumba vacía. Otros autores católicos (p.e., J. M. BOVER, S. I., *El Evangelio de*

San Mateo, Barcelona 1946, 518-20) se oponen a la identificación, **723c**
y suponen (cf. BUZY, *Mt* 384) que el 9 se refiere a una segunda visita de las mujeres (sin Magdalena). Sea cual fuere la solución, hay que tener en cuenta cuán extremadamente esquemático es el último capítulo de Mateo.

11-15. La guardia sobornada (sólo en Mt) — Cuando las mujeres se **d**
hallaban aún en camino, algunos guardianes se pusieron al habla con los sacerdotes. Es probable que la guardia hubiese partido ya para la ciudad antes de que las mujeres llegasen a la tumba; com. a 28, 2-4. Los tiempos del verbo griego aquí empleados no contradicen esta suposición («mientras ellas [las mujeres] volvían [de la tumba] he aquí que algunos de los guardianes, *habiendo llegado* a la ciudad, anunciaron...»). La situación de los guardianes es difícil: la explicación verdadera y sobrenatural de su fracaso causaría risa en un consejo de guerra. Por eso, los sacerdotes no encuentran dificultad en sobornarlos para suprimir una explicación que en cualquier caso resultaba inútil. El punto más importante de las instrucciones de los sacerdotes fué que alegasen robo por parte de los discípulos. Los soldados convinieron en ello, y la versión que dieron del suceso vino a ser la corriente en círculos judíos; cf. 15 y JUSTINO, *Contra Tryphonem* 108. La justificación de que estaban «dormidos» es sólo accesoria y sugerida de pasada. Únicamente podía mencionarse ante el público en general; si la autoridad llegara a ordenar una investigación oficial (14; «si la cosa llegase a oídos del procurador») se vería claramente que el dormir, cuando se está cumpliendo una obligación, no es excusa adecuada. Los sacerdotes tomaron a su cargo el *sobornar*, en tal caso, a las altas esferas (a propósito de πείθω, «persuadir» en este sentido, cf. 2 Mac 4, 45; 10, 20).

XXVIII, 16-17. Galilea: aparición a los once (Mc 16, 15-18) — Los **e**
once permanecieron en Jerusalén hasta el fin de la semana de pascua, Jn 20, 26, cuando volvieron a sus casas, como es natural, con la seguridad, 7 y 16, de que no dejaban en Jerusalén a Cristo resucitado. Mt conoce el hecho (aunque, lo mismo que los demás evangelistas, no relata las propias palabras de Cristo) de que nuestro Señor había indicado un «monte» determinado en Galilea. El «monte» es sin duda una eminencia de terreno cercana al lago (como en 5, 1; 14, 23; 15, 29): acaso fuera muy adecuadamente la colina donde, con el sermón de la montaña, había el Señor inaugurado el reino, 5, 1. «Algunos vacilaron», dice Mt. Es probable que recuerde simplemente un hecho (mencionado por los demás evangelistas, Mc 16, 11, 13 y 14; Lc 24, 11 y 21 ss; Jn 20, 25) sin hacer referencia a la ocasión en que tuvo lugar. La razón de esto se puede hallar en el carácter de resumen que tiene el último capítulo de Mt (BUZY), o posiblemente habría que traducir la frase: «algunos, *los mismos que habían dudado*, le adoraron»; cf. ABEL, *Grammaire du Grec Biblique* (París 1927) 119.

18-20. La misión universal (Mc 16, 15-18) — **18.** La obediencia de Cristo **f**
hombre hasta la muerte ha terminado en la resurrección, que constituye su investidura formal como rey del reino de los cielos y de la tierra; cf. Fil 2, 8 s. Hasta entonces sus poderes soberanos (11, 27; cf. Jn 3, 35) eran una consecuencia necesaria de la encarnación, pero

723f ahora el Hijo del hombre ha tomado formalmente posesión de su trono, Dan 7, 14. La resurrección inaugura la época nueva y universal del reino. El reino ha venido «en poder». **19.** Por consiguiente (*οὖν*), ya no se restringe, como antes, la predicación, 10, 5 s. El reclutamiento de discípulos (*μαθητεύσατε*), el bautismo, la instrucción religiosa y moral (*διδάσκοντες*) también rezan para los gentiles. Las condiciones exactas requeridas para admitir a los gentiles habían de causar dificultades posteriormente (cf. Act 15), pero el principio está ya claro. El rito de entrada en el nuevo reino es el bautismo, según Mt (todos los mss. y versiones) y Mc 16, 16, y, en efecto, la práctica rigurosa y universal de la Iglesia primitiva sólo es explicable por el hecho histórico del mandato de Cristo. «En el nombre de» no significa «bajo la autoridad de» (*ἐν τῷ ὀνόματι*; cf. Act 2, 38; 10, 48) sino «por vía de consagración a» (*εἰς τὸ ὄνομα*). Por el bautismo, «el neófito viene a ser propiedad, y por tanto el protegido, de la persona nombrada». Por consiguiente, parece probable (PRAT II, 567) que la fórmula trinitaria era necesaria para la eficacia del rito, y ya está atestiguada a principios del s. II (*Didakhé* 7, 1; JUSTINO, *Apol.* 1, 61). Sin embargo, es posible que nuestro Señor no prescriba aquí la fórmula exacta que ha de ser usada, sino que describa los efectos del rito: consagración a la santísima Trinidad; cf. J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité* (trad. inglesa 1, 439). **20.** La fe y el rito no son suficientes. Existen obligaciones de orden moral. «En pocas palabras inicia nuestro Señor un régimen hasta ahora desconocido para los pueblos antiguos: una doctrina no sólo religiosa sino moral al mismo tiempo», LAGRANGE, *Mt* 545. Sus preceptos y su espíritu son conocidos de los apóstoles, que, no obstante, necesitarán la luz y la fuerza de su presencia en los días difíciles que han de venir. Esta luz y esta fuerza les asistirán hasta que la era del Mesías sobre la tierra llegue a su fin. La promesa se ha mantenido firme durante dos mil años.

EVANGELIO SEGÚN SAN MARCOS

Por J. A. O'Flynn

Bibliografía — *Catena in Marci Evangelium*, ed. Cramer (Oxford 1840); J. de Maldonado, *Comm. in Quattuor Evangelistas*, tom. i (Brescia 1597; trad. esp. J. Caballero, S. I., t. ii, BAC, Madrid 1954^{2}); J. Knabenbauer, *Evang. sec. Marcum* (París 1894); M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc* (París 1947^{4}); J. Huby, *Évangile selon saint Marc* (París 1929); Simon-Dorado, *Praelectiones Biblicae, Nov. Test.*, vol. i (Turín 1947^{7}); J. Kleist, *The Gospel of St Mark* (Milwaukee 1936); *C. H. Turner, *Marcan Usage*, JTS 25-9 (1924-8); *H. B. Swete, *The Gospel according to St Mark* (Londres 1913^{3}); *W. C. Allen, *The Gospel according to St Mark* (Londres 1915); J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus* (Ratisbona 1950^{2}); J. Bonsirven, *Les Enseignements de Jésus-Christ* (París 1946); J. M. Bover, S. I., *El final de San Marcos*, Est Bibl 3 (1944) 561-62. 724a

Importancia actual del Evangelio de San Marcos — Hasta el siglo xix, el Evangelio de Marcos muy rara vez fué objeto de extensos comentarios en comparación con los que se escribieron sobre los otros Evangelios. La explicación de este olvido y la aparente falta de interés por lo que se refiere a la narración del segundo Evangelio se encuentra en el hecho de que Marcos contiene muy poco material que no se encuentre también en los Evangelios de Mateo y de Lucas, los cuales a su vez añaden abundante información acerca de los discursos y de los hechos de Cristo. Únicamente dos milagros, 7, 31-37; 8, 22-26, una parábola, 4, 26-29, y los sucesos relatados en 3, 20 s, y 14, 51 s, son propios de Marcos; en total, sólo unos sesenta versículos del Evangelio no tienen paralelo en los demás sinópticos. Sin embargo, en los tiempos modernos, el Evangelio de Marcos ha llegado a ocupar un lugar destacado en los estudios evangélicos. Algunos críticos han sido particularmente atraídos hacia él por la viveza y el realismo con que se describen las escenas. Pero el motivo principal que ha hecho fijar la atención sobre Marcos en el siglo pasado ha sido el estudio crítico de las relaciones literarias entre los Evangelios sinópticos. Los críticos no católicos son prácticamente unánimes en sostener que Mc fué escrito antes que los demás sinópticos, y que fué empleado como fuente por los autores del primer Evangelio y del tercero. La primera afirmación general de los críticos fué que los relatos de Mc manifiestan menos vestigios de interpretaciones subsiguientes entremezcladas con el relato primitivo de la vida y de la enseñanza de Cristo que los demás Evangelios, y, por consiguiente, que Mc podría ser considerado como nuestra fuente más segura de información para los simples hechos históricos referentes a la persona y a la misión de Cristo. Esta estimación crítica del valor histórico del segundo Evangelio ha sido puesta b

724b en tela de juicio por los críticos más recientes, especialmente por los escritores de la escuela de la crítica formal. Segús éstos, ni siquiera Mc nos pone en contacto con los hechos de la vida de Cristo de modo tan inmediato como de ordinario suponían los primeros críticos. El autor del Evangelio es considerado ante todo como un compilador o redactor que reunió fragmentos diseminados de la tradición oral, y, con ayuda de varias frases de enlace indispensables en su labor de redacción, los dispuso dentro de un artificial armazón cronológico y geográfico, en que los detalles de tiempo y lugar quedan completamente al margen de lo histórico. Los defensores de esta teoría sostienen que los fragmentos de la tradición oral ahora libremente enlazados unos con otros en el Evangelio eran, en su mayoría, creación de la comunidad cristiana. Reflejan la fe y las necesidades religiosas de los primeros cristianos, más bien que las sentencias auténticas de Cristo y los hechos históricos de su vida, cf. §§ 607*a-e*, 608*b-c*, 609*a-d*, 610-615, *Los Evangelios y la alta crítica no católica.*

c **Prueba externa de su autenticidad** — Frente a semejantes negaciones de la paternidad literaria de Marcos y ante la obstinación en no querer reconocer la unidad orgánica y el valor histórico del segundo Evangelio, y también en contra de los críticos que sostienen que el Evangelio comprende uno o varios documentos escritos en época primitiva (el proto-Marcos, etc.) o que es el resultado de sucesivos retoques de un documento básico, poseemos el claro testimonio, tanto externo como interno, de que el Evangelio es la obra de un solo autor, Marcos, que reproduce fielmente la catequesis oral de San Pedro y que, por tanto, puede ser aceptado como fuente digna de fe, dentro de los límites de la finalidad que se propuso el autor. La tradición de la Iglesia primitiva es unánime en afirmar que Marcos, el discípulo e intérprete de San Pedro, fué el autor del segundo Evangelio. El testimonio de esta tradición se ha de buscar no sólo en las aserciones explícitas de los Padres y escritores eclesiásticos, sino también en las citas y alusiones que aparecen en sus escritos, en el uso del Evangelio por los herejes, así como en el título «según Marcos», pegado al Evangelio en los mss. y versiones primitivas. El testimonio interno del Evangelio mismo suministra una notable confirmación del testimonio externo; cf. § 50*h*, *Respuestas de la Comisión Bíblica.*

d El testimonio explícito más antiguo que ha llegado hasta nosotros en favor de la paternidad de Marcos es el de Papías, el cual escribió una obra titulada *Exposiciones de los oráculos del Señor*, hacia el año 125 d.C. Sus palabras, que nos han sido conservadas por Eusebio (HE 3, 39, 15), son las siguientes: «También decía esto el presbítero: Marcos, habiendo sido el intérprete de Pedro, escribió exactamente, aunque no con orden, cuanto recordaba de las cosas dichas o hechas por el Señor. Él, en efecto, no había oído al Señor ni había andado con Él, sino que más tarde, como he dicho, anduvo con Pedro. Éste daba las instrucciones según lo exigían las circunstancias, pero sin intentar hacer un relato ordenado de las sentencias del Señor; así que Marcos no incurrió en defecto alguno escribiendo ciertas cosas tal como las recordaba. Pues sólo una cosa le importaba: no omitir nada de lo que había oído, y no consignar nada que no fuera verdad». Papías

cita aquí, al menos en la primera fase del pasaje, la declaración de un anciano (presbítero) llamado Juan. Sea que el presbítero fuera Juan el apóstol, o, como sostienen muchos autores, un discípulo que había conocido a los apóstoles, su declaración nos hace retroceder al siglo I y a los contemporáneos de Marcos. Los puntos principales del pasaje son que Marcos, que era discípulo e intérprete de Pedro, puso por escrito la catequesis oral de Pedro, y que la falta de «orden» en la obra era debida a su dependencia de la predicación de Pedro. Al parecer, algunos encontraban defectuosa la obra de Marcos por su falta de «orden»; probablemente la comparaban desfavorablemente con el Evangelio de Mateo, en el que el material está dispuesto en un orden sistemático y lógico (cf. PRAT, *Jésus-Christ* I, 17). Como respuesta a estas críticas, Papías advierte el hecho de que la finalidad de Marcos al escribir era simplemente la de reproducir fielmente las enseñanzas de Pedro. Papías habla indudablemente del Evangelio canónico de Marcos. Los antiguos escritores que estaban informados de la obra de Papías jamás mencionan otro Evangelio de Marcos, y el testimonio interno del segundo Evangelio está en perfecta armonía con lo que dice Papías de la falta de «orden» en la obra de Marcos y de su estrecha dependencia de San Pedro. **724d**

En los escritores posteriores encontramos afirmaciones similares que **e**
no ofrecen duda alguna acerca de la estrecha relación entre Marcos y Pedro y la dependencia del segundo Evangelio de la predicación de Pedro. San Justino, que escribía en Roma por el año 150 d.C., manifiesta claramente su convicción de que el Evangelio de Marcos depende de Pedro, si bien no nombra al autor. Al tratar del cambio del nombre de Simón en «Pedro» y del título de «Boanerges» dado a Santiago y a Juan, considera las *Memorias de Pedro* como la fuente en que se encuentran estos datos (*Dial. c. Tryph.* 106). En realidad el único pasaje que trata de estos temas juntamente es Mc 3, 16 s (cf. VAGANAY, *L'Évangile de Pierre* 151 s). Ningún otro evangelista nos refiere que los hijos del Zebedeo fuesen llamados «Boanerges». Poseemos también la afirmación de Ireneo († 202 d.C.) de que, después de la muerte de Pedro y Pablo, «Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, nos dejó asimismo por escrito la predicación de Pedro» (*Adv. haer.* 3, 1, 1). Clemente de Alejandría dice: «Habiendo Pedro predicado públicamente en Roma la palabra y expuesto el Evangelio bajo la inspiración del Espíritu, muchos de los presentes exhortaron a Marcos, que le había seguido desde hacía mucho tiempo y se acordaba de las cosas dichas por él, a poner por escrito sus palabras. Marcos lo hizo así y entregó el Evangelio a los que se lo habían rogado. Cuando Pedro se enteró, no quiso impedírselo ni alentarle» (EUSEBIO, HE 6, 14, 6). Tertuliano († 220), Orígenes († 254), San Jerónimo († 420) y otros escritores primitivos ponen todos de relieve el parentesco del Evangelio de Marcos con la catequesis oral de San Pedro.

Prueba interna — Cuando volvemos nuestra atención al Evangelio **f**
mismo, encontramos cierto número de características que confirman el testimonio externo. El esquema general del Evangelio, que comienza con la misión de Juan el Bautista y continúa hasta la ascensión, se corresponde con el discurso de Pedro pronunciado en la recepción

724f del gentil Cornelio en la Iglesia, Act 10, 34-43, y con las condiciones que Pedro propuso cuando iba a ser nombrado un sucesor de Judas, Act 1, 22. En Marcos se da particular importancia a los milagros, como sello divino que autoriza la misión de Cristo; cf. Act 2, 22; 10, 38. Merece notarse el hecho de que Pedro aparezca destacado del grupo de discípulos que están en estrecha relación con Cristo. Es citado por su nombre en cuatro ocasiones (1, 36; 11, 21; 13, 3; 16, 7) en que los demás sinópticos no lo mencionan; después de un breve relato acerca de la misión de Juan el Bautista y de la tentación de Cristo, Marcos narra el llamamiento de Pedro y Andrés, 1, 16; Pedro es el primero en la lista de los apóstoles, 3, 16, y el primero de los tres que asisten a la resurrección de la hija de Jairo, 5, 37, a la transfiguración, 9, 2, y a la agonía, 14, 33; habla en nombre de todos en Cesarea de Filipos, 8, 29; llama la atención de Cristo a propósito de la higuera seca, 11, 21; después de la resurrección es mencionado especialmente por el ángel en las instrucciones que da a las mujeres, 16, 7. A pesar de tal preferencia, nada sugiere que el autor haya querido presentar a Pedro de un modo particularmente favorable. Por el contrario, el autor nos refiere el durísimo reproche de que es objeto Pedro cuando protesta por la predicción de que Cristo había de sufrir cruel pasión y muerte, 8, 33; las negaciones de Cristo son registradas fielmente, 14, 66-72, y en cambio no se hace mención alguna de la marcha del Apóstol sobre las aguas, Mt 14, 29, ni de la alabanza que recibió de Cristo cuando le prometió el primado, Mt 16, 18 ss, ni tampoco del episodio de la moneda con que pagó el impuesto del templo por cuenta de Jesús y propia, Mt 17, 24 ss. Estos últimos sucesos resultaban particularmente honrosos para Pedro y su omisión en el Evangelio de Mc se ha de explicar por el hecho de que Pedro, por humildad, no los mencionaba en su predicación.

g Aunque la tradición afirma claramente que Marcos no fué discípulo inmediato de Cristo, sin embargo muchos de los hechos relatados en su Evangelio están descritos tan al vivo y con detalles tan realistas que parecen sugerir que el relato procede de un testigo ocular. El Evangelio de Marcos es considerablemente más corto que Mt o Lc, pero, en los relatos que son comunes a los tres sinópticos, Marcos da ordinariamente más detalles que los otros; cf. 2, 1-12; 5, 1-20 y 21-43; 9, 13-28, y lugares paralelos en Mt y en Lc. Una notable característica del estilo de Mc es el empleo de un plural impersonal al describir los movimientos de Cristo y sus discípulos, seguido inmediatamente por un verbo en singular haciendo referencia a Cristo solo; cf. 1, 21; 5, 1 y 38; 8, 22. Esta pecualiaridad de estilo se explica fácilmente si suponemos que Marcos refiere las palabras de un testigo ocular que decía, p.e., «*llegamos* a Cafarnaúm... y *Él* [Jesús] entró en la sinagoga y enseñaba», 1, 21; cf. C. H. TURNER, JTS 26 (1925) 225 ss; CHAPMAN, *Matthew, Mark and Luke* 61 s. La narración de Marcos es directa, sencilla y gráfica, pero estas cualidades no pueden ser atribuídas a la habilidad literaria del autor. Su estilo carece de variedad, y el vocabulario es bastante limitado; las frecuentes redundancias de expresión, la carencia de continuidad gramatical y la omisión de partículas coordinativas sugieren el lenguaje cotidiano más

bien que el arte literario. Los detalles sin importancia que hacen el relato tan realista no han sido introducidos por razones literarias, sino simplemente porque formaban parte de lo que Marcos había oído a Pedro, el testigo ocular que recordaba muy al vivo las escenas en que había estado presente. Aparte de algunas variaciones de poca importancia, las características distintivas de estilo y lenguaje se encuentran uniformemente esparcidas por todo el Evangelio, excepto en 16, 9-20. Esto debe ser considerado como un argumento en favor de la unidad de autor del Evangelio. Como resumen de las pruebas internas se puede decir que muchas características del Evangelio confirman positivamente los testimonios externos en favor de la paternidad literaria de Marcos, y que no existe nada incompatible con la opinión tradicional. La mayor parte de los críticos no católicos defienden la autenticidad de Marcos. **724g**

Vida de San Marcos — La tradición pone especialmente de relieve las estrechas relaciones existentes entre San Marcos y San Pedro, pero en los pasajes del NT que se refieren a Marcos, y que de hecho nos suministran la mayor parte de nuestra información sobre su vida, sobresalen mucho más sus relaciones con Pablo y Bernabé. Solamente dos pasajes, 1 Pe 5, 13; Act 12, 12, mencionan o suponen una estrecha asociación entre Pedro y un discípulo llamado Marcos. Esto resulta significativo como indicio de que la tradición que atribuye a Marcos la paternidad literaria del segundo Evangelio y su dependencia de Pedro no es una mera conclusión derivada del testimonio del NT. Bastantes pasajes de Act y de las Epístolas paulinas hacen referencia a un discípulo que unas veces es llamado Juan, Act 13, 5 y 13; otras veces «Juan, por sobrenombre Marcos», 12, 12 y 25; 15, 37 s; otras «Marcos», Act 15, 39; Col 4, 10; Flm 24; 2 Tim 4, 11. En Act se ve claramente que es la misma persona, designada unas veces con su nombre hebreo, Juan, y otras con el sobrenombre romano, Marcos. Era bastante frecuente en aquel tiempo tener dos nombres; cf. Mc 2, 13; 3, 16. En Col 4, 10, se nos dice que Marcos era primo de Bernabé; esta información se ajusta exactamente a Act 15, 37-39, que muestra que existía un lazo de unión entre Marcos y Bernabé. Marcos era hijo de una mujer llamada María, a cuya casa llegó Pedro al ser libertado de la prisión por el ángel, Act 12, 12. La casa era un lugar de reunión de los cristianos. Pedro era evidentemente conocido de la familia, y podía contar con su afecto. Por este motivo, Marcos debió de haber sido conocido por Pedro, y es probable que, con otros miembros de su familia, hubiera sido bautizado por el apóstol; esto explicaría por qué Pedro le llama «mi hijo», 1 Pe 5, 13. Por la época en que tuvo lugar, según parece, la huída de Pedro de la prisión (41 d.C.) vinieron a Jerusalén Pablo y Bernabé con la colecta reunida por los cristianos de Antioquía, Act 11, 29 s, y a la vuelta tomaron a Marcos con ellos. **725a**

Cuando emprendieron el primer viaje misionero (hacia 45 d.C.), les acompañó Marcos en calidad de ayudante y permaneció con ellos hasta que llegaron a Perge de Panfilia. Allí, por razones que nos son desconocidas, Marcos se separó de Pablo y de Bernabé y se volvió a Jerusalén, Act 13, 5 y 13. Pablo se disgustó tanto por tal conducta **b**

725b que cuando Bernabé propuso que Marcos fuese de nuevo con ellos en su segundo viaje misionero (hacia 50 d.C.), Pablo rehusó tomarle. El resultado de esta disensión fué que Bernabé tomó a Marcos y volvió a visitar Chipre, mientras Pablo elegía como compañero a Silas en su nueva visita a las otras regiones que habían evangelizado, Act 15, 36-41. Durante un período de unos diez años después de este suceso, nada se dice en el NT acerca de Marcos. Probablemente por este tiempo, Marcos se hizo discípulo e intérprete de Pedro. La actitud severa que Pablo había adoptado respecto de Marcos no llegó a causar una permanente separación, pues encontramos a Marcos en Roma cuando Pablo estuvo allí encarcelado por primera vez (61-3 d.C.). Junto con otros dos discípulos de origen judío, es alabado por Pablo como colaborador en la obra del reino de Dios, que le había sido de gran consuelo. También se refiere Pablo a una proyectada visita de Marcos a la Iglesia de Colosas, Col 4, 10 s; Flm 24. Más o menos por este tiempo, escribió probablemente Pedro desde Roma su primera Epístola, en la que habla de Marcos como «mi hijo», 1 Pe 5, 13. El hecho de que Pedro envíe saludos de Marcos a los cristianos del Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia sugiere que Marcos era conocido en estas regiones, probablemente porque había tomado parte en su evangelización. Durante la segunda cautividad romana de Pablo (66-7 d.C.) escribió éste a Timoteo, que según parece se encontraba en Éfeso, mandándole venir y traer consigo a Marcos, «pues me es muy útil para el ministerio», 2 Tim 4, 11. Ninguna otra información cierta poseemos acerca de los demás hechos de la vida de Marcos. La tradición que afirma que era uno de los setenta y dos discípulos contradice el testimonio de Papías. Eusebio y Jerónimo refieren una tradición según la cual había sido el fundador de la Iglesia de Alejandría. Muchos exegetas creen que Marcos era el joven de Mc 14, 51 s.

c **Destinatarios del Evangelio** — La afirmación de Clemente de Alejandría y de otros escritores antiguos de que Marcos puso por escrito la catequesis oral de Pedro para los cristianos de Roma viene confirmada por el testimonio del mismo Evangelio. Está claro que Marcos no escribió para los cristianos de origen judío, pues su Evangelio guarda silencio acerca de la ley mosaica y de su relación con la economía del NT; a diferencia de Mt, raramente señala el cumplimiento de las profecías del AT, 1, 2 s; 15, 28; se refiere muy poco a la denuncia de los escribas hecha por Cristo, 12, 38-40; las costumbres judías son explicadas en beneficio de los lectores, 7, 3 s; las palabras y las expresiones arameas son traducidas, 3, 17; 5, 41; 7, 11 y 34; 9, 43; 14, 36; 15, 22 y 34; se nos dice que el Jordán es un río, 1, 5, que el monte de los Olivos está frente al templo y lo domina, 13, 3, que *parasceve* es el día anterior al sábado, 15, 42. Esta omisión de cuestiones de especial interés para los judíos, y la adición de información superflua incluso para aquellos judíos que vivían fuera de Palestina, prueban que el Evangelio, lo mismo que las instrucciones de Pedro que él reprodujo, fueron compuestos ante todo para los cristianos de origen gentil. También se ha observado que aparecen latinismos en el griego de Marcos (cf. 2, 23; 10, 33; 11, 32; 14, 65; 15, 15 y 19), y que emplea cierto número de palabras tomadas del latín, p.e.: *λεγεών* = *legio*,

5, 9; *σπεκουλάτορα* = *spiculatore*, 6, 27; *δηναρίων* = *denariis*, 6, 37; **725c**
ξεστῶν = *sextarium* (Vg. *urceum).* 7, 4; *κῆνσον* = *censum (*Vg. *tributum)*, 12, 14; *πραιτώριον* = *praetorium*, 15, 16; *κεντυρίων* = *centurio*, 15, 39; también en 15, 44. Es de especial interés el 12, 42, donde se da el equivalente romano de una moneda griega. Es muy natural pensar que Rufo, hijo de Simón de Cirene, 15, 21, que era ciertamente conocido de los lectores del Evangelio, sea el Rufo a quien Pablo envía saludos a Roma, Rom 16, 13. Todas estas características del Evangelio se comprenden perfectamente teniendo en cuenta la opinión tradicional de que Marcos puso por escrito las instrucciones que Pedro daba a los cristianos de Roma.

Lugar y tiempo en que fué compuesto — El testimonio de Clemente **d**
de Alejandría, de Jerónimo y de otras fuentes primitivas acerca de que Marcos escribió su Evangelio en Roma halla apoyo en las pruebas internas; cf. § 725*c*. San Juan Crisóstomo, PG 57, 17, recoge la opinión de que el Evangelio fué escrito en Egipto, pero esto es poco probable. Respecto del tiempo en que fué compuesto Mc, las opiniones están divididas. La Comisión Bíblica, § 50*m*, ha rechazado el punto de vista de que el Evangelio haya sido escrito después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. De hecho, nada hay en el Evangelio que indique que cuando el Evangelio fué escrito Jerusalén hubiese sido destruída o que, al menos, hubiese comenzado la revuelta del 66 d.C., que condujo a la catástrofe final. Por el contrario, la manera como hace referencia a los «panes de la proposición», 2, 26, y, en especial, ciertas expresiones en el discurso escatológico, c 13, presuponen claramente que la ciudad y el templo todavía estaban en pie cuando Marcos escribía. Algunos autores católicos sostienen que el Evangelio fué escrito en una época tan remota como el 42-5 d.C. Pero la mayoría de los críticos se inclina, en nuestros días, por la opinión de que fué escrito en el período del 53-63 d.C. Esta opinión se ajusta perfectamente a los hechos conocidos de la vida de Marcos y a lo que atestigua la tradición respecto del orden de composición de los Evangelios sinópticos. No parece probable que Marcos pueda haber sido el compañero y el intérprete de Pedro en Roma antes de una fecha que gira en torno del 53 d.C., cf. § 725*b*. Por consiguiente, la composición del Evangelio no puede ser colocada antes de ese tiempo, y la fecha más tardía está fijada por su relación con el Evangelio de Lucas. Los críticos modernos están de acuerdo con la tradición antigua en sostener que el Evangelio de Marcos fué escrito antes que el tercer Evangelio. Ahora bien, Lucas escribió su Evangelio antes de Act, que fué compuesto hacia el final de la primera cautividad romana de Pablo, hacia 63 d.C.; véase § 50*n*. La afirmación de Ireneo de que «después de su muerte [la de Pedro y Pablo], Marcos... nos dejó por escrito la predicación de Pedro», constituye una dificultad contra este punto de vista, ya que se admite generalmente que el martirio de Pedro no tuvo lugar antes del 64 d.C. Para resolver esta dificultad se han propuesto varias soluciones. Probablemente Ireneo se preocupó menos de señalar con exactitud el tiempo de composición del Evangelio de Marcos que de mostrar su autoridad como continuador de la predicación de Pedro.

726a **Canonicidad y autenticidad de Mc 16, 9-20** — La Comisión Bíblica, § 50*i*, ha declarado que las razones aducidas por los críticos para probar que los doce últimos versículos de Mc no fueron escritos por Marcos no justifican la afirmación de que no han de ser aceptados como canónicos e inspirados ni *demuestran* tampoco que Marcos no haya sido el autor. Para los católicos, la canonicidad de Mc 16, 9-20, no ofrece ninguna duda, ya que el pasaje cumple las condiciones señaladas por el Concilio de Trento en el decreto sobre el canon de las Sagradas Escrituras, EB 409. En todo tiempo fué aceptado por la Iglesia como inspirado y forma parte de la Vulgata latina. La cuestión de la autenticidad literaria, e.d., de si Marcos fué el autor, es un problema diferente del de la canonicidad e inspiración. En los mss. y en los escritos patrísticos quedan atestiguadas cuatro formas diferentes de terminar el Evangelio.

(1) El Evangelio termina con 16, 8, en los códices griegos *Vaticanus* y *Sinaiticus*, en un ms. siríaco *(syr-sin)* y algunos mss. de las versiones copta y armena. Tanto Eusebio como Jerónimo declaran que 16, 9-20, faltaba en muchos mss. griegos.

(2) Una breve conclusión. Un ms. *(k)* de la VL introduce después de 16, 8, las palabras: «Refirieron brevemente a los que estaban con Pedro todas las cosas que les habían sido mandadas. Después de esto se apareció también el mismo Jesús y envió por medio de ellos, desde oriente hasta occidente, la santa e incorruptible predicación de la salvación eterna». Este breve final se encuentra junto con la conclusión canónica en unos pocos mss. griegos y en algunos mss. de las versiones copta y siríaca.

(3) El Logion de Freer. En el códice griego W(ashington), un largo y bello pasaje comenzando con las palabras: «Y ellos se defendían, diciendo: "Este siglo de iniquidad y de incredulidad está bajo el dominio de Satán"» es insertado después de 16, 14. San Jerónimo conoció códices griegos que contenían este pasaje.

b (4) La conclusión canónica. Ésta se encuentra en todos los mss. griegos, excepto el *Vaticanus* y el *Sinaiticus;* está incluída en todos los mss. de la Vg. y en todos los mss. de la VL excepto en *k;* también se encuentra en las versiones siríaca, copta y en otras primitivas, con la única excepción de los mss. ya mencionados. Justino, Ireneo, Taciano, Epifanio y Crisóstomo tuvieron conocimiento de ella. Ambrosio, Agustín y los escritores latinos posteriores también tienen este pasaje. La prueba externa es, pues, en su totalidad, fuertemente favorable a la autenticidad de la conclusión canónica. Además, es muy poco probable que el Evangelio originariamente terminase en 16, 8, con la abrupta frase final: «tal era el miedo que tenían». Al mismo tiempo, la variación en el testimonio manuscrito y patrístico, considerado conjuntamente con las pruebas internas de 16, 9-20, sugiere que la presente sección final no es exactamente la terminación original. Existe una ruptura en la continuidad del relato entre 16, 1-8, y la sección final, que no está escrita en el estilo ordinario de Marcos; cf. com. a 16, 9-20. Se ha sugerido que Marcos, al principio, debió de dejar el Evangelio sin terminar o bien que la conclusión original se perdió (cf. C. H. Roberts, JTS 40 [1939] 253-7) y el mismo Marcos

compuso más tarde la actual conclusión canónica. Pero la falta de continuidad y el cambio de estilo militan contra la opinión de que Marcos haya escrito esa sección tal como está. Algunos autores se inclinan a creer que cuando se hubo perdido la terminación original fué añadida la actual conclusión por otro escritor inspirado. En un ms. armenio del siglo x, la nota «del presbítero Aristión» aparece escrita antes de 9-20. Posiblemente la opinión que está más a cubierto de objeciones sea la de que, cuando se perdió la terminación original, la conclusión canónica fué compuesta de memoria, teniendo en cuenta los otros Evangelios, por un contemporáneo que había conocido la terminación original. Esto explicaría el cambio de estilo y la falta de continuidad. **726b**

Finalidad y enseñanza — La finalidad primordial de Mc, al escribir su relato de «los dichos y hechos del Señor», fué suministrar a los cristianos de Roma una fiel narración de las enseñanzas de San Pedro. El Evangelio no es directamente apologético en su propósito ni en su método de tratar la vida de Cristo. Fué escrito para gentes que ya creían que Jesús era el Hijo de Dios y el Salvador de la humanidad. Su objetivo no es tanto probar que Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios cuanto narrar los hechos del ministerio de Cristo sobre la tierra tal como Marcos los había conocido por la predicación de Pedro. A causa de la estrecha dependencia en que se hallaba Marcos respecto de las instrucciones dadas por Pedro a un auditorio que estaba compuesto principalmente de gentiles, vemos que el Evangelio insiste especialmente en sucesos de la vida de Cristo que se suponía podían impresionar a un auditorio pagano. A diferencia de Mt, que constantemente acude al cumplimiento de las profecías del AT con el fin de probar a los judíos que Jesús era el Mesías prometido, el segundo Evangelio da especial importancia a aquellas cosas que manifiestan la divinidad de Cristo. Es digno de notarse que existe una sorprendente semejanza de tema entre el Evangelio de Marcos y el discurso pronunciado por Pedro en la casa del gentil Cornelio: «Jesucristo, que es el Señor de todos... le ungió Dios con el Espíritu Santo y con poder, y pasó haciendo bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con Él... Y nos ordenó predicar al pueblo y atestiguar que por Dios ha sido instituído juez de vivos y muertos», Act 10, 34-43. **c**

El tema dominante del Evangelio está indicado en las palabras con que comienza: «Principio del Evangelio de *Jesucristo, Hijo de Dios*». Ésta es la afirmación por parte del evangelista de su propia creencia en la divinidad de Cristo. Marcos en el Evangelio, mediante un sencillo relato del ministerio de Cristo, pone ante los ojos del lector hechos que no dejan lugar a duda de que la fe cristiana en Jesucristo, verdadero Dios y Señor soberano, está bien fundamentada. La filiación divina de Cristo es proclamada por el Padre en el bautismo, 1, 11, y en la transfiguración, 9, 7; los demonios, que llaman a Cristo «el santo de Dios», 1, 24, «el Hijo de Dios», 3, 11, «el Hijo del Dios altísimo», 5, 7, le temen y obedecen sus mandatos; Cristo es el Señor del sábado, 2, 28; curó al paralítico con el fin de probar que Él poseía la prerrogativa divina de perdonar los pecados, 2, 10; en la parábola de los viñadores perversos, 12, 1-12, y en su respuesta al sumo sacer- **d**

726d dote, 14, 62, Cristo afirmó que era Dios. El poder divino de Cristo se manifiesta en sus milagros. El Evangelio de Mc ha sido llamado «el Evangelio de los milagros» debido a que gran parte del relato está dedicada a los milagros de Cristo. A pesar de su brevedad, el segundo Evangelio contiene la mayoría de los milagros referidos en los demás sinópticos, y añade otros dos, 7, 31-37; 8, 22-26. En la ejecución de los milagros, curando a los enfermos y afligidos, 1, 31; 2, 11 s; 5, 28 s; 6, 56; 7, 32; 8, 22; 10, 52, dominando las fuerzas de la naturaleza, 4, 39; 6, 48, o demostrando su perfecto señorío sobre los espíritus malos, 1, 24-27 y 34; 3, 11 s y 22-27; 5, 1-15; 9, 16-27, Cristo actúa como supremo «Señor de todos», Act 10, 36. El lector del Evangelio ha de repetir las palabras del centurión: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios», 15, 39.

e Con todo, el retrato de Cristo que emana del Evangelio de Marcos no es exclusivamente el del Hijo de Dios. No se trata de poner de relieve la divinidad a costa de obscurecer su humanidad. En efecto, ningún otro evangelista da pruebas más tangibles de la realidad de la naturaleza humana que Cristo había asumido en la encarnación. Cristo es «el Hijo del hombre», 2, 10; come, 2, 16, y duerme, 4, 38, como los demás mortales; siente compasión por el leproso, 1, 41, y por las muchedumbres que no tienen nada que comer, 8, 2; siente indignación y pesar al ver la obcecación de los fariseos, 3, 5; se admira de la falta de fe del pueblo de Nazaret, 6, 6; se enoja con los discípulos y muestra su afecto por los niños, 10, 14-16; en Getsemaní Cristo está triste y desanimado, y en su oración para que pueda ahorrársele la dura prueba de la pasión somete completamente su propia voluntad a la voluntad del Padre, 14, 33-36. Marcos no es, pues, únicamente el evangelista de la divinidad de Cristo. Su Evangelio es el Evangelio del Hijo de Dios encarnado que «no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida para redención de muchos», 10, 45.

727a **I, 1-13. Preparación para el ministerio público.**

1-8. Juan el Bautista (cf. Mt 3, 1-12; Lc 3, 1-18; Jn 1, 19-28) — **1-4.** La construcción exacta de este pasaje es incierta. Algunos consideran el 1 como el título del Evangelio, en cambio otros lo relacionan más estrechamente con 2-3. Parece ser solución más satisfactoria considerar 2-3 como un paréntesis y enlazar 1 con 4; cf. TURNER, JTS 26 (1925) 146. Marcos quiere declarar que la misión de Juan el Bautista fué preludio del Evangelio y también cumplimiento de las profecías: «Marcos ha hecho de la predicación de Juan el comienzo del Evangelio» (BASILIO, *Adv. Eun.* II, 15). **1*a*.** «El evangelio de Jesucristo» significa aquí, no el relato escrito de su vida y de su enseñanza, sino la buena nueva (*εὐαγγέλιον*) de la venida de Jesucristo, la alegre noticia de la salvación traída por Jesús, el Mesías prometido. **1*b*.** «Hijo de Dios». Estas palabras no aparecen en unos pocos testimonios antiguos de este texto, y se omiten en algunas ediciones críticas, pero tal omisión no está suficientemente justificada. En los Evangelios sinópticos el título de «Hijo de Dios», aplicado a Cristo, no implica necesariamente la creencia en su divinidad; cf. Lc 4, 41. Sin embargo, en el presente contexto es considerado rectamente como una afirma-

ción por parte de Marcos de la divinidad de Cristo, en la que él cierta- **727a**
mente creía; cf. 726*c*. Marcos habla aquí en su propio nombre, y no se limita a referir simplemente las palabras de otros. **2-3.** El pasaje profético de 2 está tomado de Mal 3, 1. Entre las numerosas soluciones propuestas para explicar cómo las palabras de Malaquías son citadas bajo el nombre de Isaías, la más probable parece ser que se trata de una interpolación que ha tenido lugar en el contexto presente (las palabras de 3 son las de Isaías) tomada de Mt 11, 10 (Lc 7, 27), donde Cristo aplica estas palabras al Bautista. Un escriba muy familiarizado con ellas en Mt o en Lc pudo haberlas incluído aquí a causa de su aplicación al Bautista; cf. LAGRANGE, *Saint Marc* 3 s.

3. En este pasaje, tomado de Is 40, 3, el profeta anuncia el retorno **b**
de los desterrados de Babilonia y presenta a Yahvé como dispuesto a conducirlos a través del desierto hacia Palestina. La voz de un heraldo proclama la venida de Yahvé para que el camino pueda ser preparado. Esta imagen está tomada de la costumbre de enviar un heraldo para anunciar la próxima visita de un rey a fin de que sus súbditos pudieran reparar los caminos que se encontrasen en mal estado. Las palabras de Isaías son aplicadas aquí al Bautista. Él es el heraldo que anuncia la venida del Mesías y urge al pueblo judío para que se prepare debidamente para recibirle. **4.** El bautismo de Juan era un rito que simbolizaba la renovación interior, que él predicaba como la preparación más adecuada para recibir al Mesías. Por *penitencia* no hemos de entender los ejercicios meramente penitenciales o el pesar por los pecados pasados, sino el verdadero arrepentimiento (*μετάνοια*) que consiste en un cambio que conforma la mente y el corazón del hombre con la ley de Dios. **5.** La predicación del Bautista despertó naturalmente las esperanzas de los judíos y suscitó abiertamente una respuesta entusiasta por parte de muchos. El efecto de las palabras de Juan era realzado por su vestido, que recordaba el del profeta Elías, 2 Re 1, 8, y por el ascetismo de su vida. Todavía hoy día los beduínos del desierto comen langostas. La miel silvestre puede haber sido la miel reunida por abejas silvestres, o bien la savia de ciertos arbustos. **7-8.** Algunos de los que oían hablar al Bautista se preguntaban asombrados si no era el Mesías; cf. Lc 3, 15; Jn 1, 19. En respuesta a tales supuestos, Juan insiste en que él no es el Mesías, sino un subordinado suyo, indigno de ejecutar incluso las tareas más serviles respecto del Mesías. El bautismo del Mesías comunicaría el Espíritu Santo, y, por tanto, sería incomparablemente superior al bautismo de Juan, que era un rito meramente preparatorio, un lavatorio externo que simbolizaba la conversión interior. Algunos escritores entienden la alusión al «bautismo en el Espíritu Santo» como una metáfora que significaría la copiosa efusión de los dones del Espíritu Santo, no sólo en el sacramento del bautismo, sino en la economía entera de la salvación que iba a ser establecida por Cristo; cf. Act 1, 5. Los profetas habían hablado de la copiosa efusión del Espíritu Santo como de una característica de la edad mesiánica, Is 44, 3; Jl 2, 28; Zac 12, 10.

9-11. El bautismo de Jesús (cf. Mt 3, 13-17; Lc 3, 21 s; Jn 1, 30-34) — **c**
Al venir a Juan para ser bautizado, Jesús, que no tenía necesidad de arrepentimiento, dió, no obstante, un ejemplo de humildad y mani-

727c festó su aprobación a la misión del Bautista; cf. 11, 29-33. Además, era voluntad de Dios el que Juan, con ocasión del bautismo, recibiese una prueba incuestionable de que Jesús era el Mesías para que pudiese darlo a conocer al pueblo judío, Jn 1, 30-34. El bautismo señala la inauguración, claramente sancionada por Dios, del ministerio público de Jesús, que es el Mesías e Hijo de Dios. **10.** La venida del Espíritu sobre Jesús recuerda otros casos similares del AT, Jue 3, 10; 6, 34; Is 11, 2; 42, 1, donde las personas llamadas a ejecutar tareas difíciles son investidas de una asistencia especial del Espíritu. En el caso de Cristo, la venida del Espíritu es una señal del origen divino de su misión y una prenda de la asistencia de Dios. No se ha de entender como significando una adición a la plenitud de gracia ya poseída por Cristo. Ni la venida del Espíritu Santo, ni la voz del Padre cambiaron en nada la persona o dignidad de Cristo. Estas manifestaciones externas son la autenticación pública de su misión divina y de su dignidad mesiánica. **11.** «Amado», *ἀγαπητός*. En griego clásico y en los LXX, donde con frecuencia traduce el hebr. *yāḥîḏ*, esta palabra tiene también el significado de «único, unigénito». Jesús siempre es causa de las complacencias del Padre, porque Él es el Hijo eterno y unigénito de Dios; cf. Jn 1, 18. Algunos herejes de la Iglesia primitiva interpretaban lo acontecido en el bautismo como si el «Dios Mesías» hubiese descendido entonces sobre el hombre Jesús de Nazaret, permaneciendo con él hasta la pasión. Los racionalistas modernos afirman que fué en el bautismo donde Jesús tuvo conciencia de su dignidad y misión mesiánica. Descendió al Jordán siendo un simple hombre, pero salió de las aguas convencido de que era el Mesías. Semejantes interpretaciones son una negación de la divinidad de Cristo y no tienen apoyo alguno en el relato de Marcos. Jesús, en su bautismo, no se convirtió en el Mesías o Hijo de Dios, sino que fué entonces cuando Dios introdujo solemnemente a su amado Hijo en la función mesiánica.

d **12 s. Las tentaciones de Jesús** (cf. Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13) — Marcos ofrece sólo un relato muy resumido de este suceso. Satán deseaba descubrir si Jesús era el Mesías y, si ello fuese posible, apartarle de la senda del sufrimiento que Dios había establecido como plan que había de seguir el Redentor. Nuestro Señor permitió que Satán le tentase, «porque, en cuanto Él mismo padeció siendo tentado, es capaz de ayudar a los tentados», Heb 2, 18; pues «no es nuestro Pontífice tal que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, antes fué tentado en todo a semejanza nuestra, fuera del pecado», Heb 4, 15. Sólo Marcos menciona unas fieras, cuya presencia sugiere la desolación de la región a la que nuestro Señor se había retirado.

e **I, 14—III, 19. Comienzo del ministerio público.**

14-15. El retorno a Galilea (cf. Mt 4, 12; Lc 4, 14*a*; Jn 4, 1-3) — Juan había sido encarcelado por Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea, a quien había denunciado a causa de su unión adúltera con Herodías, Mc 6, 17-29. Esta referencia al encarcelamiento del Bautista indica el tiempo en que Cristo volvió a Galilea, mientras que Jn 4, 1-3, muestra que la creciente enemistad de los judíos había hecho que Jesús prudentemente se retirase de Judea. En Galilea, Jesús anunció

la buena nueva de que el reino mesiánico predicho por los profetas 727e
estaba cerca. El tiempo señalado para el establecimiento del reino había llegado y todos era exhortados a prepararse para entrar en él mediante el arrepentimiento y la aceptación de la alegre nueva anunciada por Cristo. Esta llamada al arrepentimiento, hecha pública primero por el Bautista y repetida por Cristo, rectificaba en cierto modo las falsas concepciones populares acerca de la naturaleza de la salvación mesiánica que habían de constituir un obstáculo al éxito del ministerio de Cristo entre los judíos.

16-20. Vocación de los primeros discípulos (cf. Mt 4, 18-22; Lc 5, 1-11) — No es seguro si el relato de Lc se refiere al mismo suceso que el mencionado por Mc y Mt. Sabemos por Jn 1, 35-42, que Pedro, Andrés y Juan eran ya discípulos de Cristo. Sin embargo, aquí son objeto de una llamada especial para convertirse en discípulos inmediatos. La misión redentora de Cristo no había de terminar con su muerte y salida de este mundo. De ahí que eligiese como compañeros íntimos y testigos de su vida y enseñanzas cierto número de discípulos, los cuales, después de su partida, serían los maestros debidamente acreditados del Evangelio, que habrían de llevar el conocimiento de la salvación a todos los hombres.

21-34. Predicación y milagros en Cafarnaúm (cf. Mt 4, 13-17; 8, 14-17; f
Lc 4, 31-41) — **21-22.** La reunión en la sinagoga el sábado, con su ritual de oraciones y lecciones del AT seguidas de una instrucción, era una institución característica del judaísmo posterior al destierro. El jefe de la sinagoga tenía autoridad para invitar a un miembro de los allí reunidos para que se dirigiese a los presentes. De este modo, Cristo tuvo varias oportunidades de dar a conocer su mensaje a los judíos. Marcos llama repetidamente la atención sobre el asombro de aquellos que oían hablar a Cristo, 1, 27; 6, 2; 11, 18. Los oyentes se maravillaban por el hecho de que Él hablaba «como quien tiene autoridad», como maestro calificado para hablar y decidir las cuestiones por su propia autoridad, mientras que los escribas estaban acostumbrados a repetir los puntos de vista tradicionales y citaban constantemente las opiniones de los grandes maestros rabínicos del pasado. **23.** La curación milagrosa del endemoniado era una confirmación del «poder» sobrenatural que Él poseía. **24*a*.** *¿Qué hay entre ti y nosotros?* Es un modismo hebreo que expresa normalmente disensión o protesta de alguna especie; cf. Jue 11, 12; 2 Sam 16, 10; 19, 22; Mt 8, 29; Mc 5, 7; Lc 4, 34; Jn 2, 4. Los demonios habían llegado a darse cuenta de que Cristo era el «más fuerte», Lc 11, 22, que podía sobreponerse a Satán, y por eso protestan de que haya venido a destruir su poder sobre los hombres. **24*b*.** «El santo de Dios». Aunque no hay indicio alguno de que éste fuese un título del Mesías comúnmente aceptado, es probable que fuera éste el sentido atribuído por el demonio a la expresión; cf. Lc 4, 34 y 41; Jn 6, 69. Cristo era, por supuesto, «el santo de Dios» en sentido totalmente único.

27. «*¿Qué es esto? [Esto es] una doctrina nueva revestida de auto-* g
ridad; [Él] manda incluso a los espíritus impuros y le obedecen». La autoridad de Cristo era evidente, no sólo en la manera de enseñar, sino también en el hecho de que los demonios obedecían su mandato.

727g **32.** «Después de la puesta de sol», una vez que el sábado había terminado, los enfermos y los poseídos del demonio fueron llevados a Cristo. De conformidad con la enseñanza de los escribas, incluso el transporte de los enfermos constituía una violación de la ley del descanso sabático. **34.** Los demonios conocían ahora que Jesús era el Mesías, Lc 4, 41; pero les estaba prohibido proclamar este hecho. La razón principal que explica este «mandato de guardar silencio», Mc 3, 12; 5, 43; 7, 36; Mt 8, 4, se ha de buscar en las falsas concepciones que prevalecían entonces acerca de la naturaleza del reino mesiánico y acerca de la función del Mesías. En este tiempo la esperanza mesiánica había tomado un colorido fuertemente nacionalista y materialista. El Mesías a quien el pueblo esperaba era un gran jefe nacional que había de romper el yugo del dominio extranjero. En tales circunstancias, una abierta declaración de las reivindicaciones de Cristo, hecha a una muchedumbre presa hasta el paroxismo de exaltado entusiasmo por su enseñanza y milagros, hubiera acarreado casi inevitablemente un choque con las autoridades romanas; cf. Jn 6, 15. Era necesario que Jesús procediese con cuidado, atrayendo la atención de las gentes con su maravillosa doctrina y sorprendentes milagros, insinuando poco a poco en sus mentes por medio de parábolas y otras instrucciones el verdadero concepto espiritual del reino mesiánico, y haciéndoles comprender que el Mesías anunciado por los profetas era un Mesías sufriente. La repugnancia de los judíos a abandonar sus nociones erróneas del reino mesiánico está sorprendentemente ejemplificada en el caso de los mismos discípulos, Act 1, 6.

h **35-39. Predicación y milagros a través de toda Galilea** (cf. Mt 4, 23; Lc 4, 42-44) — **35.** Es posible que Jesús, con su partida de Cafarnaúm, se propusiera brindar la ocasión de que se moderara el entusiasmo de la muchedumbre, todavía mal instruída acerca de la naturaleza del reino. También deseaba, como nos dice el evangelista, predicar el mensaje de salvación en otras partes de Galilea. **36.** Marcos es el único evangelista que menciona que Pedro estaba entre los que fueron en busca de Jesús, rasgo petrino característico del segundo Evangelio.

40-45. Curación de un leproso (cf. Mt 8, 1-4; Lc 5, 12-16) — La ley mosaica, Lev 13-14, daba extensas reglamentaciones respecto de la lepra, incluyendo bajo este nombre cierto número de enfermedades curables de la piel, así como la enfermedad conocida en nuestros días por ese nombre. El leproso estaba obligado a retirarse a una vida de aislamiento, a llevar un vestido especial y a dar señales de su proximidad gritando: «¡Impuro!», con el fin de evitar el contagio. Cualquiera que afirmaba haber sido curado de la lepra estaba obligado a presentarse ante el sacerdote, el cual había de verificar la curación y, probablemente, dar algún certificado de pureza legal. **43.** Nuestro Señor curó al hombre, pero *le habló con severidad*, porque había violado las prudentes reglamentaciones de la ley mosaica al ponerse en contacto de ese modo con otras personas que podían ser contagiadas. **44.** Jesús ordena al hombre llevar a cabo las regulaciones señaladas por la Ley. «En testimonio para ellos». Algunos interpretan esta frase en el sentido de que los sacerdotes, al ver que aquel hombre había sido curado, tendrían un claro testimonio de que Cristo había obrado

un milagro. No obstante, es más probable que la frase se refiera a una testificación oficial de liberación de la lepra que el hombre habría de recibir del sacerdote con el fin de tranquilizar a aquellos que antes le habían conocido como leproso. 727h

II, 1-12. Curación de un paralítico (cf. Mt 9, 2-8; Lc 5, 17-26) – La disputa con los escribas que surgió con ocasión de este milagro fué la primera de una serie de conflictos semejantes, 2, 1–3, 6, e indica, por primera vez en el Evangelio de Mc, la creciente oposición a nuestro Señor. Los milagros y la enseñanza de Cristo habían despertado el entusiasmo de las gentes; y Él había comenzado a formar su propio grupo de discípulos y a conducir su misión con completa independencia de los guías religiosos tradicionales de los judíos. De este modo incurrió en la sospecha de los escribas, los intérpretes autorizados de la ley, que desde ahora le vigilaron continuamente, y finalmente, en unión con los fariseos y herodianos, determinaron darle muerte. 728a

1-5. Tan pronto como la muchedumbre supo el retorno de Cristo a Cafarnaúm acudió tumultuosamente a la casa en que se hospedaba. El lecho en que fué transportado el paralítico era una estera o jergón usado a modo de camilla. Una escalera exterior daba acceso a la terraza de la casa, y no era difícil practicar una abertura, ya que se trataba de una sencilla estructura de tejas, piedras llanas y cascotes, sostenida por vigas. Cristo premió esta notable manifestación de fe con la remisión de los pecados del paralítico. **9-10.** Tanto la curación del paralítico como el perdón de los pecados exigían por igual un poder divino. Pero era más fácil *blasonar* del poder que suponían las palabras «tus pecados te son perdonados» que del poder de curar al paralítico. Este pretendido poder de curar fácilmente podía ponerse a prueba. La curación milagrosa, por tanto, sería considerada como una demostración de que Cristo, el Hijo del hombre, tenía poder en la tierra para perdonar los pecados.

Es digno de ser notado que mientras los cuatro Evangelios dan numerosos ejemplos del empleo del título **Hijo del hombre** por parte de Jesús para designarse a sí mismo, no suministran, en cambio, ningún ejemplo en que otros apliquen dicho título a Cristo. Este título sólo se encuentra tres veces en lo restante del NT, Act 7, 56; Ap 1, 13; 14, 14. Estos pasajes parecen aludir directamente a la figura mencionada en la visión de Daniel: «Seguía yo mirando en la visión nocturna, y vi venir con las nubes del cielo a *uno como hijo de hombre*», Dan 7, 13; cf. LATTEY, *The Book of Daniel* 83. En hebreo y arameo «hijo de hombre» significa «hombre», «miembro de la raza humana»; cf. Sal 8, 5. La opinión común de los exegetas hasta el siglo pasado era que Jesús se llamaba a sí mismo «el Hijo del hombre» con el fin de hacer resaltar la naturaleza humana y el humilde modo de vida que había asumido en la encarnación. En nuestros días, gran parte de los autores católicos sostienen que el empleo de este título formaba parte del esquema de revelación e instrucción progresivas seguido por Cristo en su enseñanza. A causa de las falsas concepciones que prevalecían entonces acerca del Mesías y su reino, hubiera sido imprudente pretender públicamente al título de Mesías; cf. 1, 34. Designándose a sí mismo como «el Hijo del hombre» Jesús preparaba poco a poco el b

728b camino para la revelación de su personalidad como Mesías sufriente y también como Hijo de Dios. Lo insólito del título tal como lo empleaba Cristo (literalmente: «el hijo del hombre» y no «el hijo de hombre»), y su frecuente repetición, estaban calculados para concentrar la atención sobre su persona, *«el hombre que soy»*. De este modo, su humanidad se afirmaba no sólo cuando aludía a sus sufrimientos y humillaciones, 9, 12; 10, 33, sino también cuando reivindicaba el poder de perdonar los pecados sobre la tierra o su autoridad sobre la institución divina del sábado, 2, 28. Parece probable que una parte limitada del pueblo judío, que reconocía el sentido mesiánico de Dan 7, 13 s, designaba al Mesías como «Hijo de hombre», pero la expresión no era de uso frecuente entre el pueblo en tiempo de Cristo como título del Mesías. Por esta razón, podía ser usada sin riesgo de provocar un levantamiento popular. Además, a causa de su estrecha conexión con la visión de Daniel, insinuaba el origen celeste de Jesús, el cual era no un Mesías meramente humano, sino el Hijo de Dios; cf. 13, 26; 14, 62.

c **13-17. Vocación de Leví** (cf. Mt 9, 9-13; Lc 5, 27-32) — Se ve claramente por Mt 9, 9, y 10, 3, que Leví el publicano y el apóstol Mateo son una misma persona. El NT da varios ejemplos de esta doble nomenclatura, p.e., Simón/Pedro, Saulo/Pablo, Juan/Marcos, José/Bernabé. Tal vez Mc y Lc hayan empleado en este pasaje el nombre de Leví porque no querían atraer la atención sobre el hecho de que uno de los doce elegidos había pertenecido anteriormente a una clase odiada por los judíos. Los «publicanos» del Evangelio eran agentes locales de un empresario que había adquirido del Estado en arriendo el derecho de recaudar los impuestos en un territorio determinado. Los judíos que aceptaban tal empleo eran ordinariamente considerados como renegados del judaísmo. La frase «publicanos y pecadores» significaba en la práctica «publicanos y otros pecadores». **15-16.** El banquete dado por Mateo proporcionó a los escribas y fariseos otra oportunidad para intentar desacreditar a Jesús. Estaban muy preocupados con cuestiones de pureza ritual y trataban de evitar escrupulosamente el contacto con cualquier posible fuente de impureza legal. La pregunta hecha a los discípulos tenía por finalidad crear en sus mentes un prejuicio contra Jesús al sugerirles que su Maestro era censurable por juntarse con personas que los fariseos consideraban como fuente de impureza por su contacto con los paganos y por el olvido de la ley y de las tradiciones farisaicas. **17*a*.** El ministerio de Cristo es comparado al de un médico; el médico debe ponerse en contacto con el enfermo que necesita de sus cuidados; de igual modo, Cristo, médico de las almas, ha de juntarse con los pecadores. **17*b*.** El objeto de la misión de Cristo es la salvación de los pecadores. Los fariseos que se consideraban a sí mismos como justos, por su orgullo y obstinada oposición a las reivindicaciones y a la enseñanza de Jesús, se excluyen a sí mismos de las bendiciones de la salvación mesiánica.

d **18-22. Una pregunta acerca del ayuno** (cf. Mt 9, 14-17; Lc 5, 33-39) — El ayuno era bien conocido de los judíos como signo de arrepentimiento y de aflicción. La ley mosaica había prescrito únicamente el

día de la expiación como día de ayuno general, pero la costumbre 728d
había introducido otros días, y los fariseos se jactaban de que ayunaban con frecuencia. **18.** La pregunta hecha a nuestro Señor tenía por fin colocarle en una desfavorable situación, haciendo contrastar la conducta de sus discípulos con las prácticas ascéticas de los fariseos y de los discípulos de Juan. **19-20.** Cristo emplea una simple aclaración para manifestar que el ayuno por parte de sus discípulos es inoportuno mientras Él esté con ellos. En un banquete de bodas nadie puede esperar que los compañeros del esposo ayunen, porque es tiempo de alegría. De igual modo, mientras Cristo está con los discípulos, el ayuno está excluído. Pero cuando Jesús les sea arrebatado, e.d., después de su pasión y muerte, entonces los discípulos ayunarán en señal de duelo. Con este espíritu, en estrecha asociación con los sufrimientos y la muerte de Cristo, la Iglesia ordena los tiempos de ayuno. **21-22.** Mediante estas dos imágenes, Cristo enseñó que el espíritu que había de animar a sus discípulos resultaba incompatible con el que inspiraba la observancia farisaica. «Paño sin batanar» era el paño nuevo que *aún no se había* abatanado y podía, por tanto, encogerse. Resultaba totalmente inadecuado para remendar vestidos viejos, porque al encogerse todavía agranda la rasgadura en el vestido viejo. «*Pellejos de vino*». Los odres o pellejos de animales ya eran empleados en la antigüedad como recipientes para contener líquidos. El vino nuevo sin fermentar no debe ser envasado en pellejos viejos, que están gastados y son poco elásticos, ya que la fermentación puede hacer que revienten. Los discípulos estaban preparándose para una nueva vida animada por un espíritu totalmente diferente del de los fariseos. En la economía que iba a ser establecida por Cristo, el ayuno sería practicado como una expresión sincera de arrepentimiento, no como ostentación de santidad.

23-28. La primera disputa acerca del sábado (cf. Mt 12, 1-8; Lc 6, e
1-5) — La obligación de guardar el descanso sabático y de abstenerse de todo trabajo en sábado, que es de lo que se trata en esta disputa, figuraba frecuentemente en los conflictos entre Cristo y sus adversarios; cf. Mc 3, 1-6; Lc 13, 10-17; Jn 5, 9-18. La ley mosaica, Éx 20, 10, prohibía trabajar en día de sábado, con el fin de dar a los hombres alivio en sus trabajos cotidianos y facilitarles la participación en el culto público tributado a Dios. Pero los escribas, por excesivo rigor en la interpretación de esta ley, habían convertido la observancia del sábado en una carga intolerable. Cristo mostró, Mt 12, 5, 11, que los escribas no eran consecuentes en su interpretación, y que habían perdido de vista el fin fundamental de la ley. **23-24.** La acción de los discípulos de arrancar las espigas de trigo y frotarlas para separar el grano es considerada como una violación de la ley, que prohibía trabajar en sábado.

25-26. Cristo no hace caso de la discusión casuística de la ley del f
descanso sabático, antes bien considera la naturaleza esencial y la finalidad de la ley. En efecto, su respuesta significa que la ley de no trabajar en sábado no es una reglamentación absolutamente rígida e inmutable, basada en la naturaleza de las cosas; es más bien una ordenación positiva, dada en beneficio de la humanidad. La letra de

728f la ley no debe ser seguida cuando va en contra de las exigencias de la caridad y las necesidades de los hombres. «Panes de proposición»: Se colocaban doce panes sobre la mesa del santuario cada sábado y, cuando eran cambiados al finalizar la semana, debían ser comidos por los sacerdotes, Lev 24, 5-9. El suceso tomado del relato bíblico, 1 Sam 21, 1-6, ilustra gráficamente cómo no debe permitirse que la letra de la ley constituya un obstáculo ante las necesidades urgentes de los hombres. «Bajo el pontífice Abiatar» (*ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως*). Según el texto de 1 Sam 21, 1-6, era el sacerdote Ajimelec, no su hijo Abiatar, el que dió los panes a David. Algunos sugieren que la frase no es auténtica. Otros creen que significa lo mismo que «en tiempo de Abiatar» o «en el pasaje bíblico acerca de Abiatar»; cf. Mc 12, 26; Rom 11, 2. Abiatar estuvo estrechamente relacionado con David como sumo sacerdote de aquel tiempo (cf. KNABENBAUER, *Evangelium sec. Marcum* 87-9), figura de una manera destacada en el relato bíblico y con probabilidad estuvo presente en aquella ocasión. No nos hallamos ante una cita literal del AT, sino más bién ante la mención de un suceso que aclaraba el punto doctrinal que Jesús deseaba inculcar. **27.** El principio fundamental es que la ley del descanso sabático fué promulgada en beneficio de la humanidad. Su observancia está subordinada a las necesidades de los hombres, los cuales no fueron creados simplemente con el fin de que observasen el sábado. **28.** Además, el Hijo del hombre, e.d., Jesús, el Mesías e Hijo de Dios, tiene autoridad para interpretar o incluso para abrogar el sábado. Al declararse «señor del sábado», Cristo reivindica la autoridad sobre una institución divina, haciendo de este modo una reivindicación implícita de la divinidad.

g **III, 1-6. Curación de un hombre con la mano seca** (cf. Mt 12, 9-14; Lc 6, 6-11) — **1-3.** Aquí se trata de nuevo de la cuestión de la observancia de la ley del descanso sabático. La hostilidad de los fariseos ha ido creciendo; ahora espían a Cristo para ver si realizará una curación en sábado a fin de poder acusarle de violación de la ley. **4.** La pregunta significa: ¿Está permitido ejecutar una acción buena en día de sábado contraviniendo la letra de la ley, o se debe permitir que el mal ocurra, absteniéndose de hacerla con el fin de guardar la letra de la ley? ¿Puede uno, en día de sábado, actuar para salvar una vida, o hay que abstenerse de todo auxilio, aunque ello suponga inminente peligro de muerte? Los fariseos admitían en la práctica que se podía auxiliar a una persona cuya vida se encontrara en peligro. El principio así establecido tenía evidentemente muy amplia aplicación en todos los casos en que las necesidades de la humanidad parecían hallarse en conflicto con la ley positiva. **5.** Sólo Marcos nota la ira y el dolor de Cristo en esta ocasión, entristecido «por la ceguera de sus corazones»: gr. «*por la dureza* (*πωρώσει*) de sus corazones». El silencio de los fariseos es prueba de su obstinación. **6.** Es la primera vez que se relaciona una conspiración contra nuestro Señor. Los herodianos (cf. Mt 22, 16), eran o bien un partido que abogaba por la dinastía de Herodes, o bien personas de influencia en la corte de Herodes Antipas, tetrarca de Galilea. Cristo se hallaba, en aquella circunstancia, bajo la jurisdicción de Herodes y hubiera sido

necesaria la sanción del tetrarca para realizar con éxito cualquier 728g
plan destinado a darle muerte.

7-12. Las multitudes entusiasmadas acuden a Jesús (cf. Mt 4, 24 s; h
Lc 6, 17-19) – En esta sección se describe vivamente el entusiasmo
producido por las enseñanzas y los milagros de Cristo. Las multi-
tudes venían desde regiones muy alejadas de Galilea, e incluso de
fuera de Palestina, para aprovecharse de su maravilloso poder curativo.
De tal manera le apremiaban que se vió obligado a subirse a una
barca y, desde ella, anclada cerca de la orilla, dirigía su palabra a las
muchedumbres. En Mt 4, 24 s, y Lc 6, 17-19, este relato de la llegada
de las turbas hacia Jesús (7-8) conduce al sermón de la montaña. La
ausencia de éste en el Evangelio de Mc y especialmente lo que supone
en relación con el problema sinóptico, se examina en VAGANAY, RB 58
(1951) 5-46. **11-12.** La expulsión de los demonios no era simplemente
una obra de misericordia, sino también una prueba de que Jesús era
más poderoso que Satán. Más tarde Jesús indicó que la destrucción
del poder de Satán era una señal de que el reino de Dios había llegado;
cf. Lc 11, 20. El título de «Hijo de Dios» sugiere, más fuertemente
que el «santo de Dios», 1, 24, la especial relación entre Cristo y el
Padre. No sabemos con certeza el sentido preciso que los demonios
querían dar a la expresión pero, por este tiempo, probablemente tenían
ya alguna noción de la divinidad de Cristo. Él no rehusa el título,
pero por motivos de prudencia (cf. 1, 34) prohibe a los demonios
publicarlo.

13-19. Elección de los doce apóstoles (cf. Mt 10, 1-4; Lc 6, 12-16; i
Act 1, 13) – Los doce discípulos ahora especialmente escogidos por
Cristo habían de ser los testigos debidamente acreditados que pro-
clamarían el mensaje de salvación después de la muerte de Cristo. De
ahí la solemnidad con que se hace su elección. Lucas nos refiere que
Cristo pasó de antemano toda la noche en oración. Marcos hace re-
saltar que la elección provino de Jesús; cf. Jn 6, 70; 15, 16. **14-15.** El
número *doce* tenía una significación simbólica en relación con las
doce tribus de Israel. Los apóstoles serían los jefes del nuevo Israel
espiritual, de la Iglesia que Cristo estaba a punto de establecer. Su
camaradería con Cristo durante su vida pública, su conocimiento ínti-
mo de la enseñanza y de los poderes sobrenaturales de Jesús los disponían
de un modo especial para ser los testigos auténticos de la buena nue-
va de la redención. El poder de obrar milagros sería una confirmación
de su doctrina; ellos participaron en el ministerio de Cristo incluso
mientras Él vivió en este mundo; cf. Mc 6, 7 ss. **16.** Es significativo
que Simón (Pedro) sea colocado en primer lugar en todas las listas
de los apóstoles, aunque exista alguna variación en el orden de los
demás, con la excepción de Judas, que siempre es colocado el último.
17. «Boanerges» probablemente sea una transcripción defectuosa en
caracteres griegos del arameo *B*^{e}*nê-r*^{e}*gēš*, «hijos del trueno» = los
tronadores. Este título puede ser explicado por el suceso relatado
en Lc 9, 54, que evoca el carácter ardiente de los dos hermanos. Al-
gunos escritores refieren la expresión a su elocuencia, y especialmente
a la teología de Juan, autor del cuarto Evangelio. **18.** «Simón el ca-
naneo». Lc lo llama «el zelota», traduciendo el arameo *Q*^{e}*nānā* del que

728i es transcripción el gr. *Καναναῖος*. Es poco probable que Simón perteneciese al fanático grupo político llamado de los zelotas. La palabra se refiere más bien a un rasgo personal de su carácter a o su celo por la ley; cf. Act 21, 20; Gál 1, 14.

729a **III, 20—IX, 50. El ministerio en Galilea y en las regiones circunvecinas.** **20-30. Diversas actitudes frente a Cristo** — **20-21.** Estos versículos se encuentran únicamente en Mc. Las muchedumbres se sienten todavía tan entusiasmadas y tan ávidas de estar con Cristo que les es imposible, a Él y a los discípulos, tomar la comida. Esta avidez de las muchedumbres contrasta con la ansiedad mostrada por las personas mencionadas en el v 21, y todavía más con las acusaciones blasfemas de los escribas y fariseos. **21.** «Aumenta la dificultad propia de este pasaje el sentimiento de piedad; porque causa horror sólo pensar que los parientes de Cristo llegaron a decir o imaginar que estaba loco», MALDONADO. La interpretación ordinaria es que los parientes (o seguidores) de Cristo, turbados por los rumores, salieron para hacerse cargo de Él. Han de ser notados los puntos siguientes: (1) El término *οἱ παρ' αὐτοῦ* no significa necesariamente parientes o deudos. Tiene un sentido más amplio que podría incluir discípulos, seguidores, familiares. No es cosa cierta que las personas designadas por este término sean las mismas que «su madre y sus hermanos», 31. Aun en el caso de que lo fuesen, no hay razón alguna para pensar que nuestra Señora participase de los sentimientos de los demás, si bien desearía, como es natural, hallarse presente cuando se discutía el bienestar de su divino Hijo. (2) «Pues decían», mejor, «*pues las gentes decían*». Si esta interpretación es exacta el 21*b* aludiría a los rumores que llegaban a los amigos de Cristo y no a la opinión que ellos mismos sustentaban. (3) «Se ha vuelto loco» es demasiado fuerte como traducción de *ἐξέστη*. Este verbo lo emplea Marcos para evocar el pasmo causado por la enseñanza y los milagros de Cristo, Mc 2, 12; 5, 42; 6, 51. En el presente contexto una traducción más satisfactoria sería «*está fuera de sí*». Los que habían venido a hacerse cargo de Cristo pudieron haber pensado que su conducta, p.e., el descuido de su salud, 20*b*, era imprudente. «Pues ni sus hermanos creían en Él», Jn 7, 5.

b Otra explicación, que obviaría las dificultades de la interpretación ordinaria, ha sido propuesta por HARTMANN, BZ 11 (1913) 249-79. Lo sustancial de su interpretcación se pone de manifiesto en la siguiente traducción: «*Cuando los que estaban con Él [en la casa] oyeron [a la muchedumbre], salieron para contenerla [a la muchedumbre]. Pues decíanse incontenible está [la muchedumbre]*». Un fuerte argumento contra esta interpretación es el estilo de Marcos. En ningún otro lugar de Mc encontramos el *singular* del pronombre *αὐτός* empleado refiriéndose a la muchedumbre (*ὄχλος*). Siempre hallamos el *plural* (*αὐτούς*, *αὐτοῖς*); véase MACRORY, IER 65 (1945) 1-5; FAHY, ibid. 6-15. Por eso, debemos sostener que el pronombre de la frase *κρατῆσαι αὐτόν*, «para llevárselo», se refiere a Cristo. Si Marcos hubiera querido referirse a la muchedumbre habría empleado el plural *αὐτούς*; cf. CBQ 4 (1942) 357-9.

c **22-30. Los escribas calumnian a nuestro Señor** (cf. Mt 12, 22-33; Lc 11, 14-22) — **22.** Los escribas venidos de Jerusalén probablemente habían

sido enviados por el Sanedrín para espiar a nuestro Señor. La acusación blasfema de que Cristo estaba aliado con Satán para expulsar a los demonios muestra la ceguera y obstinación de sus adversarios. También indica que el testimonio de que Cristo había realmente obrado estos milagros estaba fuera de toda duda. «Beelzebub» es el nombre dado al dios de Accarón en 2 Re 1, 2 s. También aparece en las tablillas de Ras-Shamra como nombre de una divinidad pagana; cf. R. DUSSAUD, *Les Découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament* (París 1937) 69. No se sabe con certeza cómo este nombre vino a ser aplicado al príncipe de los demonios. En los mss. griegos de los Evangelios el nombre aparece ordinariamente en la forma de «Beelzebul», que es interpretado de varias maneras como «señor de la vivienda», «señor del estiércol», «señor de las moscas». Algunos creen que Beelzebul es una corrupción de la forma aramea Beelzebub, que significa «enemigo», «acusador». Correspondería, por consiguiente, al hebreo *šāṭān* = adversario, y *διάβολος* = acusador. **23-26.** La argumentación que Cristo desarrolla en parábolas se encamina a demostrar lo absurdo de la blasfema acusación que había sido lanzada contra Él. Todo reino o familia que esté desgarrado por contiendas internas pronto llegará a la ruina. Si Cristo tiene alianza con el príncipe de los demonios para poder arrojar a los malos espíritus, el reino de Satán estará dividido dentro de sí mismo y su ruina no puede tardar. Era evidentemente absurdo suponer que Satán quería destruir, de este modo, su propio reino. **27.** Esta parábola apunta a la única conclusión correcta del poder de Cristo sobre los demonios. El «hombre fuerte» es Satán, el «príncipe de este mundo», Jn 12, 31. Pero Cristo, «un hombre más fuerte», Lc 11, 22, ha venido y sujetado a Satán. La expulsión de los demonios de los hombres es la prueba de la victoria de Cristo y la señal de la destrucción del reino de Satán. **729c**

28-30. Blasfemia contra el Espíritu Santo (cf. Mt 12, 31 s; Lc 12, 10) — En este contexto «blasfemia» ha de ser entendida en conformidad con el sentido primario de *βλασφημεῖν*, «maldecir, calumniar». Se ve claro por el 30 que «blasfemia contra el Espíritu Santo» es el pecado cometido por aquellos que atribuían la expulsión de los demonios por Cristo al poder de Satán. Estas maravillosas obras de misericordia eran tan claramente debidas a la acción benéfica del poder divino que atribuirlas a Satán era una calumnia de malicia diabólica. A diferencia de otras blasfemias o pecados que pueden ser parcialmente excusados por ignorancia, pasión o inadvertencia, éste era un pecado de voluntaria malicia y de obcecación ante la luz. Mientras persista tal actitud mental, el perdón es imposible, y no porque el poder o la misericordia de Dios sean limitados, sino porque aquellos que son culpables de este pecado rehusan responder a las inspiraciones de la gracia. **d**

31-35. La madre y los hermanos de Jesús (cf. Mt 12, 46-50; Lc 8, 19-21) — **31.** Según la interpretación corriente, la madre de Cristo y sus hermanos son las personas a las que se ha hecho referencia en el 21 como «deudos», y su llegada es consecuencia de los hechos allí descritos. **33-35.** Estas palabras de Cristo no son una repudiación de los vínculos de sangre, ni una negativa a reconocer las obligaciones **e**

729e que nacen de tal parentesco. Cristo condenó la casuística que hacía posible a los hijos desobedientes evadir las obligaciones impuestas por el cuarto mandamiento, Mc 7, 9-13, y cuando estaba agonizante sobre la cruz mostró su solicitud por su madre, Jn 19, 26 s. Aquí, sin embargo, quiso inculcar la doctrina de que las exigencias del parentesco natural están subordinadas al deber primordial de hacer la voluntad de Dios. «Sus hermanos». Otras referencias a los hermanos de Cristo se encontrarán en Mc 6, 3; Mt 12, 46-50; 13, 55 s; Lc 8, 19-21; Jn 2, 12; 7, 3, 5 y 10; Act 1, 14; 1 Cor 9, 5; Gál 1, 19. El testimonio del NT y de la tradición nos prueban que los «hermanos» eran primos de Cristo. El grado preciso de parentesco, y también la cuestión de si estaban emparentados con Cristo por parte de nuestra Señora o por parte de San José permanecen inciertos; cf. LAGRANGE, *Saint Marc* 79-93; HOLZMEISTER, *De S. Joseph Quaestiones Biblicae* (Roma 1945) 40-67; cf. también supra, §§ 672-3.

f **IV, 1-34. Enseñanza en parábolas** (cf. Mt 13, 1-52; Lc 8, 4-18) — **1-2.** El entusiasmo de las multitudes por Cristo no ha disminuído cuando se reúnen de nuevo para escuchar su enseñanza. Una suave pendiente en la orilla de una ensenada del lago suministraría el anfiteatro natural para la muchedumbre a quien se dirigía desde una barca anclada cerca de la orilla. No era ésta la primera ocasión en que Jesús hacía uso de parábolas (cf. Mc 2, 19-22; 3, 23-27), pero tanto Mc como Mt parecen señalar de un modo especial este día pasado cerca de la orilla del lago, como «el día de las parábolas». Marcos refiere únicamente dos de las «parábolas del reino» que se encuentran en Mt 13; en cambio, ofrece una parábola, 4, 26-29, que no se encuentra en los otros evangelistas. **3-9.** La parábola del sembrador evoca una escena muy familiar al auditorio de Cristo. La tierra cultivada no estaba cercada con vallas o setos, las únicas señales de linde eran mojones puestos a intervalos. El «borde del camino» frecuentemente no era más que una senda muy imperfecta. La semilla que caía en el camino ni siquiera tenía una ligera capa de tierra para protegerla de las aves, las cuales, según se ha podido comprobar, algunas veces arrebatan la semilla en el instante en que cae al suelo de la mano del sembrador. Gran parte del suelo de Palestina es pedregoso, con frecuentes rocas que sobresalen de la tierra, o bien existe sólo una ligera capa de tierra sobre la roca subyacente. La semilla que allí caía brotaba en seguida, pero, por falta de humedad, el cereal se marchitaba con el ardiente calor del sol. La vegetación de cardos no podía ser desarraigada en la preparación del suelo. De ordinario éstas plantas eran quemadas junto con el rastrojo que quedaba después de la anterior recolección, pero las raíces permanecían en la tierra, y la semilla que había caído en el suelo producía una nueva vegetación que ahogaba las mieses. **9.** Esta frase es usada por Cristo (cf. Mt 11, 15) para dar a entender a los oyentes la importancia de lo que había dicho y para invitarles a meditar sobre su significación.

g **10-12. La razón de por qué Jesús hablaba en parábolas** (cf. Mt 13, 10-15; Lc 8, 9 s) — **10.** Esta cuestión acerca de *las parábolas* fué planteada a Jesús por «*los que estaban en torno suyo con los doce*», posteriormente, cuando las multitudes ya no estaban presentes. **11*a*.** «El mis-

terio del reino de Dios» es el designio secreto de Dios para establecer el reino mesiánico. Es llamado «misterio» porque procede de la sabiduría inescrutable de Dios, cuyos ocultos propósitos no son cognoscibles a la razón humana fuera de la revelación divina. El conocimiento de este designio de Dios, de la naturaleza del reino, de la manera cómo se había de fundar, de las condiciones para entrar en él, es dado a los discípulos, sobre quienes había de recaer el deber de proclamar el reino después de la muerte de Cristo. Por su docilidad y fe en Él habían mostrado que estaban dispuestos para recibir una más profunda y clara inteligencia de los designios de Dios. ***11b.*** «Los otros de fuera» no son olvidados; se les enseña en parábolas. La expresión «los otros de fuera» incluye a los enemigos manifiestos de Cristo, a los escribas, fariseos y herodianos, y también a las multitudes que, si bien atraídas por Cristo e impresionadas por su doctrina y por sus milagros, no se habían convertido en sus fieles seguidores. No era intención de Cristo, al enseñar por medio de parábolas, estorbarles la inteligencia de su doctrina. El evangelista nos dice que Cristo les hablaba en parábolas *según su capacidad para entender*, 33. Las parábolas, por su misma naturaleza, tienen por fin despertar el interés e iluminar, pero se requiere cierto esfuerzo si se quiere llegar a descubrir la verdad oculta en las imágenes de la parábola. Al adoptar las parábolas como método de instrucción, Cristo tenía presentes las disposiciones de «los otros de fuera» y sus falsas nociones acerca del reino. Las concepciones erróneas que prevalecían entonces a propósito de la función del Mesías y la naturaleza de su reino hacían necesario exponer al pueblo la doctrina verdadera de modo que ni destruyese la buena voluntad que pudiera tener la gente, ni provocase un conflicto frente a las autoridades romanas; cf. 1, 34. Ante las manifiestas señales de aprobación por parte de Dios que su misión había recibido, la llamada de Cristo a más cuidadosa consideración de su doctrina, 9, no podía tomarse a la ligera. Los hombres de buena voluntad reflexionarían sobre las parábolas y serían iluminados. Aquellos que, como los discípulos, buscaban más amplia explicación la recibirían de Cristo. En cambio, para los mal dispuestos, que no hacían caso de la gracia que así se les ofrecía, las parábolas serían ocasión de endurecer más sus corazones. **729g**

12. En su contexto original de Is 6, 9 s, este pasaje predice el fracaso de la misión del profeta, misión de misericordia que, por razón de la ceguera y de la obstinación de los judíos, a quienes había sido enviado, tuvo por resultado un mayor endurecimiento de sus corazones. A primera vista, el pasaje parece significar que la *finalidad* de la misión del profeta era cegar y endurecer, pero el texto debe ser entendido de conformidad no sólo con la lengua hebrea, sino con la concepción hebrea de la causalidad divina, en la que se tenían poco en cuenta las causas segundas. El resultado final de la acción misericordiosa de Dios al enviar a Isaías es expuesto como si fuera la finalidad de su misión. En realidad, el resultado previsto había llegado a realizarse a causa de las perversas disposiciones de aquellos a los que había sido enviado; cf. Kissane, *The Book of Isaiah* (Dublín 1941) vol. I, 75 s. La situación a que alude el texto de Isaías tiene su paralelo en la misión de Cristo. Él también había venido con una misión de miseri- **h**

729h cordia, y había enseñado a «los otros de fuera» en parábolas, porque aquel era el método más apropiado a sus disposiciones y a la capacidad de comprender su doctrina; cf. VOSTÉ, *Parabolae selectae D. N. Jesu Christi* (Roma 1933).

730a **13-20. Explicación de la parábola del sembrador** (cf. Mt 13, 18-23; Lc 8, 11-15) — La clave para entender la significación es dada en **14.** La semilla representa el mensaje del reino que Cristo está predicando. Y como la suerte de una semilla depende de la clase del suelo en que caiga, así el éxito de la doctrina de Cristo y del crecimiento del reino depende de las disposiciones y de la fiel cooperación de aquellos que le escuchan. Si un mensaje quiere dar fruto ha de encontrar un suelo fecundo en las mentes y en los corazones de los oyentes. Esta lección tenía un significado especial para los judíos del tiempo de Cristo. Muchos de ellos se imaginaban que los miembros del pueblo escogido, independientemente de las cualidades morales, tendrían garantizada la entrada en el reino mesiánico, pero la parábola hace resaltar la necesidad de las buenas disposiciones.

b **21-25. El misterio del reino será revelado** (cf. Mt 5, 15; 7, 2; 10, 26 s; 13, 12; 25, 29; Lc 8, 16-18 — Las instrucciones contenidas en las parábolas de la lámpara, 21, y de la medida, 24, parecen estar especialmente dirigidas a los apóstoles y a los discípulos. **21-23.** El conocimiento del reino que ha sido dado a los discípulos, 11, no es para ellos solos; pues son «la luz del mundo», Mt 5, 14-16, y como el papel de la lámpara es dar luz, así también la función de los discípulos será proclamar a toda la humanidad el conocimiento de Cristo y su doctrina que les ha sido confiada. Por el momento, «los otros de fuera» son incapaces de apreciar la doctrina del reino, pero tiempo vendrá en que ese conocimiento será proclamado desde los tejados, Mt 10, 26 s. **24-25.** Las afirmaciones semiproverbiales de *24b* y *25a* contienen una amonestación que recuerda la enseñanza de la parábola de los talentos, Mt 25, 14-30. El conocimiento del reino es un beneficio de Dios que, como todas las gracias que se reciben de Él, exige la cooperación del hombre si ha de ser comprendido y ha de resultar fecundo. La medida de inteligencia y de fecundidad está en proporción con la atención y buena voluntad con que se recibe el mensaje. A los que hacen uso del conocimiento que han recibido se les concederá un aumento. Es evidente que esta doctrina resulta especialmente interesante para los discípulos que tendrán la obligación de predicar a los demás.

c **26-29. La semilla que crece por sí misma** — En esta parábola, que se encuentra únicamente en Mc, el punto central de la comparación con el reino de Dios es la manera cómo la semilla, una vez ha sido sembrada, crece hasta la madurez sin nueva intervención del sembrador. Mientras él diariamente inspecciona su campo, la semilla, mediante sus propias energías ocultas, va desarrollándose en el suelo hasta que está pronta para la recolección. La principal enseñanza de esta parábola parece ser la siguiente: del mismo modo que la semilla se desarrolla gradualmente hasta que ha logrado formar las espigas plenamente crecidas y maduras para la recolección, así el reino de Dios establecido sobre la tierra por Cristo se desarrollará gradualmente,

pero no con menos seguridad, hasta alcanzar la consumación final. **730c**
Esta doctrina del crecimiento gradual, pero constante, del reino era una oportuna corrección de las falsas ideas de aquellos que esperaban una inmediata y altamente dramática inauguración del reino mesiánico. La parábola inculca la paciencia y la confianza en los misteriosos planes de Dios, quien se encarga de asegurar el crecimiento del reino sin necesidad de recurrir a la violencia de los levantamientos revolucionarios o a las manifestaciones espectaculares que alimentaban la esperanza popular.

30-32. El grano de mostaza (cf. Mt 13, 31 s; Lc 13, 18 s) — El grano **d**
de mostaza, aunque absolutamente hablando no es la más pequeña de todas las semillas, era proverbial por su pequeñez, Mt 17, 20. No obstante, de esta semilla tan pequeña brota una planta que alcanza las dimensiones de un árbol. Bandadas de pájaros se juntan en sus ramas para comer los granos maduros de la semilla de mostaza. Este crecimiento a partir de comienzos insignificantes proporciona el término de comparación en la presente parábola. El reino tiene en apariencia un humilde principio; pues la predicación del Evangelio es un método aparentemente poco adecuado para inaugurar la era mesiánica. Pero Cristo predice un notable desarrollo, del que la historia da testimonio, en la difusión del Evangelio y en el crecimiento de la Iglesia. Y también desecha la idea errónea de una manifestación repentina del reino en toda su plenitud, llamando la atención sobre las fuerzas latentes que llevan a cabo tan extraordinaria expansión.

33-34. Observaciones finales sobre las parábolas (cf. Mt 13, 34 s) — **e**
33*b*. «*Según podían entender*». Estas palabras manifiestan claramente que el evangelista no consideraba que la finalidad de las parábolas fuese la de cegar y de endurecer; cf. 4, 10-12. La razón del fracaso en comprender la doctrina del reino que se les proponía debe buscarse en la falta de buena voluntad y en el hecho de no querer prestar la debida atención a la enseñanza de Cristo. La misión de éste tenía claras señales de aprobación divina y, en consecuencia, su enseñanza merecía la más cuidadosa consideración. **34.** Los discípulos manifestaban su buena voluntad procurando obtener más amplias explicaciones, 10, y, en efecto, recibían de Cristo un conocimiento más completo que no habría sido rehusado a «los otros de fuera» si lo hubieran buscado seriamente.

35-40. La tempestad en el lago (cf. Mt 8, 18 y 23-27; Lc 8, 22-25) — **f**
El relato de Marcos menciona varios detalles que no se encuentran en los demás sinópticos, p.e., «le llevaron según estaba, en la barca», «acompañado de otras barcas», 36, «Él estaba en la popa durmiendo sobre un cabezal», 38. Estos detalles sin importancia, que hacen el relato más gráfico sin afectar a la sustancia de la narración, claramente presuponen que la información del evangelista provenía de un testigo ocular. Este testimonio interno está en perfecta armonía con la tradición de que Mc es un eco de la predicación de Pedro. El realismo y la naturaleza gráfica del relato, así como algunas otras características del segundo Evangelio, son debidas al testigo ocular que es Pedro. **37-38.** En las violentas y repentinas tempestades que se desencadenan sobre el lago de Galilea las olas se elevan a una altura de más de tres

730f metros y las pequeñas embarcaciones sorprendidas en estas borrascas corren grave peligro. **39.** «*¡Calla, enmudece!*» Cristo se dirige a los vientos y a las olas como si fuesen seres vivos. **40.** Los discípulos no estaban totalmente carentes de fe —el llamamiento que dirigen a Cristo muestra que confiaban en su ayuda, 38—, pero su fe era todavía imperfecta. **40*b*.** Los discípulos estaban espantados por esta manifestación del poder que Cristo poseía sobre las fuerzas de la naturaleza, poder que en el AT es atribuído a Yahvé. Los Padres ven en la barca sacudida por las aguas un símbolo de la Iglesia sujeta a las persecuciones y a las calamidades.

g **V, 1-20. Expulsión de los demonios en Guerasa** (cf. Mt 8, 28-34; Lc 8, 26-39) — De nuevo es digno de ser notado que en Marcos el relato de este suceso y los siguientes, 21-43, está caracterizado por pinceladas de realismo y detalles gráficos, que al punto sugieren la presencia de un testigo ocular en la información dada por el evangelista. **1.** «*Llegaron al otro lado del lago, al territorio de los guerasenos*». En lugar de *guerasenos*, que es la lección mejor apoyada en Mc, algunos mss. ofrecen la lección *gadarenos* (cf. Mt 8, 28) o *guerguesenos* (cf. Lc 8, 26). Esta última variante es probable sea una corrección debida a ORÍGENES (cf. PG 14, 270). La curación del endemoniado evidentemente tuvo lugar en la ribera oriental del lago, pero el lugar exacto no ha podido ser identificado con certeza. Es poco probable que el nombre de «guerasenos» tuviera relación con la muy conocida ciudad de la Decápolis llamada Guerasa (hoy Djerash), que está situada casi 50 km al SE., en Jordania. Sin embargo, se ha sugerido que el territorio de Guerasa llegaba hasta las orillas del lago, y que por eso los habitantes de la ribera del lago eran llamados guerasenos. Pero parece seguro que la ciudad que habitaban los guerasenos estaba más próxima al lago; cf. 5, 14; Lc 8, 27. En el lugar llamado *Moqâ Edlô*, en la ribera oriental, una empinada pendiente viene a terminar junto al lago a corta distancia del borde de las aguas, 13. En las proximidades existen numerosas cavernas que pudieron haber sido empleadas como tumbas, 3. A menos de un par de kilómetros al norte de *Moqâ Edlô*, existe un lugar llamado *Kursi*. Es probable que este nombre pudiera provenir de la forma aramea de Guerasa, y que el actual Kursi señale el lugar que ocupó la ciudad; cf. LAGRANGE, *Saint Marc* 132-6.

h **2-8.** Tenemos aquí una manifestación particularmente admirable del poder de Cristo sobre los demonios. El poseso, que era antes difícil de dominar, y sin duda había salido fuera para molestar a Cristo y a los que con Él estaban, Mt 8, 28, se siente ahora subyugado y *se postra*, 6, ante nuestro Señor, el cual ordena al espíritu inmundo que salga de él. El demonio, espantado por la destrucción de su maligna tiranía sobre los hombres, 3, 23-27, conjura a Jesús a que no le atormente «antes de tiempo», Mt 8, 29, «y le rogaba que no le mandase volver al abismo», Lc 8, 31. Esta petición parece suponer la creencia de que estaba permitido a los demonios vagar por el mundo para acosar y tentar a los hombres hasta el día del juicio. Algunos comentaristas opinan que el «tormento» para los demonios sería el verse privados del placer maligno que experimentaban hostigando a los posesos. «*Hijo del Dios altísimo*» no era un título mesiánico corriente.

El demonio, sin duda, reconocía la dignidad excepcional y el poder 730h
superior de Cristo. Pero es probable que no supiese todavía la completa significación del título de «Hijo de Dios» en cuanto aplicado a Cristo; pues si la hubiera sabido no habría conjurado a Cristo invocando a Dios, como a alguien que era superior a Cristo. «Altísimo» era el nombre dado al Dios de los judíos por los gentiles que no conocían su verdadero nombre; también era empleado por los judíos para hacer resaltar la transcendencia de su Dios. **9-10.** La legión romana comprendía efectivos superiores a los 6.000 hombres. Aquí la palabra significa un gran número y sugiere el poder enorme de Satán. Pero, a pesar de su número, los demonios se ven compelidos a pedir a Cristo que no los arroje de aquella región.

11-13. Los habitantes del territorio situado a oriente del lago de i
Galilea eran en su mayoría paganos (cf. JOSEFO, *B.I.* 2, 18, 5), y, por consiguiente, no estaban sujetos a las tradiciones judías o a los preceptos de la ley mosaica, Lev 11, 7; Dt 14, 8, que consideraban a los cerdos como animales inmundos. La pérdida que Cristo permitió a los demonios infligir a los dueños de los cerdos podría ser juzgada del mismo modo que lo son las demás pérdidas materiales y aflicciones que Dios permite con más alto designio. Los habitantes de la región veíanse libres del poder maligno de Satán, y se les concedía una oportunidad excepcional de venir a reconocer a Cristo como el enviado divino que debía librar las almas y los cuerpos del dominio de Satán. **14-17.** La consideración de la pérdida que habían sufrido pudo incluso más que el testimonio del milagro, y los habitantes de aquel lugar rogaron a Cristo abandonase su territorio. **18-20.** El hombre que había sido librado del demonio era probablemente un pagano. Su presencia entre los discípulos más inmediatos de Cristo hubiera dado a los escribas y fariseos una oportunidad para suscitar oposición a su ministerio público entre los judíos. Además, Cristo quería encomendar a este hombre una misión especial entre sus mismos conciudadanos. Haciéndoles conocer cuán grandes cosas había hecho Jesús por él, despertaría su interés por la persona y la misión de Cristo, y los prepararía de este modo para el mensaje de salvación. La proclamación del poder taumatúrgico de Cristo entre los paganos de la Decápolis, no entrañaba el riesgo de sedición política, como cabía temer en el caso de los judíos; cf. 1, 25 y 34; 3, 12.

21-43. La hija de Jairo y la mujer con flujo de sangre (cf. Mt 9, 18-26; j
Lc 8, 40-56) — Ambos sucesos ilustran la importancia de la fe firme en Cristo. **21.** «*Habiendo Jesús ganado con la barca la otra ribera*», es decir, la orilla occidental, la muchedumbre se reúne en torno a Él, animada de una ansiosa impaciencia que contrasta de modo sorprendente con la actitud de los guerasenos. **22.** Jairo era o bien el jefe oficial que presidía los servicios de la sinagoga o bien uno de los ancianos responsables de la administración de ella. **25-29.** El desorden en la menstruación normal que padecía esta mujer la hacía legalmente impura, Lev 15, 25. Hubiera sido embarazoso para ella exponer a Cristo su padecimiento en presencia de la multitud. Ésta podía haber expulsado y maltratado a una persona que les exponía al peligro de contraer impureza legal. En consecuencia, la mujer recurre a este medio por el cual

730j espera procurarse el beneficio del poder milagroso de Cristo sin ser observada. Los Evangelios mencionan otros casos en que las curaciones eran buscadas tocando a Cristo, 3, 10, o sus vestidos, 6, 56; Mt 14, 36.

k **30-34.** Jesús sintió al punto «la virtud que había salido de Él»; tuvo conciencia de que se había obrado el milagro. La pregunta: «¿Quién ha tocado mis vestidos?» fué hecha con la intención de que la mujer se diera cuenta de que no se había curado gracias a un mágico contacto con el vestido de Cristo, sin Él saberlo o consentirlo. El milagro se había hecho correspondiendo a la fe de que ella había dado tan sorprendente prueba. Desde luego, Cristo sabía, por conocimiento sobrenatural, quién le había tocado. Su gesto de mirar en derredor, «para ver a la que lo había hecho», y la pregunta de **30*b*** han de ser entendidos a la luz de su conocimiento empírico. Él había asumido una naturaleza humana real en la encarnación y, mediante el uso de sus sentidos e inteligencia, había adquirido conocimientos empíricos, del mismo modo que los demás hombres. **35-36.** Los mensajeros no creían que Jesús pudiera volver la niña a la vida. No obstante, Jesús dió seguridades a Jairo; todo sucederá bien si su fe permanece firme. **37.** Eran éstos los tres apóstoles privilegiados que habían de ser testigos de la gloria de Cristo en la transfiguración, y habían de ser también sus compañeros en la agonía de Getsemaní. **38.** El «alboroto» era causado por los lamentos de los parientes y vecinos junto con los gritos de las plañideras profesionales. **39-40.** La niña estaba realmente muerta, como lo demuestra la burla de los oyentes, pero su muerte es comparada a un sueño porque estaba a punto de ser devuelta a la vida. **41.** Sólo Marcos da las palabras arameas *ṭ*^{e}*lîṯā*, «doncella», *qûmî*, «levántate», realmente pronunciadas por nuestro Señor. **43.** De nuevo Cristo manda guardar silencio a los testigos del milagro. Todavía no estaba el tiempo maduro para el cumplimiento de su afirmación: «Porque nada hay oculto que no haya de ser descubierto, y nada escondido si no es para sacarlo a la luz», 4, 22.

731a **VI, 1-6. Jesús en Nazaret** (cf. Mt 13, 53-58; Lc 4, 16-30) — Los comentaristas no están de acuerdo sobre la cuestión de si Lc, que refiere una visita a Nazaret al principio del ministerio galileo, describe el mismo suceso que Mc y Mt. Es difícil comprender cómo en el curso de una sola visita las gentes de Nazaret pasaron tan repentinamente de la admiración de la sabiduría de Cristo al escepticismo y la hostilidad homicida. Una solución posible del problema es que los relatos de dos visitas separadas hayan sido reunidos en uno. Con ocasión de la primera visita, Mt 4, 13, Jesús fué bien recibido, Lc 4, 16-22; en cambio, en esta segunda ocasión la atmósfera era menos amistosa. Sus conciudadanos estaban defraudados y sentían envidia de que Jesús hubiera dejado Nazaret y favoreciera a Cafarnaúm y a otras ciudades con sus milagros. Rehusaron reconocer la superioridad o misión extraordinaria de quien había crecido en medio de ellos y, finalmente, intentaron matarle, Lc 4, 23-30.

b **1.** «*Su patria*», e.d., Nazaret; cf. 1, 9 y 24. Visitando Nazaret, el propósito de Cristo era predicar el reino de Dios. Jesús iba acompañado por los discípulos que habrían de aprender una útil lección para

su propio ministerio presenciando la repudiación de Cristo por sus 731b
propios conciudadanos. **2.** Las gentes de Nazaret eran las que más asombradas estaban de la sabiduría de Cristo porque sabían que no había asistido a ninguna escuela rabínica. **3.** Estas preguntas reflejan el paso de la admiración por Cristo al escepticismo y mala voluntad. Había vuelto a Nazaret con la reputación de un profeta y de un taumaturgo, pero sus conciudadanos se escandalizaban de Él. La actitud de éstos era debida a que conocían demasiado bien a sus parientes y su modo humilde de vivir para recibirle como a un maestro enviado por Dios. «El carpintero». Éste es el único pasaje de los Evangelios que revela este hecho de la vida oculta de Cristo. «El hijo de María». La forma de la expresión en gr., *ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας*, indica que Jesús era el único hijo de María. «Hermano... hermanas», cf. 3, 31-35, § 729*e*. **4.** Jesús responde al escepticismo del pueblo de Nazaret con un proverbio que refleja la verdad bien sabida de que la envidia y la familiaridad predisponen mal frente a una persona conocida. Las palabras del Señor revelan por qué se han escandalizado ellos y reafirman, al propio tiempo, su condición de profeta. **5.** El poder de Cristo para obrar milagros no estaba limitado ni se había perdido, sino que faltaba la fe de sus conciudadanos, la cual era normalmente exigida para el ejercicio de este poder. **6.** La admiración de Cristo era real; la actitud de sus conciudadanos era algo nuevo en su experiencia humana.

7-13. La misión de los doce (cf. Mt 10, 1, 9, 11 y 14; Lc 9, 1-6) — c
7. Cristo había elegido a los doce para que estuvieran con Él y para que pudiera enviarlos a predicar, 3, 14. Había estado en su compañía durante un tiempo considerable, y como un nuevo paso en su preparación para la tarea que les esperaba, 16. 15-20, quedan ahora asociados directamente a su ministerio personal. Con el fin de dar autoridad a su mensaje de penitencia, 12, Cristo les concede poder sobre los espíritus impuros. **8-9.** El significado de estas instrucciones es que ellos deben emprender su tarea con espíritu de completo despego de consideraciones materiales o personales, y con entera confianza en la Providencia divina. La discrepancia verbal entre Mc, que permite un bastón y sandalias, y Mt y Lc, que prohiben las sandalias e incluso un bastón, no afecta al sentido. «Cada uno de los evangelistas deseaba advertirnos que el Señor ordenó a los apóstoles tomaran consigo únicamente lo que les fuera de momento indispensable», MALDONADO, *Com. sobre Mt. 10, 10.* **10-11.** Una vez hayan encontrado hospitalidad en una casa de buena fama, los apóstoles deben permanecer allí. Cambiando de casa estarían expuestos a ser acusados de inconstancia y darían lugar probablemente a envidias y contiendas. «Sacudir el polvo de sus pies» equivalía a romper toda relación y a inhibirse de cualquier responsabilidad ulterior respecto de una gente que se había mostrado indigna de ellos; cf. Act 13, 51.

12-13. El anuncio del mensaje de penitencia y la expulsión de los d
demonios resaltan el carácter espiritual del reino que la predicación de los discípulos ha de preparar. «Ungían con óleo». Según el Concilio de Trento (ses. 14, c I; Dz 908), está «insinuado» en este pasaje el sacramento de la extremaunción; cf. Sant 5, 13 ss. El óleo era em-

731d pleado frecuentemente en la curación de heridas, etc. Sin embargo, aquí se ve claramente que se trata de una unción que tiene resultados que sobrepasan con mucho a los que eran habitualmente obtenidos con el tratamiento médico ordinario. Es probable que los apóstoles actuasen en conformidad con una instrucción determinada de Cristo. La unción que ellos practicaban prefiguraba la extremaunción, del mismo modo que el bautismo administrado por los apóstoles durante la vida de Cristo, Jn 4, 2, prefiguraba el sacramento del bautismo.

e **14-16. Juicio de Herodes sobre Jesús** (cf. Mt 14, 1 s; Lc 9, 7-9) — **14*a***. «Y decía». Según otra lección griega, «*y la gente decía*». Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea, había oído hablar indudablemente de Cristo antes de ahora, pero la misión de los doce había conmovido todo el país, y los comentarios sobre Jesús eran abundantes. Mientras algunos creían que se trataba del Bautista resucitado de entre los muertos, otros, recordando la enseñanza de los escribas, Mc 9, 10 s, suponían que era Elías, el cual había de venir a preparar la llegada del Mesías. Otros consideraban a Cristo como a uno de los antiguos profetas. La conciencia culpable de Herodes le impulsaba a aceptar la creencia supersticiosa de que el Bautista había resucitado de entre los muertos.

f **17-29. La muerte del Bautista** (cf. Mt 14, 3-12; Lc 3, 19 s) — Marcos había aludido antes al encarcelamiento del Bautista, 1, 14. El presente relato de las circunstancias de su prisión y muerte es colocado aquí con el fin de explicar lo que afirma Herodes. Herodes se había casado con una hija de Aretas, rey de los nabateos, pero durante un viaje a Roma se prendó de Herodías la mujer de Filipo, hermanastro suyo, que vivía como ciudadano particular. Cuando la mujer de Herodes conoció su intención de divorciarse de ella, huyó y se refugió junto a su padre, mientras Herodías abandonaba a su marido y se iba a vivir con Herodes. La ley, Lev 18, 16; 20, 21, reprobaba expresamente tal unión, y Juan no dudó en denunciarla. De este modo incurrió en la enemistad de Herodías, la cual «*estaba enojada*» contra él, 19, y deseaba apoderarse de él para matarle. Pero se vió obligada a esperar algún tiempo porque «*Herodes sentía respeto por Juan... y le amparaba, y oyéndole quedaba confuso, pero le escuchaba con gusto*», 20. La celebración del cumpleaños de Herodes con un banquete ofrecido «*a sus magnates, a los tribunos y a los principales de Galilea*», 21, brindó a Herodías la oportunidad que buscaba. Su hija Salomé, fruto de su matrimonio con Filipo, fué el instrumento para llevar a cabo sus malvados designios. No era digno de una mujer de su rango y dignidad aparecer danzando en un festival, pero la función constituía una grata novedad para los invitados, acostumbrados a aplaudir bailarinas profesionales. Herodes, sin duda sintiéndose obligado a mostrar su aprecio de manera principesca, hizo una extravagante promesa y la confirmó temerariamente con un juramento. Herodías acertó a aprovecharse bien de la situación, pues sabía que resultaría difícil a Herodes rehusar la atroz petición que Salomé, instruída por su madre, iba a hacer. La petición entristeció a Herodes, porque tenía a Juan en cierta estima, pero, sintiendo vergüenza ante sus invitados y llevado del temor supersticioso de no violar su juramento, «*no quiso desairarla*», 26. Así

la malicia de Herodías triunfó finalmente de la debilidad de Herodes. 731f
Según JOSEFO *(Ant.* 18, 5, 2), la derrota que Herodes sufrió poco después a manos de Aretas era considerada por muchos judíos como un castigo por el trato que había dado a Juan el Bautista. **29.** El lugar en que los discípulos enterraron el cuerpo de Juan es desconocido. En el siglo IV la tumba del precursor era venerada cerca de Samaria; cf. TEODORETO, HE 3, 7.

30-44. Regreso de los doce y multiplicación de los panes (cf. Mt 14, g
13-21; Lc 9, 10-17; Jn 6, 1-15) — **30-33.** Mc reanuda aquí el relato de la misión de los apóstoles de la que había cesado de hablar en el 14. Como resultado de la actividad de los doce, venían nuevos tropeles de gente hacia Cristo, tanto que a los discípulos «*ni tiempo les dejaban para comer*», 31. Fué la solicitud por los apóstoles, y no el temor de las malas intenciones de Herodes, lo que movió a Cristo a llevárselos en una barca a un lugar deshabitado cerca de Betsaida, Lc 9, 10, donde pudieran descansar de sus trabajos. Pero las multitudes descubrieron desde la orilla la dirección que habían tomado y, sospechando adónde iban, les seguían a pie. Sólo Mc registra el detalle de que llegaron antes que Cristo y los discípulos, 33*b*. **34-44.** El dar de comer a cinco mil hombres es el único milagro relatado en cada uno de los cuatro evangelios. **34.** La presencia de la muchedumbre frustraba la posibilidad de tomarse un descanso. Jesús no se incomoda por ello ni trata de ir a otra parte. Sentía piedad de ellos «porque eran como ovejas sin pastor» (cf. Ez 34, 5). Cristo era el pastor mesiánico predicho por Ez 34, 23, y para cumplir esa función comenzó a instruirles, pues habían sido olvidados por aquellos cuyo deber era guiarles. **37*b*.** «*¿Vamos nosotros a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer?*» **39.** Vg. «*contubernia*», gr. *συμπόσια*, «grupos *[de invitados]*»; la «hierba verde» solamente se encuentra en Palestina en la primavera. Esta indicación de la época del año en que fué realizado el milagro coincide con la afirmación de Juan de que la pascua estaba cerca, Jn 6, 4. **40.** Vg. «*in partes*», gr. *πρασιαὶ πρασιαί*, literalmente: *por parterres* o *por cuadros de jardín*, con valor distributivo. La multitud, una vez acomodada en grupos sobre el césped, que en aquella estación ofrecería una rica alfombra de flores, evocaba la imagen de los parterres de un jardín, ordenadamente dispuestos. **41.** «Bendijo». La fórmula corriente de bendición era «Bendito seas tú, Yahvé Dios nuestro, rey del universo, que hiciste que la tierra prudujese pan». La multiplicación de los panes era una prefiguración de la Eucaristía y, junto con el andar sobre las aguas, 47-52, era una manifestación de poder que constituía un preludio al discurso eucarístico, Jn 6 26-72.

45-52. Jesús anda sobre las aguas (cf Mt 14, 22-33; Jn 6, 16-21) — h
45*a*. Jesús *obligó* a los discípulos a partir a fin de que no fueran arrastrados por el extraviado entusiasmo de las turbas que querían hacerle rey, Jn 6, 14 s. El milagro que acababa de ser obrado por Cristo era de aquel género espectacular que, según la creencia del pueblo, señalaría la venida del Mesías. **45*b*.** «*Mandó que le precediesen al otro lado, hacia Betsaida*». Betsaida Julíades, cerca de la cual había tenido lugar el milagro, estaba en la ribera nordoriental del lago. Este texto parece indicar que había otra Betsaida en la orilla occidental. No

731h obstante, no existe prueba alguna histórica o arqueológica que apoye esto. Si el punto de partida de los discípulos estaba al lado sur de la pequeña ensenada próxima al lugar donde se había realizado el milagro, entonces el texto puede ser explicado sin hacer referencia a la ribera occidental o a una segunda Betsaida. LAGRANGE *(Saint Marc* 172) sugiere que *πρὸς Βηθσαϊδάν* significa «*frente a Betsaida.*» Algunos mss. omiten «al otro lado». **50.** «Todos le veían». No había posibilidad alguna de ilusión, y sin embargo los discípulos no comprendían cómo Jesús podía caminar sobre las aguas. **52.** No habían logrado captar el significado pleno del milagro de los panes en todo aquello que podía derramar luz sobre la persona de Jesús. «Porque su corazón estaba embotado» (cf. 3, 5); su inteligencia era torpe. Carecían de discernimiento y penetración. Se ve claramente que los discípulos no eran testigos cuya imaginación fuera fácilmente excitable, y precisamente eso acrecienta el valor de su testimonio.

53-56. Jesús vuelve a Genesaret (cf. Mt 14, 34-36) — **53.** «Hecha la *travesía, llegaron a tierra en Genesaret y atracaron*». La llanura que se extendía al noroeste del lago era llamada de Genesar, y era renombrada por su fertilidad. **55-56.** Una vez más vemos el incontenible entusiasmo de las multitudes cuando traen sus enfermos para que Cristo los cure.

732a **VII, 1-23. *Controversia sobre las tradiciones rabínicas*** (cf. *Mt 15,* 1-20) — Los fariseos, 3, 6, y los escribas, 3, 22, habían sido anteriormente derrotados por Cristo, pero sin duda pensaron que la falta que cometían los discípulos no practicando el lavatorio ritual de manos antes de comer les proporcionaba una buena oportunidad para reanudar el ataque. **2.** TG *κοιναῖς χερσίν*, «con manos profanas» = sucias, ritualmente impuras. «Les reprendieron»: esta frase no está en la mayoría de mss. Los vv **3-4**, propios de Mc, constituyen un inciso explicativo para los lectores no judíos que no hubieran entendido por qué era considerado censurable comer con las manos sin lavar. Los fariseos no sólo se preocupaban por la observancia de los preceptos escritos de la ley mosaica relativos a la impureza legal, sino también por la tradición de los ancianos, la interpretación de la ley escrita y las demás disposiciones establecidas por los antiguos rabinos. Los discípulos habían violado una de estas tradiciones rabínicas que los fariseos consideraban no menos obligatorias que la misma ley. **3.** «Frecuentemente», *πυκνά*. Una lección más probable es *πυγμῇ* = «*con el puño*». Algunos creen que esta expresión significa «vigorosamente, enteramente»; otros «cuidadosamente» (NC); otros la interpretan como designando «la extremidad de los dedos», o «hasta el codo», con lo que se querría significar un lavatorio ritual. **4.** «*Y ellos no comen lo que viene del mercado, si no lo aspergen*». La expresión «y de los lechos» probablemente no es auténtica. Todas estas reglas referentes a la pureza legal de las personas, los alimentos y las vasijas constituían una parte de la barrera en torno de la ley que se había levantado en el período posterior al destierro. Estaban destinadas a asegurar una pureza legal irreprochable. **5.** Los fariseos y los escribas, si bien no acusan directamente a Jesús de violar las tradiciones de los ancianos, le hacen responsable de la conducta de sus discípulos.

6-8. Jesús pone en tela de juicio el principio de estas tradiciones **732b**
y denuncia la falta de sinceridad y la hipocresía que caracterizan la conducta de los fariseos. Las palabras con las que Isaías, 29, 13, denunciaba la insinceridad de sus contemporáneos en el culto que tributaban a Dios son aplicables a los adversarios de Cristo. En su ansia por mantener las tradiciones que tenían su origen en la opinión de maestros más antiguos, olvidaban las obligaciones fundamentales de la ley de Dios. **9-13.** Cristo proporciona aquí un ejemplo real de cómo la práctica de la tradición rabínica anulaba la ley de Dios. El cuarto mandamiento ordenaba estrictamente a los hijos honrar a sus padres, obligación que incluía sin duda el deber de asistirles cuando se encontraban en necesidad. Pero la casuística rabínica hacía posible a los hijos poco respetuosos evadir sus obligaciones para con sus padres bajo el pretexto de respetar la tradición. **11-13.** «*Pero vosotros decís: Si un hombre dijere a su padre o a su madre: "Cualquier ayuda que hubieras podido recibir de mí, es corbán*" [esto es, ofrecido a Dios], *ya no le permitís hacer nada por su padre o por su madre, anulando la palabra de Dios por vuestra tradición*». La palabra hebrea «corbán» designaba un «don» u «ofrenda», especialmente un don dedicado a Dios. Declarar que algo era «corbán» significaba que estaba dedicado a Dios y, por tanto, separado de usos profanos. De esta práctica legal de dedicar las cosas a Dios había nacido un grave abuso: las gentes proferían la palabra «corbán» para significar que no estaban dispuestos a hacer algunas cosas que eran perfectamente legales e incluso obligatorias. El Talmud da ejemplos de semejantes juramentos o votos «corbán», p.e., «Corbán, si deseas obtener algún beneficio de mí», e.d., «Juro que no tendrás ningún beneficio de mí». Según la tradición rabínica, tal juramento o voto obligaba, aun cuando la moralidad de la acción a la que la persona se obligaba fuese contraria a la ley de Dios. Así un hijo desobediente decía a sus padres: «Corbán, si tú deseas obtener asistencia de mí» (cf. 7, 11) y se consideraba libre de toda obligación de ayudarles. De este modo los fariseos, con su tradición, anulaban el precepto del decálogo. Luego, era absurdo que criticasen a los discípulos por la infracción de una tradición meramente humana referente a la impureza legal.

14-23. Verdaderos principios referentes a la impureza — **14-16.** Cristo **c**
convocó a la muchedumbre y la invitó a prestar seria atención a sus palabras. En el versículo 15 establece el principio fundamental de que la verdadera mancha, la mancha moral, no es causada por las cosas externas como, por ejemplo, la comida, sino por lo que proviene del interior del hombre, 20-23. La primera parte de esta afirmación, 15*a*, resultaba fácil de entender después del debate reciente con los fariseos. Pero no así la segunda parte, 15*b*, que los discípulos no habían, al parecer, entendido, pues «las cosas que salen del hombre» podían referirse a varias fuentes de impureza, como, por ejemplo, la lepra. **17-23.** Jesús expone claramente, contestando la pregunta de sus discípulos, el significado de la afirmación del 15. **18-19.** El alimento, como otras cosas externas, no puede por sí mismo manchar al hombre moralmente. No puede penetrar o contaminar la mansión de la vida moral del hombre. «*Haciendo* [o *declarando*] *puros todos los alimentos*»

732c es un inciso que introduce Marcos para explicar el sentido de las palabras de Cristo. Su enseñanza significa que queda abrogada la distinción entre alimentos puros e impuros. Ello suponía un cambio radical para personas acostumbradas a la ley mosaica y a la tradición farisea. Sólo gradualmente se llegó a comprender el pleno alcance de la enseñanza de Cristo; cf. Act 10, 9-16, y 28; 11, 1-10. **20-23.** El corazón, como asiento de la vida moral, es la fuente de donde proceden los malos pensamientos y afectos que ocasionan la impureza moral. «De aquí toma su principio la nueva ley según el espíritu» *(Catena in Marc.)*.

d **24-30. La mujer sirofenicia** (cf. Mt 15, 21-28) — Fué ésta una de las pocas ocasiones en que Cristo salió de Palestina. El distrito de Tiro y Sidón, que era una parte de la antigua Fenicia, pertenecía entonces a la provincia romana de Siria. La población era pagana, y aunque había llegado hasta allí el rumor de los milagros de Cristo, 3, 8, no parece que fuese su intención predicar el Evangelio en aquella región. Tal vez quisiera proseguir la instrucción de sus discípulos sin ser molestado. **24.** «Confines»: *ὅρια* = «distritos», «*territorios*». **27-28.** Los «hijos» representan a los judíos, a quienes alcanzaba la misión personal de Cristo; cf. Mt 15, 24. Los «perros» representan a los gentiles. La comparación está basada en una escena doméstica muy frecuente, pero la mujer estaba probablemente bien enterada del poco aprecio que los judíos sentían por los paganos y por sus dioses. No es seguro que en tiempos de Cristo los gentiles fuesen llamados perros por los judíos. Con profunda humildad e inteligencia la mujer vuelve la imagen en provecho suyo: su petición se limitaba únicamente a obtener una migaja de consuelo, algo que no sería echado de menos en el rico banquete ofrecido a los judíos. **29-30.** Cristo le concedió lo que pedía como premio de su gran fe y profunda humildad.

e **31-37. Curación de un sordomudo** — Este suceso sólo nos es referido por Marcos, cuyo relato se caracteriza de nuevo por rasgos pintorescos que sugieren un testigo ocular. **31.** Jesús había estado previamente en la Decápolis, 5, 20, y su fama había sido llevada hasta allí por el hombre a quien él había librado de la posesión diabólica. **32.** Vg. «*mutum*»: *μογιλάλος* = «que apenas habla», «con dificultad de palabra». **33.** «*Tomándole aparte de la muchedumbre*». Jesús, en el ejercicio de sus maravillosos poderes, evitaba la ostentación. Su humildad en esto contrastaba con la pretensión de los falsos mesías que trataban de obtener el favor del pueblo mediante extravagantes promesas de hechos milagrosos. Las falsas concepciones que entonces prevalecían acerca de la naturaleza de la salvación mesiánica explican que Cristo, al principio de su ministerio, tratase de velar sus milagros y hasta su misma identidad amparándose en el silencio y el más riguroso secreto. En el caso presente, había por añadidura otra razón: los gestos ejecutados por Cristo para curar a este hombre eran muy apropiados para la curación que estaba a punto de obrar; pero los paganos podían interpretar mal su significación y considerarlos como parte de un rito mágico. Algunos creen que la finalidad de tales gestos era despertar en el hombre la fe requerida en todos aquellos que buscaban beneficiarse del poder de Cristo. Jesús podía haber curado a este hom-

bre con una palabra, incluso a distancia, cf. Mt 8, 8-13, pero los gestos 732e
ejecutados en esta ocasión manifiestan de modo claro la eficaz parti-
cipación de su humanidad en los milagros que obraba. Esto no resal-
taría tanto si hubiera curado al hombre con una simple palabra.
34. Vg. «*Ephphetha*», *ἐφφαθά*, es una transcripción de la forma aramea
ʾ^{e}*pp*^{e}*ṭaḥ* = *ʾetp*^{e}*ṭaḥ* = «Ábrete». Otra vez Mc nos transcribe la palabra
aramea pronunciada por nuestro Señor. **36.** Su recomendación de que
guardasen silencio hace resaltar todavía más la humildad de Cristo.
Desde luego, Él sabía que no prestarían oídos a su recomendación,
pero, del ejemplo de Cristo, sus discípulos podían aprender la lección
de que no debían buscar el renombre personal cuando ejercieran los
poderes que ellos recibirían. **37.** La muchedumbre, en su entusiasmo,
aplica a Cristo las palabras de Isaías, 35, 5 s, relativas a la era me-
siánica.

VIII, 1-9. Jesús da de comer a cuatro mil hombres (cf. Mt 15, 32-39) — f
La segunda multiplicación de los panes y de los peces parece que tuvo
lugar estando Jesús todavía en la Decápolis. Muchos críticos sostienen
que únicamente hubo una multiplicación, y que este segundo relato
es sólo refundición del primero, 6, 34-44. No obstante, resulta perfecta-
mente claro que el evangelista quería hablar de dos sucesos distintos;
cf. 8, 19 s. El parecido entre los dos relatos en sus líneas generales
no es tan sorprendente, y por otra parte son varios los puntos impor-
tantes en que ambos difieren. Este milagro fué realizado en el desierto,
mientras que el primero tuvo lugar cerca de Betsaida Julíades, en un
territorio con ciudades y aldeas próximas. Aquí es el mismo Cristo
el que toma la iniciativa, mientras que en la multiplicación precedente
fueron los discípulos quienes sugirieron que las turbas fueran des-
pedidas. También se da una diferencia en el número de los que fueron
alimentados, en el número de los panes y de los peces y en el número
de cestos de fragmentos que sobraron. Se arguye que la actitud de los
discípulos tal como queda expresada por su pregunta: «¿Y cómo
podría uno saciarlos de pan, aquí en el desierto?» resulta difícil de
explicar, si ya tenían conocimiento de una multiplicación anterior. Sin
embargo, debe tenerse en cuenta que había transcurrido un conside-
rable espacio de tiempo desde la primera multiplicación, y que Cristo
no acostumbraba a obrar milagros para satisfacer las necesidades
cotidianas del pueblo. Era claro en esta ocasión que únicamente por
un milagro podían ser alimentadas las turbas. De hecho, la pregunta
formulada por los discípulos deja el asunto en manos de Cristo.

10-12. Los fariseos piden un prodigio del cielo (cf. Mt 15, 39—16, 4; g
Lc 11, 16 y 29-32; Mt 12, 38-42; Lc 12, 54-56) — **10.** Dalmanuta
no es conocida en ninguna otra parte. En Mt 15, 39, los mejores mss.
griegos rezan «Magadan». Hasta ahora no se ha podido dar ninguna
identificación satisfactoria de estos lugares. La presencia de los fariseos
sugiere que el suceso del versículo 11 ocurrió en la ribera occidental;
cf. 13. Es posible que exista alguna corrupción en la forma del nom-
bre; cf. RB 53 (1946) 372-84. **11.** Al pedir una señal del cielo, los fariseos
tenían en el pensamiento alguna manifestación sorprendente, como la
del maná, Éx 16, 12 ss, o el fuego caído del cielo, 1 Re 18, 22 ss. Tal
señal, a causa de su evidente origen divino, suministraría una espec-

732g tacular confirmación de los títulos que Cristo reclamaba para sí. Era común creencia que la venida del Mesías sería acompañada de algunas señales extraordinarias de este género. Vg. «*tentantes eum*», «*para probarle*». La petición de los fariseos no estaba inspirada por un sincero deseo de aclarar nada. Se habían convertido en enemigos de Cristo porque actuaba independientemente de ellos y se oponía a sus aserciones. E incluso habían llegado a atribuir sus milagros al poder de Satán. Pero veían claramente que Cristo afirmaba ser enviado de Dios, y ahora tratan de someter a prueba su afirmación. **12.** Cristo exhala un profundo suspiro porque conoce la mala intención de los fariseos. Si hubieran sido hombres de buena voluntad no pedirían otras pruebas ni tendrían necesidad de señales más espectaculares: los milagros realizados por Cristo bastaban. Por eso, rehusa concederles el prodigio que ellos pedían. Si se lo hubiera concedido, muchos seguirían persistiendo en su incredulidad. Además, un prodigio de este género hubiese estimulado las falsas esperanzas mesiánicas, cuando lo que Cristo deseaba es que preparasen sus corazones para el reino.

h **13-21. La levadura de los fariseos y de Herodes** (cf. Mt 16, 5-12; Lc 12, 1) – **14.** Era una precaución normal el llevar provisiones cuando se cruzaba el lago de Galilea hacia la ribera oriental. **15.** Los judíos consideraban la fermentación producida por la levadura como una especie de corrupción. Por ello hacían desaparecer la levadura de sus casas durante el tiempo pascual. La ley prohibía la inclusión de la levadura en toda ofrenda hecha en el templo, Lev 2, 11. Cristo emplea aquí la palabra «levadura» en el sentido metafórico de principio de corrupción moral; cf. 1 Cor 5, 6 ss; Gál 5, 9. La levadura de los fariseos era la hipocresía, Lc 12, 1. Se preocupaban excesivamente de las cosas externas de la religión, y en cambio descuidaban lo esencial, el espíritu interior. La levadura de Herodes era el espíritu de mundanidad, la preocupación por los placeres y las ambiciones políticas. **16-21.** Los discípulos no lograron entender el aviso de Cristo, y pensaron que se refería a su descuido en no haber hecho provisiones. Cristo les reprende por su tardanza en comprender el significado de los maravillosos sucesos de que ellos habían sido testigos. Sus palabras eran una advertencia de que a esas alturas debieran haber aprendido a confiar en Él, incluso por lo que se refería a sus necesidades materiales. El que Marcos insista tanto en la falta de comprensión de los discípulos (cf. 6, 52) refuerza de modo notable la confianza que merece su Evangelio, pues el evangelista no hace ningún esfuerzo por presentar una halagadora figura de Pedro y de los demás apóstoles, ni trata de evitar la mención de sus faltas y debilidades.

i **22-26. Curación de un ciego en Betsaida** – Este suceso es referido solamente por Mc. Como había hecho antes en el caso del sordomudo, 7, 31-37, Jesús toma al ciego aparte, ejecuta cierto ritual y prohibe toda divulgación, 26. Las razones por las cuales manda guardar secreto son probablemente las mismas que en el caso anterior. Cristo obra ambos milagros por compasión, y no quería dar pretexto a ninguna mala inteligencia acerca de la naturaleza de su misión. **24.** «*Y cuando comenzó a mirar, dijo: "Veo hombres; los veo como árboles [pero] que andan*"». Evidentemente el hombre no había sido ciego

de nacimiento. Han sido propuestas varias explicaciones a propósito del hecho de que Cristo realizara esta curación lentamente y por grados. Algunos sostienen que el grado de curación correspondía a la fe en Cristo del ciego. Es probable que Cristo pretendiese enseñar una lección a los discípulos. Debían saber que la iluminación espiritual es de ordinario un proceso gradual. Así había acaecido en el caso de los mismos discípulos, y también sucedería de igual manera con todos aquellos a quienes habrían de predicar el Evangelio. Los discípulos difícilmente podían haber dejado de ver el significado mesiánico de la curación de los ojos del ciego; cf. Is 35, 5. 732i

27-33. La confesión de Pedro: Cristo predice, por primera vez, su pasión y resurrección (cf. Mt 16, 13-23; Lc 9, 18-22) — Cesarea de Filipo era una ciudad nueva edificada por el tetrarca Filipo sobre el lugar de la antigua Panéade, cerca de las fuentes del Jordán. En este distrito pagano, Cristo estaba lejos de las perversas intrigas y las capciosas preguntas de los fariseos y podía tratar libremente con los discípulos la cuestión fundamental de su propia identidad y misión. **27-28.** Las opiniones sobre Cristo correspondían a los rumores que circulaban en la corte de Herodes, 6, 14-16. Aquellos de entre las turbas que al principio habían pensado que Jesús era el Mesías, Jn 6, 14 s, tal vez habían abandonado la idea en vista de que rehusaba manifestarse como el Mesías conquistador imaginado por el pueblo en sus esperanzas. **29.** Pedro hace una clara confesión de que Jesús es el Mesías. Ni Mc ni Lc añaden la denominación «Hijo del Dios vivo», ni tampoco refieren la promesa del primado hecha a Pedro. El silencio que Mc guarda sobre este último punto sin duda debe atribuirse a su dependencia de Pedro, quien llevado de su humildad le induciría omitir en su catequesis cuantos detalles pudieran reportar honor al apóstol (Eusebio, PG 22, 217). **31.** Esta predicción de la pasión y la resurrección tenía por fin corregir las falsas ideas acerca de un Mesías triunfante. Ahora que los discípulos creían firmemente que Jesús era el Mesías, era necesario que comprendieran que era un Mesías sufriente (cf. Is 53), que sería rechazado por los jefes de los judíos. **32-33.** Pedro penetra el significado de las palabras que Cristo «hablaba claramente», pero sin duda se siente sobrecogido ante la predicción de la suerte de Jesús en manos de los judíos, y «*se puso a reprenderle*». Fué censurado por Cristo, pues su protesta mostraba que sus pensamientos no estaban en armonía con el plan divino. Era voluntad de Dios que el Mesías sufriese. «Satán»: «*adversario*». 733a

34-39. Condiciones para ser un seguidor de Cristo (cf. Mt 16, 24-28; Lc 9, 23-27; Jn 12, 25) — Las enseñanzas de esta sección se relacionan estrechamente con lo que precede. Como el Hijo del hombre debe sufrir, así también han de sufrir aquellos que le han aceptado como guía. **34.** «Niéguese a sí mismo»: trátese a sí mismo como a un extraño renunciando a sus propios intereses. «Tome su cruz»: el discípulo debe estar preparado para afrontar incluso la muerte en una cruz. **35-36.** Estos versículos explican por qué el discípulo ha de estar preparado para sacrificar incluso la misma vida. «Vida» y «alma» traducen la misma palabra ψυχή, que puede significar *vida*, *alma*, *uno mismo*. En el contexto existe una latente antítesis entre la vida física b

733b y la vida del alma. La persona que sacrifica su vida por la causa de Cristo asegurará la vida eterna del alma. El haber salvado la vida de uno mismo, o incluso el haber ganado todo lo que este mundo puede ofrecer, no es de ningún provecho si se ha perdido la vida eterna. **37.** Todo cuanto el hombre pueda ganar en este mundo no le bastará para comprar la vida de su alma; pues una vez ésta se ha perdido con la muerte, el hombre no tiene medios ni poder para redimirla. La Comisión Bíblica Pontificia contestó negativamente a la pregunta de si estaba permitido afirmar que las palabras de Cristo que se encuentran en Mt 16, 26, y en Lc 9, 25 (cf. Mc 8, 36 s), en sentido literal, no se refieren a la salvación eterna del alma, sino simplemente a la vida temporal del hombre; véase § *52h.* **38.** Quienquiera que rehuse seguir a Cristo a causa de los sacrificios que esto supone, muestra de este modo que está avergonzado de Cristo y de su doctrina. En el día del juicio, Cristo repudiará a aquellos que se han avergonzado de seguirle.

c **39** (gr. 9, 1). Desde aquí hasta el final del c 9, el número de versículos en la Vg. difiere en uno de los del texto griego. Las palabras con que empieza: «Y les decía» son una fórmula de transición, e indican que el 39 es una declaración independiente que no tiene conexión estrecha con el 38. **39*b*.** «*... hasta que vean llegar el reino de Dios* (*ἐληλυθυῖαν*) *en poder*»; cf. Mt 16, 28, «hasta que vean al Hijo del hombre venir en su reino»; Lc 9, 27 «hasta que vean el reino de Dios». La venida del reino «en poder» no se ha de entender como una referencia a la parusia, cuando Cristo venga como Juez supremo «en la gloria de su Padre con los santos ángeles», 38; cf. Mt 25, 31 ss. Aquí no se menciona ninguna de las características ordinariamente asociadas con la venida de Cristo para el juicio final sobre el mundo. Ni tampoco la venida del reino se puede explicar satisfactoriamente como una referencia a la transfiguración, resurrección o pentecostés. Estos sucesos pertenecían a un futuro inmediato, pero las palabras «hay algunos aquí presentes que no gustarán la muerte», etc., parecen indicar un período más remoto. Cristo hablaba de una sorprendente manifestación de poder en relación con el establecimiento de su reino sobre la tierra. Si pensaba en una manifestación particular, es probable que el suceso en cuestión fuese la destrucción de Jerusalén. Ésta marcó el fin del orden antiguo. Junto con la expansión de la Iglesia por medio de la predicación del Evangelio a los gentiles, «añadiendo Dios su testimonio con señales, prodigios y diversos milagros y dones del Espíritu Santo, conforme a su voluntad», Heb 2, 4, ofreció con ello una prueba sorprendente de que Dios había establecido su reino «en poder» sobre la tierra; cf. FEUILLET, «Nouvelle Revue Théologique», Tournai 71 (1949) 709-15.

d **IX, 1-7. La transfiguración** (cf. Mt 17, 1-8; Lc 9, 28-36) – **1-2.** Fuera del relato de la pasión, éste es el único lugar en que Marcos da una indicación cronológica precisa. Los seis días son contados a partir de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, que es ahora confirmada con los sucesos de la transfiguración. Jesús tomó a los tres mismos apóstoles que habían estado presentes en la resurrección de la hija de Jairo y que también habían de acompañar a Cristo en la agonía

de Getsemaní. Una tradición que remonta al siglo IV identifica el monte alto con el Tabor, en Galilea. «Se transfiguró»: μετεμορφώθη, «se transformó». La gloria de la divinidad, que normalmente estaba velada, se permite ahora que brille al exterior. Los apóstoles son constituídos como «testigos oculares de su majestad», 2 Pe 1, 16; «vimos su gloria», Jn 1, 14; cf. Fil 2, 6 s. Incluso los mismos vestidos de Cristo participaban del resplandor que procedía de la gloria de su divina persona. **3.** Moisés y Elías representan la ley y los profetas. Mediante su presencia, dan testimonio de la continuidad y de la armonía entre la antigua dispensación y la nueva alianza inaugurada por Cristo, que había venido «no a destruir la ley y los profetas... sino a consumarla», Mt 5, 17. **4-5.** «*Bueno es que nosotros estemos aquí*»: la significación de la frase es incierta. Pedro pudo haber pensado que esta visión era el comienzo del reinado glorioso del Mesías. En su confusión y ansia se ofreció a proporcionar tres tiendas: una para Cristo, otra para Moisés y otra para Elías (cf. com. a Mt 17, 4). **6.** La voz del Padre procedente de la nube, que es la manifestación externa de la presencia de Dios (cf. Éx 16, 10; 19, 9 y 16), repite la declaración ya hecha en el bautismo, Mc 1, 11. Éste es el punto culminante del Evangelio de Marcos. «Escuchadle»: de aquí en adelante han de prestar obediencia a Cristo, no a la ley y a los profetas que le han tributado testimonio por medio de Moisés y Elías. La transfiguración de Cristo, juntamente con la aparición de Moisés y Elías y la declaración del Padre, constituían una confirmación de todo lo que Cristo les había enseñado referente a su propia persona y a su relación con la antigua ley. Su fin era, indudablemente, fortalecer la fe de los apóstoles y prepararlos para las pruebas de la pasión. Según LEÓN EL GRANDE (PL 54, 310) la principal finalidad de la transfiguración era apartar de los corazones de los discípulos el escándalo de la cruz. «Revela su gloria para que no se aflijan más de su propia muerte ni de la muerte del Maestro» *(Catena in Marc.).* 733d

8-12. La vuelta de Elías (cf. Mt 17, 9-13) — **8-9.** El mandato de guardar silencio era aquí particularmente necesario, porque esta manifestación de la gloria de Cristo hubiera hecho más difícil comprender la predicción de sus sufrimientos. Después de la resurrección, todas estas cosas se verían en su adecuada perspectiva. **10.** Según la creencia basada en Mal 4, 5 s, Elías vendría antes que el Mesías para prepararle el camino; cf. JUSTINO, *Dial. c. Tryph.* 49. Pero ellos han visto ahora a Elías venir después de Cristo, no antes que Él, y ha desaparecido sin llevar a cabo la esperada preparación para el Mesías. **11-12.** «*[Si] Elías, viniendo primero, restablece todas las cosas, [entonces] ¿cómo está escrito del Hijo del hombre que padecerá mucho y será despreciado? Mas yo os digo que Elías ha venido ya y que hicieron con él lo que quisieron, como de él está escrito*». La mayoría de los comentaristas antiguos concluían de este pasaje que el profeta Elías en persona volvería antes de la segunda venida de Cristo; cf. SKRINJAR, VD 14 (1934) 361-7. Sin embargo, es difícil sostener esta interpretación en vista de las declaraciones de Cristo de que Elías ha venido, 13, y de que Juan el Bautista es el «Elías que ha de venir», Mt 11, 13 s. Además, se nos dice que los discípulos comprendieron que el Elías de que habla- e

733e ba Cristo era el Bautista, Mt 17, 13. Parece más satisfactorio tomar la oración inicial «Elías viene primero», etc., como una concesiva. Cristo concede que las Escrituras hablan de la venida de Elías, pero también predicen los sufrimientos del Mesías (cf. Is 53; Sal 22). Si era cierto que Elías en persona había de venir y restaurar todas las cosas como preparación para la venida del Mesías, ¿cómo explicar entonces que el Mesías había de sufrir? El hecho es que el precursor del Mesías predicho por la Escritura ya ha venido en la persona de Juan el Bautista, que es llamado figurativamente Elías; «y caminará delante del Señor en el espíritu y el poder de Elías», Lc 1, 17. La restauración que llevó a efecto como preparación para la venida del Mesías no le libró de sufrimientos semejantes a los que acaecieron a Elías, su prototipo profético; cf. 1 Re cc 17-19. De igual modo, todo lo que ha sido predicho acerca del Mesías ha de cumplirse. Su misión ha de ser entendida a la luz de las profecías relativas a sus sufrimientos.

f **13-28. Curación de un niño poseído del demonio** (cf. Mt 17, 14-21; Lc 9, 37-43) — De nuevo es digno de ser notado que aquí el relato de Mc es mucho más detallado que los relatos de los demás sinópticos. **13.** La disputa con los escribas versaba sobre la impotencia de los discípulos para curar al niño. **17.** Vg. «*allidit*»: «*le derriba*». Los síntomas de la enfermedad del niño corresponden a los de la epilepsia. En Mt 17, 15, se describe su naturaleza por la palabra *σεληνιάζεται*, que era de uso común para designar la epilepsia. Pero se ve claramente por las palabras de Cristo, 24 s, que el niño estaba también poseído por el demonio. **18.** La queja proferida por Cristo es aplicada a todos los presentes. Todos ellos, en grados diferentes, tenían falta de fe. **19.** Vg. «*spiritus conturbavit illum*»: «*le precipitó en convulsiones*». **20-23.** Esta descripción complementaria del estado en que se hallaba el niño se encuentra únicamente en Mc. **22.** Vg. «*si potes credere*»: TG lit. «*Si tú lo puedes*». La frase se refiere al «si algo puedes», de 21. **23.** El padre se da cuenta de la imperfecta naturaleza de su fe pero pide a Jesús que no por ello deje de ayudarle. **25.** «*Y después de dar gritos y agitarlo convulsivamente...*» **27-28.** El poder de expulsar los demonios que los discípulos habían recibido no obraba como una fuerza de magia. Cristo arrojaba los demonios con un simple mandato por razón de su poder divino. Los discípulos habían fracasado en el empeño de arrojar este demonio porque confiaban demasiado en sí mismos, olvidando que sólo eran instrumentos del poder divino. Debieran haber recurrido a Dios en la oración, con fe, Mt 17, 18-20, y con humildad. **28.** «Esta especie»: no se sabe con certeza si esto designa los demonios en general o una clase particular de demonios cuya expulsión resulta especialmente difícil. «Y el ayuno»: estas palabras no se encuentran en algunos mss. importantes.

734a **29-31. Cristo predice, por segunda vez, su pasión** (cf. Mt 17, 22 s; Lc 9, 44 s) — El ministerio en Galilea llega ahora a su fin y está a punto de comenzar el último viaje a Jerusalén. **30.** Jesús evitaba encontrarse con las muchedumbres «*pues iba enseñando a sus discípulos*». Era necesario renovar las predicciones de su pasión, porque éste era un aspecto del Mesías que los discípulos encontraban dificultad en com-

prender. Como la doctrina acerca de la necesidad del sacrificio personal por parte de los seguidores de Cristo, la pasión no se conciliaba con las esperanzas del pueblo. **734a**

32-36. Jesús modera la ambición de los discípulos (cf. Mt 18, 1-5; Lc 9, 46-48) — Esta sección y las que siguen hasta 9, 49, contienen instrucciones sobre diversos temas que no guardan un orden estrictamente lógico. No es necesario sostener que todas ellas fueron pronunciadas en las mismas circunstancias. **32-33.** La discusión entre los discípulos pudo haber surgido de la promesa del primado hecha a Pedro poco tiempo antes, Mt 16, 18 s. **34.** Cristo pone ante ellos el ideal de entrega abnegada y humilde del que Él mismo había dado ejemplo; cf. Lc 22, 24-27; Jn 13, 13-15. En su reino, la ambición egoísta de ascender está fuera de lugar. La grandeza en el reino será estimada no por la alta posición en que uno esté encumbrado, sino por el grado de abnegada entrega. **35-36.** El niño representa a los humildes e insignificantes entre aquellos a quienes los discípulos serán llamados a servir. Quienquiera que reciba a uno de estos pequeñuelos con afecto en nombre de Cristo, recibe al mismo Cristo y al Padre que le ha enviado. Si el servicio humilde es causa de tan grande recompensa, la ambición por los lugares más encumbrados en el reino está fuera de lugar. Sólo Mc refiere que Cristo abrazó al niño. **b**

37-39. La invocación del nombre de Jesús (cf. Lc 9, 49 s) — **37.** La frase «en mi nombre», 36, probablemente trajo a la mente de Juan el recuerdo de un hombre que expulsaba a los demonios en nombre de Jesús, y que había recibido de los discípulos la orden de dejar de hacerlo porque no pertenecía a su grupo. Jesús desaprueba la acción de los discípulos y les recomienda una actitud más tolerante. El que obra milagros en nombre de Cristo reconoce con ello la autoridad de éste, y no se debe hablar mal de él. La disposición y la fe de tales personas pueden ser imperfectas, pero sus milagros son una recomendación de Cristo y su enseñanza. A diferencia de los escribas y fariseos, que eran irreconciliables en su oposición, ése hace causa común con los discípulos. **40-41.** Aquí Cristo vuelve al tema del 36. El más insignificante servicio hecho a los discípulos por ser seguidores de Cristo, no quedará sin recompensa. Pero el que escandalizare a los que creen en Cristo, especialmente a los niños, incurrirá en espantoso castigo. **c**

42-49. Hay que evitar el escándalo (cf. Mt 18, 6-9; 5, 29 s; Lc 17, 1 s) — Los discípulos de Cristo deben esforzarse por no ocasionar escándalo a los demás, y deben también estar dispuestos a sacrificar todo lo que sea causa de escándalo para ellos mismos. La mano, el pie y el ojo representan cosas particularmente queridas. Pero nada, por precioso y útil que sea, ha de ser perdonado si constituye motivo de escándalo. La «vida», 42 y 44, se identifica con el «reino de Dios» en 46. Ésta es la verdadera y eterna vida que alcanzará el justo como premio por su fidelidad en servir. El lugar de castigo es el infierno de fuego inextinguible, *γέεννα*, *gehenna*. La palabra griega está formada del arameo *Ge-hinnam* = el valle de Hinnom. Éste era el nombre del valle situado al sur de Jerusalén, donde en otro tiempo se ofrecían niños en sacrificio a Moloc, Jer 7, 31. Más tarde fué convertido en vertedero de los desechos de la ciudad. El fuego que allí ardía constantemente **d**

734d y los gusanos que se alimentaban de la basura, vinieron a ser símbolos de los tormentos infligidos a los malvados, y en la literatura apocalíptica el nombre de Gehinnom era aplicado al lugar en que los malos eran castigados; cf. 4 Esdras 2, 29; Enoc 27, 2. En Is 66, 24, que es citado en el v 47, el profeta alude a Gehinnom como a un símbolo del lugar de condenación donde son castigados los rebeldes contra Dios; cf. KISSANE, *Book of Isaiah* 2, 327 s. ***48a.*** «Porque todos han de ser salados con fuego». Algunos consideran esta frase en estrecha relación con el 47 y la interpretan en el sentido de que el fuego del infierno preserva al mismo tiempo que castiga. Tiene poder preservativo, como la sal, de tal manera que los que van al infierno no serán consumidos por el fuego, sino que serán castigados eternamente. Otros consideran este versículo como la conclusión de 42-47. La expresión «salados con fuego» aludiría al efecto purificador de las renuncias voluntarias y los sacrificios hechos por los discípulos que vendrían a ser como aceptables ofrendas sacrificiales, rociadas con sal, Lev 2, 13. ***48b.*** Las ediciones críticas del texto omiten, como una glosa, «y toda víctima ha de ser salada con sal». ***49a.*** Expresiones similares pueden ser halladas en Mt 5, 13; Lc 14, 34. La sal es empleada para sazonar y preservar los alimentos, pero si la sal se hace sosa ya no sirve para nada. ***49b.*** Esta admonición final enlaza bien con la disputa entre los apóstoles. La imagen está basada en la idea de la sal como sazonadora y como símbolo de amistad. Una «alianza de sal» significaba una alianza perpetua, Núm 18, 19; 2 Par 13, 5. Si los discípulos tienen dentro de sí la sal del verdadero espíritu cristiano, vivirán en paz unos con otros. No disputarán acerca de los puestos más encumbrados. Esto resulta tanto más necesario en quienes son la «sal de la tierra», Mt 5, 13, ya que su ejemplo influiría grandemente en los demás.

735a **X, 1—XIII, 37. Viaje hacia Jerusalén y último ministerio de Jesús en Jerusalén.**

X, 1. Ministerio en Judea y Perea (cf. Mt cc 19-20; Lc 9, 51—18, 34) — «*Y partiendo de allí vino a la región de Judea y al otro lado del Jordán*». Esta mención de un viaje a Judea y Perea ha de ser entendida probablemente como una referencia general a un período de actividad misionera que tuvo lugar en el intervalo entre el final del ministerio de Galilea y la llegada de Cristo a Jerusalén para la pascua en que había de ser entregado a la muerte. Las visitas a Jerusalén para las fiestas de los tabernáculos, Jn 7, 14, y de la dedicación, Jn 10, 22, tal vez pertenezcan a este período. Durante algún tiempo, Cristo se había dedicado a la instrucción de los discípulos, pero ahora reanuda la enseñanza a las muchedumbres como anteriormente.

b **2-12. La cuestión del divorcio** (cf. Mt 19, 3-12; 5, 31 s; Lc 16, 18) — El relato de Mc difiere del de Mt en dos puntos principales: omite las palabras «por cualquier causa», Mt 19, 3*b*, en la pregunta de los fariseos, 2, y también la cláusula «salvo caso de adulterio», Mt 19, 9, en la respuesta de Cristo, 11. La razón de tales omisiones probablemente debe buscarse en el hecho de que estas frases aludían a circunstancias de especial interés para los judíos, que resultarían difíciles de entender para lectores gentiles. **2.** La ley mosaica, Dt 24, 1-4, permitía al hombre divorciarse de su mujer «si ésta luego no le agrada, porque

ha notado en ella algo indecoroso». Y si un hombre decidía repudiar **735b**
a su mujer, la ley le ordenaba darle el «libelo de repudio». El matrimonio era considerado desde entonces como disuelto, y ambas partes quedaban libres para contraer nuevas nupcias. Pero si bien todos los judíos coincidían en que el divorcio estaba permitido, diferían en su interpretación del término «algo indecoroso» (hebr. *erwaṭ dāḇār)*, que permitía a un hombre repudiar a su mujer. Según Šammay, el adulterio era la única causa legal que lo justificaba. Hil·lel y su escuela permitían el divorcio por razones de menor importancia. Los fariseos, teniendo probablemente algún conocimiento de los puntos de mira de Cristo, esperaban obligarle a ponerse en abierta contradicción con la ley mosaica. **3-5.** Jesús sabe sus malas intenciones y les pregunta qué era lo que había mandado Moisés. En realidad, Moisés había permitido simplemente el divorcio, pero había ordenado que se diese a la mujer repudiada el «libelo de repudio» que debía regularizar su estado. Esta legislación no concedía a los hebreos el derecho a repudiar como un privilegio, sino que simplemente toleraba un abuso, debido a sus malas disposiciones. El divorcio era ajeno a la primitiva institución del matrimonio. **6-9.** La voluntad de Dios por lo que respecta al matrimonio y al divorcio se manifiesta en la primitiva institución del matrimonio tal como es relatada en Gén 1, 27; 2, 24. El hombre y la mujer unidos en matrimonio están enlazados por vínculos tan reales y permanentes como los que unen los miembros de la misma familia. Por eso, el divorcio es contrario a la ley de Dios. **10-12.** Aquí, como respuesta a los discípulos, que se habían sorprendido muy naturalmente de la doctrina contraria a lo que todos los judíos aceptaban, Jesús reafirma que ninguno de los dos consortes queda libre, por medio del divorcio, para casarse otra vez. El marido y la mujer están en el mismo pie de igualdad a este respecto. Según la ley judía solamente el marido tenía derecho a iniciar los trámites de divorcio. En la ley romana, en tiempo de Cristo, la esposa tenía el mismo derecho que el marido; cf. J. BONSIRVEN, *Le Divorce dans le Nouveau Testament* (Tournai 1948); U. HOLZMEISTER, Bi 26 (1945) 133-46.

13-16. Jesús bendice a los niños (cf. Mt 19, 13-15; Lc 18, 15-17) — **c**
Sólo Mc refiere que Jesús se enojó con sus discípulos. Probablemente pensaron que manteniendo alejados a los niños y a sus madres le libraban de una impertinencia que impedía su acción docente, mucho más importante. **14-15.** La simple confianza y docilidad, naturales en el niño, han de ser poseídas, como resultado de deliberada elección, por todos aquellos que quieran gozar del reino de Dios. **16.** Sólo Mc menciona que Jesús abrazó a los niños (cf. 9, 35).

17-22. El joven rico (cf. Mt 19, 16-22; Lc 18, 18-23) — **17-18.** Podría **d**
parecer que a este joven le había impresionado el suceso anterior y quería ahora conocer qué condiciones debía cumplir para tener parte en el reino. La expresión «alcanzar la vida eterna» (cf. 9, 42, 44 y 46; 10, 30) corresponde a «entrar en el reino», 15, y probablemente se refiere a los miembros del reino sobre la tierra, así como al goce del premio eterno de los justos. «*¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino Dios solo*». Estas palabras no suponen ninguna negación de la divinidad que reiteradamente Jesús afirma de sí mismo. Según muchos

735d comentaristas, Cristo quería insinuar mediante ellas su naturaleza divina. No era costumbre de aquel tiempo añadir el epíteto «bueno» al título de «maestro» *(rabbí)*. Sólo Dios es el bien absoluto. Si Jesús merece el título de «maestro bueno», es porque es algo más que un maestro meramente humano. Otros sostienen que Jesús, mediante estas palabras, no quería sugerir nada sobre su propia divinidad. Contesta acomodándose a la mentalidad de su interlocutor, que se le había acercado, como un discípulo a un maestro prestigioso. El lisonjero título mediante el cual se había dirigido a Jesús brinda al Señor la oportunidad de inclinar los pensamientos del joven hacia Dios, hacia el supremo bien, fuente de toda bondad, a quien todo honor es debido; cf. *Catena in Marc.* **21.** «*Jesús puso en él los ojos y le amó*». Este detalle se encuentra únicamente en Mc y sugiere otra vez un testigo ocular como fuente de información del evangelista. El joven era bueno y sincero, pero todavía le era posible aspirar a cosas más altas, mediante la práctica de los consejos de perfección. La renuncia a los bienes mundanos quedaría compensada por un tesoro en el cielo. **22.** «Él le muestra que es grande el premio y grande la recompensa para el que le sigue» *(Catena in Marc.)*. «*Ante estas palabras se nubló su semblante y se fué triste*». El apego que tenía a sus bienes era tal que no estaba preparado para hacer el sacrificio que Cristo le proponía.

e **23-27. El peligro de las riquezas** (cf. Mt 19, 23-26; Lc 18, 24-27) – Estos versículos recalcan la moraleja del suceso anterior. **23-24.** «*¡Cuán difícilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen haciendas!*» La repetición de esta afirmación, que espantó a los discípulos, no deja lugar a dudas sobre el significado e importancia de la declaración de Cristo. Las riquezas en sí mismas no son malas, pero el hombre posee los bienes de este mundo únicamente como administrador. El excesivo apego a las riquezas es una forma de idolatría y resulta incompatible con el verdadero servicio de Dios. «No podéis servir a Dios y a mammón» (e.d. «a las riquezas»), Mt 6, 24. **25.** La expresión paradójica «que un camello pase por el ojo de una aguja» debe de ser una frase proverbial para significar una imposibilidad. El Talmud tiene otra frase semejante: «un elefante que pasa por el ojo de una aguja». **26-27.** Los discípulos comprendieron que Cristo hablaba literalmente de una imposibilidad. Pero lo que humanamente es imposible no excede el poder de Dios. Con la ayuda de la gracia, y mediante la unión con Dios, como bien supremo, el rico podrá salvarse.

f **28-31. Recompensa de los que todo lo dejan por seguir a Cristo** (cf. Mt 19, 27-30; Lc 18, 28-30) – **28.** Las palabras de Pedro siguen de modo natural el relato de lo ocurrido con el joven rico y la declaración subsiguiente de Cristo. Parece como si Pedro buscara una aprobación implícita de la conducta de los discípulos que lo habían abandonado todo para seguir a Cristo. **29-30.** Se promete una doble recompensa a todos aquellos que han abandonado los intereses terrenos y los lazos familiares «por amor de Cristo y del Evangelio»: en primer lugar, «el céntuplo ahora en este tiempo... con persecuciones»; en segundo lugar, «la vida eterna en el siglo venidero». La expresión «con persecuciones» indica que la centuplicada recompensa en esta vida no se ha de entender como felicidad terrena. Según San Jerónimo

(PL 26, 139), la centuplicada recompensa significa que quienquiera **735f**
que abandone las cosas de la carne por amor de Cristo recibirá una recompensa espiritual cuyo valor, en comparación con las cosas terrenas, es lo mismo que un centenar respecto de un número pequeño. Otra explicación más satisfactoria pudiera ser la de que Cristo pensaba en el parentesco espiritual y en los lazos de caridad que unen a todos aquellos que hacen los sacrificios exigidos a todo discípulo verdadero; cf. 8, 34-38. El auténtico seguidor de Cristo adquiere una nueva parentela mucho más numerosa que aquella que haya podido abandonar por el amor de Cristo y del Evangelio. En este nuevo parentesco, dominado por la caridad, todos son «hermanos», Mt 23, 8, e «hijos de Dios», Jn 1, 12; Act 2, 44; 4, 32. Sin embargo, la recompensa concedida en esta vida no excluye el sufrimiento y la persecución a manos de los hombres. Cristo predijo que sus seguidores sufrirían por amor de su nombre, que serían odiados porque le pertenecen; cf. Mt 5, *11*; *10*, 24; Lc 6, 22; Jn 13, *16*; *15*, *19*. **31.** Algunos consideran esto como un aviso dado a los apóstoles, que están ahora en los primeros puestos porque han dejado todas las cosas para seguir a Cristo, a fin de que por presunción no vayan a descender a los más humildes puestos en lo futuro. Con todo, parece más probable que los «primeros» sean aquellos que, juzgados según las normas del mundo, ocupan los puestos más elevados en esta vida, los ricos, los fariseos, los miembros del Sanedrín. En lo futuro, éstos ocuparán los puestos más humildes, mientras que los apóstoles, que no cuentan para nada en la estimación del mundo, ocuparán los puestos más elevados.

32-34. Cristo predice, por tercera vez, su pasión (cf. Mt 20, 17-19; **g**
Lc 18, 31-34) — **32*b*.** «*Y Jesús caminaba delante, y ellos iban sobrecogidos, y le seguían medrosos*». Aquí tenemos una viva descripción de Cristo caminando resueltamente para afrontar los sufrimientos que le aguardaban en Jerusalén. Marcos es el único evangelista que menciona el espanto de los discípulos y el temor de los que acompañaban a Cristo. **33-34.** Aquí se predice la pasión con más detalles que en ocasiones anteriores, 8, 31; 9, 30. La declaración de que el Hijo del hombre sería entregado a los gentiles y que le condenarían a muerte implica que moriría crucificado. Pero la seguridad del triunfo final está expresada en las palabras «*a los tres días resucitará*». Estas predicciones de la pasión, aunque eran desconcertantes para los discípulos, presentan claramente ante ellos la doctrina del Mesías sufriente. Más tarde, el cumplimiento de estas profecías en la pasión y resurrección de Cristo confirmó su fe.

35-40. La petición de Santiago y de Juan (cf. Mt 20, 20-23) — **35-37.** La **h**
petición de los discípulos fué hecha, según Mt, a través de su madre. Pedían ocupar los más altos puestos en el reino junto a Cristo. A pesar de las enseñanzas sobre la pasión y sobre los sacrificios que serían exigidos a los discípulos de Cristo, 8, 34-38, no se daban perfecta cuenta del lugar que ocuparía el dolor en el reino mesiánico. **38.** La expresión metafórica «*beber el cáliz*» podía significar, bien alegría, bien aflicción. En este contexto se refiere claramente a la acción de soportar el sufrimiento. «Bautismo»: lit. «inmersión». Esta metáfora

735h implica la idea de verse sumergidos en los dolores. **39-40.** Santiago y Juan serán asociados a los sufrimientos de Cristo, pero no forma parte de su misión como Mesías el asignar puestos en el reino. Éstos son asignados en conformidad con el decreto eterno del Padre. Como Mesías —como tal había podido ser abordado por los dos hermanos—, Jesús lleva a efecto los decretos del Padre; no los quiere alterar. **40*b*.** Vg. «*vobis*»: esta palabra no es auténtica y podría omitirse.

i **41-45. La obligación de servir por parte de los que tienen autoridad** (cf. Mt 20, 24-28; Lc 22, 24-27) — **41.** Los demás apóstoles se molestaron por las pretensiones de Santiago y Juan. Jesús se valió de la oportunidad para enseñar a los doce la lección de que debían emplearse humildemente en el servicio de sus gobernados. **42-44.** «*Ya sabéis que los que son considerados como gobernantes de los gentiles los gobiernan como dueños, y sus grandes hacen sentir su poder sobre ellos*». Los apóstoles tendrán autoridad en la Iglesia, pero en el ejercicio de esa autoridad no han de imitar a los gobernantes y altos funcionarios que gobiernan tiránica y arbitrariamente en interés propio. Más bien el ideal de su oficio sería servir a aquellos que les han sido confiados. De este modo imitarán «al Hijo del hombre que no ha venido a ser servido, sino a servir». **45*b*.** «Y a dar su vida como *rescate* de muchos». En estas palabras Cristo declara la finalidad y el valor redentor de su muerte. El uso de *λύτρον* en griego profano y en los LXX confirma la traducción «rescate», e.d., el precio pagado por la liberación de un esclavo. Por consiguiente, la muerte de Cristo es como el precio pagado para redimir de la esclavitud. Y la esclavitud en cuestión es la esclavitud del pecado. Los sufrimientos y la muerte de Cristo constituyen la expiación de los pecados de los hombres. Vg. «*Pro multis*»: *ἀντὶ πολλῶν*, «*en lugar de muchos*». La preposición *ἀντὶ* evoca la idea de sustitución; Jesús paga el precio de la redención por «muchos» que son incapaces de rescatarse a sí mismos. «Muchos» es empleado aquí en contraste con *uno*, el Hijo del hombre, que sufre por la multitud. Nadie es excluído del beneficio de su sacrificio redentor; cf. 14, 24. Existe una clara conexión entre estas palabras de Cristo y la enseñanza de Isaías referente a los sufrimientos del siervo de Yahvé, Is 52, 13—53, 12.

j **46-52. Curación del ciego Bartimeo** (cf. Mt 20, 29-34; Lc 18, 35-43) — Otra vez sobresale Mc con su vívida presentación del suceso. **46.** «Y al salir ya de Jericó». Mc y Mt coinciden al afirmar que este milagro fué realizado cuando Jesús iba a salir de Jericó, mientras que Lc dice que tuvo lugar cuando se acercaba a Jericó. La explicación de la discrepancia es que Mc y Mt se refieren a la ciudad antigua, conquistada por Josué, por la cual acababa Jesús de pasar, mientras que Lc habla de la Jericó nueva, edificada por Herodes, y en la que Cristo estaba a punto de ser recibido por Zaqueo. El milagro fué realizado en el camino entre estos dos lugares; cf. KETTER, Bi 15 (1934) 411-18. Bartimeo significa «hijo de Timeo». Mc menciona el nombre probablemente porque el que lo llevaba era conocido en la comunidad cristiana. **47.** «Hijo de David» era el título mesiánico más empleado; cf. 12, 35-37; Jn 7, 42. Era un título que recordaba las promesas hechas a David, 2 Sam 7, 8-16. **51.** «*Rabboni*» = *Mi rabbí* (Maestro); cf.

Jn 20, 16. **52.** «*Tu fe te ha salvado*»: esta declaración se refiere primariamente a la recuperación de la vista por aquel hombre, pero probablemente le fué concedida también la luz de la salvación, pues «*le seguía* [a Jesús] *por el camino*». 735j

XI, 1-11. La entrada triunfal en Jerusalén (cf. Mt 21, 1-11; Lc 19, 29-44; Jn 12, 12-19) — Aquí Jesús se presenta al pueblo como Mesías, cumpliendo una de las más claras profecías mesiánicas, Zac 9, 9, en el modo en que llevó a cabo su entrada triunfal. En esta circunstancia, Jesús no hace ningún esfuerzo por apartarse de la muchedumbre, e incluso aprueba abiertamente sus aclamaciones, Lc 19, 39 s. Él era ciertamente el Mesías, aunque no el Mesías de las esperanzas populares. No había venido a establecer un reino terreno. Este modesto y pacífico triunfo no causaría ninguna alarma a las autoridades romanas. **1.** «Y cuando se aproximaban a Jerusalén, *[junto] a Betfagué y Betania, cerca del monte de los Olivos*». Betfagué estaba situada entre Jerusalén y Betania, cerca de la cumbre del monte de los Olivos, y probablemente es la aldea mencionada en 2. **2-6.** Es digno de notarse que fué el mismo Jesús quien tomó la iniciativa haciendo estos preparativos que iban ordenados al cumplimiento de la profecía de Zacarías; cf. Mt 21, 2 s. **3*b*.** «*El Señor tiene necesidad de él; y en seguida lo devolverá de nuevo aquí*». **7-10.** Era extraordinaria señal de honor extender los vestidos sobre el camino delante de Jesús; cf. 2 Re 9, 13. «¡Hosanna!»: hebr. *hôšaʿ-nāʾ* = «Salva, te pedimos»; cf. Sal 117, 25; 85, 2. La expresión acaba siendo una especie de aclamación. Aquí constituye un saludo triunfal dirigido a Jesús como Mesías. Él viene en nombre del Señor (cf. Sal 117, 26) a restaurar el reino de David, e.d, a establecer el reino mesiánico. Para los judíos, la venida del reino de David representaba el cumplimiento de las promesas mesiánicas. **11.** Como estaba dispuesto en esta ocasión, Jesús visitó el templo, donde pudo haber observado los abusos por los que se profanaba el santuario, pero debido a lo avanzado de la hora y, posiblemente, a fin de que la muchedumbre se fuese apaciguando, no llevó a cabo ninguna acción hasta el día siguiente. Mientras tanto se retiró a Betania con los doce. 736a

12-14. La higuera estéril (cf. Mt 21, 18 s) — Este suceso ha de entenderse como un acto simbólico o una parábola en acción. Un método semejante de enseñanza o de proponer un aviso era frecuente entre los judíos del AT; cf. Is 20, 1-6; Jer 13, 1-11; 27, 1-11. Algunos han sostenido que Cristo no tenía en realidad hambre en esta ocasión, y que simuló simplemente tenerla para introducir el milagro que estaba a punto de obrar; cf. MALDONADO, *Mt 21, 18*. Sin embargo, no existe ninguna razón que obligue a apartarse del significado obvio de las palabras del evangelista. El hambre de Cristo era real, y la convirtió en punto de partida para su acción simbólica. Él no esperaba, sin embargo, encontrar frutos en el árbol, «pues no era tiempo de higos», 13. Este acto tan extraño, por una parte, la maldición, y el rápido marchitamiento de la higuera, por otra, integran la acción simbólica. Tenían por fin imprimir en la mente de los apóstoles algo del sentido que ellos no podían percibir inmediatamente. La lección principal del suceso es que quienes no llegan a producir el fruto de obras buenas, que b

736b Cristo desea, serán castigados; cf. Lc 13, 6-9. Esta lección se aplicaba en primer lugar a los judíos que no habían respondido a su llamamiento, pero es aplicable en cualquier tiempo, y especialmente a los cristianos. Es probable que la rapidez con que se secó la higuera tuviese también como finalidad el ser un recuerdo oportuno del poder de Jesús. Podía haber empleado su poder para destruir a sus enemigos, pero se abstuvo de hacerlo y afrontó voluntariamente la muerte: «la higuera se secó a causa de los discípulos a fin de que pudieran ser estimulados... Era necesario que Él diera prueba de su poder para castigar, para que los discípulos aprendieran que aunque tenía poder para destruir a los judíos se sometía voluntariamente» *(Catena in Marc.)*.

c **15-19. Cristo expulsa a los vendedores del templo** (cf. Mt 21, 12-17; Lc 19, 45-48; Jn 2, 13-17) — No se sabe con certeza si Juan y los sinópticos tratan de un mismo suceso o de dos casos distintos, uno que habría tenido lugar al comienzo de la vida pública (Jn), y otro en la pascua postrera (sinópticos). Entre los que sostienen que se dió una sola expulsión de los vendedores, existe diferencia de opiniones, en cuanto al tiempo en que tuvo lugar. La mayoría supone que fué al principio de la vida pública de Jesús. En favor de tal supuesto alegan que Juan evoca el marco histórico exacto, mientras que los sinópticos, preocupándose menos de la cronología, refieren el suceso relacionándolo con la descripción de la única visita de Jesús a Jerusalén durante su vida pública. **15.** Mc, más preciso que Mt o Lc en los detalles informativos, vincula la expulsión de los vendedores del templo con el día siguiente al de la entrada triunfal, 12. El hecho de que Mc puntualice el día indica que en la pascua postrera tuvo lugar una expulsión de los vendedores del templo. Los animales y las demás cosas que se requerían para los sacrificios se compraban y vendían allí. Los cambistas trocaban las monedas extranjeras por la moneda en que era pagado el tributo al templo; cf. Mt 17, 23-26. Estas actividades comerciales, llevadas a cabo con todo el alboroto propio de un bazar, constituían una profanación del santuario[8]. **16.** Este detalle se encuentra solamente en Mc; evidentemente, las gentes que transportaban fardos abreviaban camino pasando por el recinto del templo. **17.** Los pasajes de la Escritura citados son de Is 56, 7, y Jer 7, 11, «*¿Es mi casa una cueva de bandidos?*» El tráfico dentro del templo y la consiguiente explotación de los peregrinos había, en efecto, convertido el lugar de oración y culto en una cueva de ladrones. **18.** La acción de Cristo fué considerada como una infracción de la autoridad de los sacerdotes que administraban el templo. Los escribas habrían aprobado el ejemplo de celo por la casa de Dios que Jesús había dado, pero por razón de los conflictos que con Él tenían se unieron a los sacerdotes para buscar un medio de perderle. **19.** Cristo se retiraba de la ciudad todas las tardes probablemente para prevenir cualquier tentativa por parte del Sanedrín de echarle mano antes del tiempo en que él mismo se entregaría voluntariamente en poder de sus enemigos.

d **20-26. La higuera seca: fe y oración** (cf. Mt 21, 19*b*-22) — **20-21.** Otra vez Mc da información más precisa que Mt, señalando que era muy de madrugada cuando los discípulos se dieron cuenta de que la higuera

se había secado, y de que fué Pedro el que llamó la atención de Cristo **736d**
al respecto. **22-23.** Jesús no explica el simbolismo de lo ocurrido con la higuera, pero diciendo «*Tened fe en Dios*» llamó la atención sobre aquella fe que es requisito previo esencial para realizar actos de poder, como el secarse la higuera a una orden suya. Mediante una fe robusta en Dios, por cuyo poder se realizan los milagros, incluso lo que parece imposible puede cobrar realidad, con tal de que sea razonable y útil para el reino de Dios; cf. Mt 17, 20. **24.** En la oración también es necesario que tengamos fe en que nuestras peticiones serán escuchadas. «Creed que *lo habéis recibido*» (ἐλάβετε) expresa la confianza y seguridad de que la petición será atendida. **25.** «Cuando os pongáis en pie para orar»; ordinariamente los judíos oraban de pie. El orar con las rodillas dobladas o postrado en tierra era señal de súplica insistente. Se recuerda a los discípulos su obligación de perdonar a los demás, antes de pedir a Dios el perdón de sus ofensas contra Él, Mt 6, 14 s. De este modo la oración estará inspirada por la caridad así como por la fe. El **26** no se encuentra en los mejores mss. griegos.
27-33. Los poderes de Jesús (cf. Mt 21, 23-27; Lc 20, 1-8) — **27-28.** El **e**
grupo que se acercó a Jesús era probablemente una delegación oficial del Sanedrín, el supremo consejo judío, que estaba constituído por representantes de las familias sacerdotales, de los escribas y de la aristocracia laica de los judíos (los ancianos). Su pregunta sobre la autoridad de Cristo pudo haber surgido del acto de éste al expulsar del templo a los compradores y vendedores. La responsabilidad de la administración del templo descansaba en los sacerdotes, y Cristo había actuado sin su autorización. **29-30.** Jesús, en lugar de dar una respuesta directa, formula a su vez a la delegación una pregunta que les hubiera puesto sobre la senda recta si hubiesen buscado concienzudamente información. No hubieran tenido dificultad alguna en reconocer el origen celeste y la autoridad de la misión de Juan el Bautista; y una conclusión semejante se hubiera impuesto en el caso de Cristo, tanto más cuanto que el Bautista había dado testimonio de Él, Jn 1, 29-37; 3, 25-30. **31-33.** No estaban preparados para considerar la pregunta en conformidad con la evidencia, pues no habían mostrado entusiasmo alguno por la misión de Juan. El admitir ahora su origen celestial hubiera sido condenarse a sí mismos, y en cambio no se atrevieron a negarlo por razón de la creencia popular que consideraba a Juan como un profeta de Dios.
XII, 1-12. La parábola de los viñadores malvados (cf Mt 21, 33-46; **f**
Lc 20, 9-19) — Con esta parábola, Jesús manifestó claramente a la delegación del Sanedrín que era conocedor de la conjura tramada contra Él para darle muerte, y les advirtió que este crimen, que era la culminación de la desobediencia e ingratitud de Israel para con Dios que tantos favores había hecho al pueblo elegido, traería sobre ellos un horrendo castigo, y sus privilegios pasarían a los gentiles. «Por eso os digo que os será quitado el reino de Dios y será entregado a un pueblo que rinda sus frutos», Mt 21, 43.

1. La cuidadosa preparación de la viña (cf. Is 5, 1 s), que fué equipada con todo lo necesario para su protección y para la extracción del vino, antes de ser entregada a los viñadores, simboliza los innume-

736f rables favores que Dios había derramado sobre el pueblo escogido. **2-5.** Los siervos representan a los profetas y a los demás que hablaron en nombre de Dios al pueblo escogido, exhortándole a permanecer fiel a la alianza y a obedecer la ley de Dios, si bien recibieron de los judíos siempre malos tratos. **6-8.** «El hijo amado» (cf. 1, 11; 9, 6) es Cristo. El contraste con los siervos pone de relieve el hecho de que Cristo reivindica la filiación divina en un sentido totalmente único. Él es el Hijo y el heredero, Heb 1, 1-4, y, como Dios Padre, goza de plenos derechos sobre la viña, a causa de su naturaleza divina. **9.** Por la muerte de Cristo es abrogado el orden antiguo. En la nueva disposición, que reemplaza a la antigua, los privilegios de los judíos son extendidos a los gentiles. «La viña nos es alquilada a condición de que rindamos fruto a Dios a su debido tiempo», JERÓNIMO, PL 26, 158. **10-11.** En el contexto original del Sal 117, 22 s, la piedra desechada por los constructores representa a Israel que, aunque despreciado por los imperios paganos, estaba destinado a desempeñar un papel decisivo en los designios provindenciales de Dios; cf. CALÈS, *Le Livre des Psaumes* 2 (París 1936[6]) 402. De igual manera, Cristo, aunque desechado por los dirigentes judíos, conserva una posición de importancia suprema en el reino mesiánico. Su triunfo sobre sus enemigos será completo. Lit. «cabeza de ángulo»: la piedra angular que une dos muros, es un elemento esencial en el edificio. **12.** La significación de las palabras de Cristo resultaba perfectamente clara para los representantes del Sanedrín y hubieran intentado echarle mano a no ser porque temían a la muchedumbre.

g **13-17. El tributo al César** (cf. Mt 22, 15-22; Lc 20, 20-26) — El tributo en cuestión era el impuesto de capitación, que había de ser pagado al tesoro imperial. Fué establecido por los romanos después de la deposición de Arquelao en el año 6 d.C. y muchos judíos se resistían, por motivos patrióticos, a pagarlo. Al mismo tiempo creó un verdadero problema de conciencia para aquellos que pensaban que el pago del tributo a un usurpador pagano era incompatible con la concepción teocrática de Dios como único caudillo de Israel. Los zelotas, acaudillados por Judas el galileo, rehusaron pagar el impuesto por esta razón; cf. JOSEFO, *Ant.* 18, 1, 1; ***B.I.***, 2, 8, 1. **14*b*.** «*¿Es lícito pagar el tributo al César o no? ¿Debemos pagar[lo] o no debemos pagar[lo]?*» En la práctica, los fariseos, así como los herodianos (cf. 3, 6), se sometían a la autoridad romana y pagaban el impuesto. La única finalidad de su hipócrita pregunta era tender una trampa a nuestro Señor. Conocían sus reivindicaciones mesiánicas e, interpretando éstas de conformidad con la concepción popular del Mesías como héroe nacional que había de abatir la dominación extranjera, presentían que Jesús declararía que no debía pagarse el impuesto. En cuyo caso podrían «entregarle a la autoridad y al poder del gobernador», Lc 20, 20, como un agitador, enemigo del gobierno romano. **15-17.** El uso por parte de los judíos de la moneda romana acuñada con la imagen del emperador y con su nombre y títulos, era una señal de aceptación del dominio de Roma. En las palabras «Dad, pues, al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios», Cristo enseña que el reconocimiento práctico de la autoridad romana implicado en el pago del

tributo al César no era incompatible con los deberes para con Dios. **736g**
Esta respuesta de Cristo involucra un principio que tiene una aplicación muy amplia en las relaciones entre las exigencias de la autoridad civil y el cumplimiento de las obligaciones para con Dios. La obligación de someterse al poder civil está limitada por el deber primario de conformar nuestra conducta a la ley de Dios; cf. Rom 13, 1-7; 1 Pe 2, 13-17.

18-27. La resurrección de los muertos (cf. Mt 22, 23-33; Lc 20, 27-40) — **h**
18. Ésta es la primera mención de los **saduceos** en Mc. Los saduceos formaban el sector del pueblo judío que había sido influído más profundamente por el helenismo. Los miembros de la secta pertenecían principalmente a las familias sacerdotales y a las clases superiores; cf. Act 5, 17. Bajo los romanos, se sometieron prontamente al orden establecido. De entre sus miembros se solía escoger regularmente, en este tiempo, el sumo sacerdote. En cuestiones religiosas, «los saduceos niegan la resurrección y la existencia de ángeles y espíritus, mientras que los fariseos profesan lo uno y lo otro», Act 23, 6-10; cf. JOSEFO, *Ant.* 18, 1, 4. También diferían de los fariseos en su negativa a dar importancia a las tradiciones de los antiguos; cf. Mc 7, 1-4. Según algunos Padres (JERÓNIMO, PL 26, 165), aceptaban únicamente los cinco primeros libros del AT; cf. SCHÜRER, *Geschichte* II[4], 480 s. En número y en influencia ante el pueblo, eran muy inferiores a los fariseos. **19-23.** El caso imaginario propuesto a Cristo fué presentado como una *reductio ad absurdum* de la doctrina de la resurrección. El caso estaba basado en la ley mosaica referente al matrimonio según el levirato, Dt 25, 5 s. Si un hombre moría sin descendencia, su hermano estaba obligado a casarse con la viuda. El primer hijo de este matrimonio era considerado como vástago del muerto, perpetuando así su nombre. Casos ficticios como el propuesto a Cristo eran probablemente aducidos por los saduceos en sus controversias con los fariseos a fin de ridiculizar la idea de resurrección.

24-25. Al negarla, los saduceos muestran no entender ni la doc- **i**
trina de la Escritura ni el poder de Dios, pues conciben erróneamente la manera de existir de los que resucitan de entre los muertos. La pregunta es totalmente fútil porque da por supuesto que la vida en la resurrección es meramente una prolongación de las condiciones de la vida presente; pero el poder de Dios transformará de tal manera los cuerpos resucitados que «ya no pueden morir, porque son semejantes a los ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección», Lc 20, 36. El matrimonio es una institución terrena para la conservación de la raza humana. En cambio, en la resurrección los hombres serán inmortales y semejantes a los ángeles, porque estarán libres de toda preocupación referente al matrimonio y otros asuntos temporales. **26-27.** «En la zarza»; *ἐπὶ τοῦ βάτου* = «*en [el pasaje acerca de] la zarza [ardiente]*», Éx 3, 2 ss. Éste era el método de citar la Escritura que se empleaba entonces, cuando no se había aún adoptado la división en capítulos y versículos; cf. Rom 11, 2; Mc 2, 26. La selección de un texto tomado del Pentateuco más bien que de, p.e., Dan 12, 2, ó Is 26, 19, pudo ser debida a la negativa de los saduceos a reconocer la autoridad del resto de las Escrituras judías. En su contexto original,

736i el pasaje citado, Éx 3, 6, significa que Dios, que se revela a sí mismo a Moisés, es el Dios a quien los patriarcas adoraron. El argumento aquí prosigue sobre la base de que la declaración de Dios implica la seguridad de que no ha cesado de ser el Dios de los patriarcas; no ha olvidado sus promesas ni su fiel adhesión a la alianza concluída entre ellos y Dios (cf. Heb 11, 16); tampoco abandonará a la muerte a aquellos que le sirvieron, pues «no es Dios de muertos, sino de vivos». Si hemos de atenernos a lo que en aquella época creían realmente los judíos, la muerte constituía un castigo y la vida del šeol era considerada como una forma imperfecta de existencia. Era inconcebible que Dios pudiera dejar de reunir las almas y los cuerpos de aquellos a quienes había amado. La resurrección forma parte de la recompensa prometida a Abraham y a los demás patriarcas por su fidelidad. Dios es fiel y justo y, por tanto, los volverá de nuevo a la vida; cf. LAGRANGE, *Saint Marc* 319 s.

j **28-34. El más grande de los preceptos** (cf. Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-28) — **28.** Mc no sugiere que esta pregunta fuese inspirada por hostilidad a Jesús. Los rabinos enumeraban 613 preceptos de la ley, de los cuales 248 eran mandamientos positivos y 365 prohibiciones. Estos preceptos además estaban clasificados en «leves» y «graves»; cf. Mt 23, 4 y 23. La importancia relativa de estos preceptos, que incluían leyes religiosas y ordenaciones rituales implicadas en ellos, así como expresiones referentes a la ley natural, constituía un tema de discusión. **29-30.** El mandamiento de amar a Dios con todas sus fuerzas, Dt 6, 4 s, era muy conocido de los judíos, ya que formaba parte de la profesión de fe monoteísta que todo fiel israelita recitaba dos veces al día. Esta profesión de fe se llamaba *šema*, de la primera palabra del pasaje (hebr. *šᵉmaʿ = ¡escucha!)*. La importancia del mandamiento de amar a Dios pudo haber sido obscurecida por el hecho de que el *šema* era seguido inmediatamente por pasajes de la Escritura que trataban de la prosperidad temporal y del lavado de las borlas de los vestidos (Dt 11, 13-21; Núm 15, 37-41).

k **31.** «*El segundo es éste:* Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No hay mandamiento alguno mayor que éstos». El mandamiento de amar al prójimo, citado según el Lev 19, 18, es introducido aquí porque en la enseñanza de Cristo es inseparable del mandamiento de amar a Dios. «Si alguno dijere: "amo a Dios", pero aborrece a su hermano, miente... Y nosotros tenemos de Él este precepto, que quien ama a Dios ame también a su hermano», 1 Jn 4, 20 s; cf. Jn 13, 34 s; Rom 13, 8-10; Gál 5, 14. En el Lev 19, 18, el «prójimo» es un judío, un compatriota. A pesar de esto, Cristo enseñó claramente en la parábola del buen samaritano, Lc 10, 29-37, que «prójimo» incluía a todos los hombres sin excepción alguna; cf. Mt 5, 43-47. El doble precepto de caridad es el más grande de los mandamientos. Resume todos los deberes del hombre para con Dios y para con los demás hombres. **32-34.** Estos versículos se encuentran únicamente en Mc. Los profetas (cf. Is 1, 11-20; Jer 6, 20; Os 6, 6) habían enseñado que el espíritu interior de la religión y el cumplimiento de la ley moral eran superiores a los ritos externos del sacrificio. Sin embargo, a esta doctrina, en las escuelas rabínicas, no se le había dado la importancia debida.

El escriba mostró inteligencia al deducir de las palabras de Cristo **736k**
la superioridad de la ley de la caridad sobre el ceremonial del culto. Sus buenas disposiciones obtuvieron la aprobación de Jesús, pero no sabemos si llegó a entrar en el reino haciéndose discípulo de Cristo.

35-37. El origen del Mesías (cf. Mt 22, 41-46; Lc 20, 41-44) — **35*b*.** **l**
«¿Cómo dicen los escribas que el *Mesías es hijo de David?*» Jesús no planteó esta dificultad sobre el origen del Mesías con la simple idea de confundir a sus adversarios. Estaba entonces ocupado enseñando en el templo, y «una gran muchedumbre le escuchaba con agrado», 37. Deseaba más bien atraer la atención sobre un aspecto importante de la doctrina de las Escrituras referente al Mesías, que los escribas habían pasado por alto. Las profecías habían predicho que el Mesías sería un descendiente de David; «hijo de David» era el título más popular del Mesías; cf. 10, 48; Jn 7, 42; Rom 1, 3. No obstante, el título sugería un Mesías meramente humano que restauraría el reino temporal de Israel. Jesús no se opone a la creencia de que el Mesías sería un descendiente de David, pero cita un pasaje de la Escritura, Sal 109, 1, que indicaba que el Mesías sería algo más. «*Dijo el Señor* [= Yahvé] *a mi Señor* [= Adoni]», e.d., al Mesías. Si David, a quien era atribuído el salmo, llama al Mesías su Señor, entonces el Mesías es ciertamente algo más que un «hijo de David». El hecho de que el Mesías se siente a la diestra de Dios lleva a la misma conclusión. La respuesta a la dificultad, 37, está contenida en la doctrina de la encarnación. El Mesías es Dios, «el señor de David», y hombre, «el hijo de David»; cf. 14, 62.

38-40. Denuncia de los escribas (cf. Mt 23, 1-39; Lc 20, 46 s) — La **m**
sección precedente (§ 736*l*) nos da un ejemplo de cómo los escribas habían fracasado en su función de maestros del pueblo. Aquí son condenados por su mal ejemplo, que era tanto más reprensible en quienes se proponían a sí mismos como celosos defensores de la ley de Dios. La vanidad de los escribas se manifestaba en su afán por buscar testimonios de honor, a los que pretendían tener derecho por considerarse modelos de rectitud. **40.** «Devoran las casas de las viudas *y simulan* largas oraciones». En su codicia, los escribas ni siquiera se abstenían de buscar sus víctimas en el sector más desvalido de la comunidad. Lograban apoderarse de las posesiones y propiedades de las viudas, bien sirviéndose de su experto conocimiento de la ley con el fin de defraudarlas, bien de una apariencia de piedad calculada para impresionar. Su hipocresía al hacer largas oraciones los convertía en más culpables. La vanidad, codicia e hipocresía de los escribas son directamente opuestas a la humildad, al desapego de las riquezas y a la sinceridad de espíritu inculcados por Cristo.

41-44. El óbolo de la viuda (cf. Lc 21, 1-4) — El edificio conocido como **n**
la tesorería (Vg. «*gazophylacium*») estaba situado dentro del recinto del templo. Los tesoros de éste se guardaban en él junto con las vasijas y ornamentos usados en los oficios divinos. También era empleado, según parece, como lugar de depósito para los bienes de los particulares; cf. 2 Mac 3, 10. Según el Talmud, había allí trece cepillos en forma de trompetas para recoger las ofrendas con destino al templo. Cristo, mostrando su conocimiento de las cosas ocultas, llamó la

736n atención de los discípulos sobre la ofrenda hecha por la viuda, con el fin de inculcar una vez más la importancia de la intención en el servicio de Dios. El valor moral del óbolo ofrecido por la viuda es medido por el sacrificio que ella hacía.

737a **XIII, 1-37. Profecía de la destrucción del templo y de la venida del Hijo del hombre** (cf. Mt, cc 24-25; Lc 21, 5-36; 17, 20-37) — Esta profecía, el más largo discurso de Cristo que registra Mc, es corrientemente designada con las expresiones «discurso escatológico» o «apocalipsis sinóptico». Fué formulada en respuesta a la pregunta de los discípulos acerca del tiempo de la destrucción del templo, 4, y en ella Cristo describe las señales que han de preceder a ese suceso y habla también de la venida del Hijo del hombre. El problema principal que plantea su interpretación es determinar si ciertos pasajes se han de referir a la destrucción del templo y los sucesos relacionados con ella, o a la venida del Hijo del hombre como juez al fin del mundo.

La mayoría de autores hoy día sostienen que Cristo trató de ambos problemas en esta profecía: la destrucción del templo y la venida del Hijo del hombre al juicio final. Algunos autores pretenden que la manera como están combinadas en una sola profecía las predicciones referentes a estos dos sucesos, con transiciones repentinas de un tema a otro, prueba que Cristo creía que la destrucción del templo y la venida del Hijo del hombre al fin del mundo serían contemporáneas.

b Los exegetas católicos más modernos defienden que el testimonio del discurso mismo indica que Cristo hizo una importante distinción entre ambos sucesos. La destrucción del templo sería precedida por señales que servirían de aviso a los discípulos para escapar del inminente desastre, 14-17. Esta calamidad local, de la que podían escapar huyendo a otra parte, tendría lugar «antes de que pase esta generación», 30. En cambio, Cristo no dió ninguna información sobre el tiempo de la venida del Hijo del hombre, 32. Este suceso sería repentino e inesperado. Estaría relacionado con «los elegidos... del extremo de la tierra hasta el extremo del cielo», 27. No habría señal alguna de aviso. Por eso, se exhorta a estar constantemente preparados: «Estad alerta, velad, porque no sabéis cuándo será el tiempo», 33. Si bien Cristo no reveló el tiempo de la segunda venida, sus palabras suministran suficiente información para poner en guardia a los discípulos contra una posible identificación de este suceso con la época de la destrucción de Jerusalén. Ya que en sus mentes estaban estrechamente asociados la destrucción del templo y el fin del mundo (cf. 13, 4; Mt 24, 3). Cristo, al insistir en que la fecha de la parusia era incierta, declarando al mismo tiempo que la destrucción del templo tendría lugar antes de que «pasara esta generación» y al prescribir además las diferentes actitudes que sus seguidores habían de adoptar en relación con tales sucesos, se proponía disipar la confusión en las mentes de los apóstoles; cf. LAGRANGE, *Saint Marc* 332-354; el mismo, *El Evangelio de Jesucristo*, 396; GRANDMAISON, *Jésus-Christ* 3, 61-96, 251-9; BONSIRVEN, *Les Enseignements de Jésus-Christ* 330-55.

c Algunos prefieren interpretar esa mixtura de temas y las repentinas transiciones de un tema a otro como ejemplo de la falta de perspectiva que es una característica bien conocida de las profecías

del AT. Por razón de tal ausencia de perspectiva, las profecías no presentan con claro relieve el intervalo de tiempo que separa sucesos futuros, como lo hace la historia, que presenta los sucesos del pasado en su sucesión cronológica. Según esta teoría, Cristo se habría acomodado aquí a las limitaciones del lenguaje profético ordinario sin dar en modo alguno por supuesto que la destrucción del templo y su segunda venida tuvieran lugar en el mismo período. Pero si se admite que la profecía comprende un tema doble, las consideraciones propuestas en el párrafo anterior parecerían excluir esta explicación. 737c

Cierto número de autores antiguos y algunos modernos no admiten que Cristo hablase de dos temas distintos en esta profecía. Algunos sostienen que, a través de su discurso, Cristo tiene en la mente sobre todo la venida del Hijo del hombre al último juicio. Es difícil ver cómo esta interpretación se puede conciliar con la pregunta de los discípulos, 4, y con las palabras de Cristo, 14-19. Incluso si se concede que la destrucción del templo es un símbolo que prefigura el fin del mundo, parece obvio que esta calamidad local de Jerusalén y de Judea es considerada como un suceso independiente, con su importancia y significación propias, y no como un mero símbolo de un cataclismo mayor, al fin del mundo.

Otra explicación, que hasta ahora tenía pocos defensores, ha sido recientemente expuesta de nuevo y reforzada con nuevos argumentos por A. Feuillet; cf. RB 55 (1948) 481-502; 56 (1949) 61-92 y 340-64; 57 (1950) 62-91 y 180-211. Feuillet sostiene que la profecía trata, en toda su extensión, de un solo tema: la destrucción del templo. La venida del Hijo del hombre «sobre las nubes con gran poder y majestad», 26, no ha de tomarse como la venida de Cristo en la parusia, sino como la inauguración de su reinado, la venida del reino en poder; cf. Mc 8, 39; 14, 62; Dan 7, 13. Esta venida constituye la contrapartida del juicio condenatorio impuesto al pueblo judío con la destrucción del templo y los calamitosos sucesos asociados a ella. Con la desaparición del templo, el orden antiguo, abrogado ya por la muerte de Cristo, llega a su fin, y la nueva era de redención universal, «los tiempos de las naciones», Lc 21, 24, es inaugurada. Más amplias referencias a esta interpretación se hallarán en el comentario. d

1-4. Ocasión de la profecía (cf. Mt 24, 1-3; Lc 21, 5-7) — Herodes el Grande había emprendido la restauración del templo en una tentativa por obtener el favor de los judíos. El esplendor de los edificios y las dimensiones de los enormes sillares empleados en la obra de reconstrucción son descritos largamente por Josefo, *Ant.* 15, 11, 3; *B.I.* 5, 5, 1-2. La profecía de Cristo fué cumplida al pie de la letra cuando Tito, después de la toma de Jerusalén en el año 70, ordenó que la ciudad y el templo fueran arrasados hasta el suelo; cf. Josefo, *B.I.* 7, 1, 1. **4.** La primera pregunta de los apóstoles se refiere a la destrucción del templo. En la segunda pregunta las palabras «todo esto» han sido consideradas frecuentemente como indicación de que los apóstoles veían la destrucción del templo como parte de un cataclismo mayor, el fin del mundo; cf. Mt 24, 3. Feuillet sostiene que la forma de la segunda pregunta de los apóstoles, incluso tal como se encuentra en Mt, no implica necesariamente que ellos se propusieran averiguar, e

737e como tema distinto del anterior, la fecha en que ocurriría el fin del mundo. Las expresiones usadas pueden ser entendidas como referidas a la época mesiánica; cf. RB 55 (1948) 486; 56 (1949) 344-7.

f **5-13. Aviso para los tiempos de angustia** (cf. Mt 24, 4-14; Lc 21, 8-19) – Cristo no contesta inmediatamente las preguntas que se le habían hecho. Le sirven de pretexto para precaver a los apóstoles contra los peligros de ser engañados por los falsos mesías y para recordarles las dificultades con que tropezarían en la predicación del Evangelio. Tal advertencia era necesaria para que no les extraviara la esperanza de que el fin del mundo, con la venida del Hijo del hombre en gran poder y majestad, estaba cerca. En el período que medió entre la muerte de Cristo y la caída de Jerusalén aparecieron muchos impostores y se aprovecharon de la intensa expectación mesiánica de aquel tiempo para anunciar una intervención decisiva de Dios (cf. LAGRANGE, *Le Messianisme*, 21 ss). El mismo período estuvo señalado por guerras en el imperio romano y por disturbios en Palestina, terremotos y hambres (cf. Act 11, 28; JOSEFO, *Ant.* 20, 5, 2-3). TÁCITO (*Hist.* I, 2-3) lo describe como una época «rica en calamidades, terrible por las batallas, desgarrada por contiendas civiles, cruel incluso en su paz. Cuatro emperadores perecieron por la espada. Hubo tres guerras civiles, muchas guerras exteriores...» (cf. JOSEFO, *B.I.*, *Proem.* 2). Las palabras de Cristo se aplican, en primer lugar, a las desgracias de este turbulento período antes de la caída de Jerusalén. ***8b.*** «*Estas cosas son el comienzo de los dolores del parto*». Las desgracias de que ha hablado Jesucristo son únicamente el comienzo: la gran tribulación, 19, todavía está por venir. La figura de los dolores del parto contiene un elemento de consuelo. Lo mismo que estos dolores van seguidos de la alegría «de haber venido al mundo un hombre», Jn 16, 21 s, así las angustias que alcanzaron su culminación en la caída de Jerusalén pararán en gozo. Son los dolores que acompañan el nacimiento de un nuevo mundo, el reino de Dios sobre la tierra; cf. LAGRANGE, *Saint Marc* 337.

g **9-13.** Los discípulos de Cristo sufrirán persecuciones e incurrirán en el odio de los judíos y gentiles (cf. Mt 10, 16-23), pero tendrán la asistencia especial del Espíritu Santo cuando sean requeridos ante los tribunales para responder de su fe en Cristo y de su anuncio del Evangelio de salvación. Si permanecen fieles hasta el fin, salvarán sus almas. **10.** El contexto inmediato sugiere que «primero», *πρῶτον*, no ha de interpretarse como «antes del fin del mundo», pues Cristo todavía está hablando del «comienzo de los dolores del parto». La predicación del Evangelio a todas las naciones puede explicarse como la evangelización que ya había tenido lugar en la edad apostólica antes de la caída de Jerusalén; cf. Rom 1, 5 y 8; 10, 18; LAGRANGE, *Saint Matthieu* 461. FEUILLET (RB 55 [1948] 492-3) sugiere que el anuncio del Evangelio a las naciones debería entenderse más bien de la evangelización de los judíos dispersos por todo el imperio romano. Como pueblo escogido por Dios, tendría oportunidad, antes de la catástrofe del año 70 d.C., de conocer el Evangelio.

h **14-18. La señal de la destrucción del templo** (cf. Mt 24, 15-20; Lc 21, 20-24) – **14.** Este versículo da la respuesta a la pregunta de los dis-

cípulos, 4. «La abominación de la desolación instalada donde no debe». No se sabe con certeza cómo se cumplió esta señal de la inminente destrucción del templo. La expresión «abominación de la desolación» viene de Dan 9, 27 (cf. Dan 11, 31; 12, 11), donde el profeta está hablando de algo que había de causar la profanación del templo; cf. LATTEY, *The Book of Daniel* 91, 101-2. En 1 Mac 1, 57, la expresión es aplicada a la profanación del templo por Antíoco Epífanes, que erigió una estatua de Júpiter Olímpico dentro del lugar santo, en el año 168 a.C. Probablemente Cristo pensaba en una profanación sacrílega de idéntico carácter. Es digno de notarse que el texto griego de Mc ofrece *ἑστηκότα* (masculino) en oposición a *βδέλυγμα* (neutro). Esta construcción pudo ser buscada para sugerir que la abominación no era una cosa inanimada sino un ser inteligente. Cierto número de autores sostienen que la invasión de Judea y el subsiguiente asedio de Jerusalén constituyeron la abominación de la desolación; cf. Lc 21, 20. Otros descubren el signo en los crímenes cometidos por los zelotas que se apoderaron del templo el año 68 d.C. y lo convirtieron en fortaleza; asesinaron a dos sumos sacerdotes así como a otras innumerables personas y ocasionaron la cesación de los sacrificios cotidianos; cf. JOSEFO, *B.I.* 4, 5, 1-3; 6, 3; 5, 10, 5. **14*b*.** «El que lee entienda». Quizá sea un inciso de Cristo mismo llamando la atención hacia el significado profundo de la profecía de Daniel, 9, 27. Lo más probable, sin embargo, es que se trata de un paréntesis del propio Mc, invitando al lector del Evangelio a que atienda el consejo práctico que encierra la advertencia de Cristo. **15*a*.** Según EUSEBIO (HE 3, 5, 3), los cristianos, advertidos por una revelación, huyeron de Jerusalén antes del asedio y se refugiaron en Pel·la, más allá del Jordán. **15*b*-18.** Estas palabras de Cristo hacen resaltar la urgencia del aviso para huir de la catástrofe que amenazaba con la total destrucción de la ciudad. 737h

19-23. Las grandes tribulaciones: los falsos mesías y los falsos profetas (cf. Mt 24, 21-28) — Los exegetas no están acordes en la interpretación de este pasaje. Muchos sostienen que en el 19 se acusa una transición de los sucesos relativos a la caída de Jerusalén a las angustias anteriores al fin del mundo. Arguyen diciendo que ya no se trata de salvar la propia vida huyendo de una calamidad local, sino de una gran tribulación, 19, de la que nadie podría salvarse si el Señor no abreviase el tiempo, 20. En esta tribulación, según parece, el asunto más importante es la salvación eterna de los elegidos, 20 y 22. Las nuevas advertencias contra los impostores supondrían que la situación es distinta de la evocada en 5 ss. Por otra parte se indica que JOSEFO *(B.I., Proem.* 4) describe la caída de Jerusalén en términos muy semejantes a los empleados aquí. Además, 19 s están relacionados lógicamente con los versículos precedentes (cf. *γὰρ*, «pues»), y dan la razón de la precipitada huída aconsejada en 15 ss. La interrupción más natural del discurso parece encontrarse en 23: «Pero vosotros estad sobre aviso; de antemano os lo he dicho todo». Los avisos contra los impostores, 21 s, tal vez no sean más que una reanudación y desarrollo de las primeras amonestaciones. FEUILLET (RB 55 [1948] 485) nota la correspondencia entre *ὅταν*, 14, y *τότε* en 15 y 21, y también entre *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*, 17, y *αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι*, 19. Ello indica 738a

738a que los versículos 14-23 forman una unidad, y que 19-23 tratan de los acontecimientos que tuvieron lugar en la época de la destrucción de Jerusalén. **20.** «Nadie sería salvo». En el contexto de la destrucción de Jerusalén esto hay que tomarlo en sentido relativo: «ningún habitante de Jerusalén o de Judea». «Los elegidos»: FEUILLET (RB 55 [1948] 498-502) sostiene que «los elegidos» son el resto del pueblo escogido al que Dios preservaría de la muerte en la gran catástrofe, para que al menos un «resto» (Is 1, 9; cf. KISSANE, *The Book of Isaiah* I, p. 10) de la raza judía entrara en la Iglesia; cf. Rom 9, 27-29; 11, 1-7. Por amor a ellos será abreviado el tiempo.

b **24-27. La venida del Hijo del hombre** (cf. Mt 24, 29-31; Lc 21, 25-28) — El lenguaje y las imágenes empleadas en este pasaje se encuentran con frecuencia en las descripciones proféticas y apocalípticas de la intervención de Dios en el juicio sobre las ciudades y las naciones; cf. Is 13, 10; 24, 18 ss; 34, 4; Ez 32, 7; Am 8, 9; Jl 2, 10 y 30 s; Ag 2, 22. El lenguaje es metafórico, y las sorprendentes imágenes de las perturbaciones en los cuerpos celestes tenían por fin mostrar el poder y la majestad de Dios. Cristo emplea esta terminología ya aceptada para describir la venida del Hijo del hombre. Sus palabras no han de ser tomadas literalmente como una enumeración de las señales celestes que precederán al fin del mundo, sino que son más bien el modo reconocido de indicar que Dios está a punto de intervenir. **26-27.** Se admite ordinariamente que la intervención divina en este caso es la venida del Hijo del hombre al fin del mundo. Cristo, el Hijo del hombre, vendrá entonces con gran poder y majestad, como juez supremo, y reunirá junto a sí a sus elegidos de toda la tierra; cf. 1 Tes 4, 15 s; 1 Cor 15, 51-53.

c Contra esta interpretación arguye FEUILLET (RB 56 [1949] 61-82) diciendo que no hay nada en el texto que indique tan completo cambio de perspectiva entre 19-23 y 24-27. No existe insinuación alguna de un prolongado intervalo entre la gran tribulación y la venida del Hijo del hombre. Al contrario, la repetición en el 24 de la frase *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* (cf. 17 y 19), y la presencia de la partícula temporal *τότε* (cf. 15 y 20) que corresponde a esa frase en 26 y 27, sugiere que la venida del Hijo del hombre será contemporánea de la gran tribulación. Feuillet halla la clave para la atribución de este sentido en Dan 7, 13-14, a cuyo pasaje alude aquí Cristo claramente. En la profecía de Daniel la venida de «uno como hijo de hombre sobre las nubes del cielo» es símbolo del establecimiento del reino de Dios sobre la tierra. La destrucción del templo por los romanos constituye el juicio de Dios sobre el pueblo escogido y pone fin al orden antiguo, pero también marca la inauguración de la nueva era de salvación, el establecimiento del reino mesiánico sobre la tierra y su difusión por todas las naciones. Éste es el gozoso y consolador aspecto de los dolores del parto representados por la destrucción de Jerusalén. La reunión de los elegidos es explicada por Feuillet como la entrada en la Iglesia del «resto» del pueblo escogido que cree en Cristo. Juntamente con la gran masa de los gentiles convertidos, esta minoría formará el nuevo y espiritual Israel, la Iglesia (*ἐκκλησία* = asamblea, reunión) fundada por Cristo. También se emplea en otros pasajes de la escritura la

imagen de «reunir» para evocar la misión redentora de Cristo; cf., por ejemplo, Jn 11, 51 s. 738c

d
28-31. La parábola de la higuera: tiempo en que será destruída Jerusalén (cf. Mt 24, 32-35; Lc 21, 29-33) – **28-29.** Cuando la higuera comienza a echar hojas conocen los hombres que el estío está próximo. De modo semejante, cuando los discípulos vean suceder estas cosas entenderán que («el reino de Dios», Lc 21, 31) está cerca. La frase «estas cosas» corresponde a la pregunta de los discípulos: «¿cuándo ocurrirán estas cosas?», 4, y probablemente alude a la abominación de la desolación y a la destrucción de Jerusalén más bien que a los sucesos predichos en 5-8. Cuando los discípulos vean acaecer estas cosas comprobarán que ellas anuncian el establecimiento del reino. FEUILLET (art. c., 83) hace resaltar que la finalidad de la parábola es hacer comprender a los discípulos que la destrucción de la ciudad y el templo no es un desastre sin importancia, puesto que a los ojos de la fe anuncia la venida de la era mesiánica. **30.** «Esta generación» ha sido interpretada de muy variados modos: la nación judía, la raza humana, la comunidad de fieles (la Iglesia) o la generación de judíos coetáneos de Cristo. Si Cristo habla aquí del fin del mundo (*ταῦτα πάντα γένηται*), el sentido parecería ser que la raza humana, o la nación judía, o la Iglesia, existirían todavía al tiempo de la segunda venida. Es difícil apreciar la fuerza precisa de semejante declaración o cómo puede ésta ajustarse al contexto inmediato. Probablemente «todas estas cosas» aluden a la destrucción de Jerusalén. Cristo quiso significar que esto sucedería antes de que desapareciera la generación de judíos coetánea; cf. 8, 12 y 38. «Generación» tiene frecuentemente un sentido peyorativo (cf. ZLG, s.v. *γενεά*), y tal vez tenga ese matiz en el contexto presente. La destrucción de Jerusalén es considerada como castigo de la perversa generación que rechazó a Cristo; cf. Mt 23, 35 s. No transcurrieron más de cuarenta años desde el tiempo en que Cristo pronunció estas palabras hasta la caída de Jerusalén en el año 70 d.C. **31.** Declaración enfática de la permanencia y de la verdad de todas las enseñanzas de Cristo.

e
32-37. Tiempo del juicio: necesidad de vigilar constantemente (cf. Mt 24, 36-51; Lc 21, 34-36) – **32.** Cristo ha anunciado la señal que precederá a la caída de Jerusalén y ha predicho que la catástrofe tendría lugar en vida de sus contemporáneos. Ahora declara que nadie excepto el Padre «conoce nada acerca de ese día o de esa hora». Los herejes arrianos citaban este texto como una prueba de que Cristo no conocía el tiempo del día del juicio y que, por tanto, no podía ser Dios; cf. MALDONADO, *Mt* 24, 36. Muchos críticos modernos (cf. FEUILLET, art. c. 87) explican el pasaje en el sentido de que Cristo reveló en términos generales el período (esta generación) en que el templo sería destruído, pero sin puntualizar la fecha exacta (el día o la hora) en que ello acaecería. El pasaje en cuestión, sin embargo, no sólo parece oponer una indicación genérica de tiempo, 30, a una fecha precisa, 32, sino que además subraya el contraste entre dos situaciones distintas. En un caso, habrá señales que lo anuncien y un período en términos generales es revelado; en el otro, no hay ninguna señal y no se da información alguna acerca de la fecha exacta. De ahí la admonición:

738e «Estad alerta, velad, porque no sabéis cuándo ocurrirá», 33. Por consiguiente, es poco probable que Cristo pensase en el mismo suceso en el versículo 30 y en el 32. El día y la hora de que Él hablaba se referían más probablemente al día del juicio; cf. Lc 10, 12; 2 Tes 1, 10; 2 Tim 1, 12 y 18; 4, 8.

f La declaración de que el Hijo, e.d., Cristo, no conoce el tiempo de la segunda venida ha de ser interpretada en el sentido de que no formaba parte de su función mesiánica el revelarlo a los hombres. Cristo, en cuanto persona divina, conoce todos los secretos de la divinidad, mas no era voluntad del Padre que Él diese a conocer a los hombres el tiempo en que tendría lugar el juicio final. **33-37.** Puesto que el tiempo de la venida de Cristo para juzgar no es revelado, es necesario estar constantemente preparados. Esta amonestación, que es reforzada con una parábola, no iba dirigida sólo a los apóstoles: «Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: Velad», 37.

739a **XIV, 1—XV, 47. La pasión, muerte y sepultura de Cristo.**

XIV, 1-2. La conspiración del Sanedrín (cf. Mt 26, 1-5; Lc 22, 1 s) — La pascua, e.d., la ceremonia en que se comía el cordero pascual, era celebrada al anochecer del 14 de nisán. «Los ácimos», o fiesta del pan sin fermentar, comenzaba el 15 de nisán y se prolongaba durante siete días. En la práctica, todo el período que iba desde el comienzo de la ceremonia pascual hasta el final de los ácimos era designado bien con el nombre de pascua o bien con el de ácimos. Según una tradición antigua (cf. *Catena in Marc.)*, esta reunión del Sanedrín fué celebrada el miércoles anterior a la muerte de Cristo.

b **3-9. La unción de Betania** (cf. Mt 26, 6-13; Jn 12, 1-8) — Sabemos por Jn que este hecho tuvo lugar el día anterior al de la entrada triunfal en Jerusalén, seis días antes de la pascua. Mc y Mt colocan el relato de la unción entre la conspiración del Sanedrín y la traición de Judas, a causa de su relación con el sepelio de Cristo, 8, a quien ahora el Sanedrín había decidido dar muerte. El suceso también contribuye a explicarnos la conducta de Judas y los motivos que le indujeron a traicionarle. **4.** «*Había algunos que estaban indignados*». Sabemos por Jn 12, 4 s, que Judas protestó contra el despilfarro del precioso ungüento, que podía haber sido vendido en beneficio de los pobres. **6-9.** Cristo defendió a María de la acusación de prodigalidad lanzada contra ella bajo la pretensión de amor a los pobres. Su acción era un homenaje al Señor. Ante la proximidad de su muerte, nadie podía echarle en cara la prodigalidad del dispendio. Oportunidades de ayudar a los pobres nunca habrían de faltarles; en cambio, Cristo no estaría presente de una manera visible entre ellos durante mucho tiempo. De hecho, aunque María quizá no se diera cuenta de ello, esta unción anticipaba la del cuerpo de Cristo, que, en conformidad con la costumbre judía, debía ser ejecutada antes del entierro. Pudiera pensarse que, por razón de la prisa con que se llevó a cabo el entierro de Cristo (Lc 23, 54; Jn 19, 42), algunas de las acostumbradas preparaciones para el entierro no fueron hechas de una manera completa; cf. 15, 46—16, 1; Lc 23, 56—24, 1. **9.** La mujer que ungió a Jesús era María, hermana de Marta y de Lázaro, Jn 11, 2; 12, 2 s. Es dudoso si debe ser identificada con María Magdalena o con la pecadora

anónima que ungió a Cristo en otra ocasión, Lc 7, 37 ss; cf. O'RAHILLY, *The Family at Bethany* 181-92. 739b

10-11. La traición de Judas (cf. Mt 26, 14-16; Lc 22, 3-6) — Judas, al ofrecerse para entregar a Jesús al Sanedrín, les solucionó el problema de «*cómo apoderarse de Él con astucia*», 1. Se han hecho muchas cavilaciones sobre los motivos que inspiraron la traición. En Jn 12, 6, se indica el amor al dinero; pero también la desilusión de las falsas esperanzas mesiánicas y la ambición defraudada desempeñaron probablemente su papel. Lc 22, 3, y Jn 6, 71 s; 13, 2 y 27, atribuyen la traición a la influencia de Satán sobre la conducta de Judas. c

12-16. Preparación para la pascua (cf. Mt 26, 17-19; Lc 22, 7-13) — **12.** Para la comida pascual, además del cordero que tenía que ser sacrificado en el templo, era necesario preparar pan ácimo, hierbas amargas, vino y una salsa llamada *ḥarôset*, hecha de frutas, nueces, especias y vinagre. Estaban prescritas, al menos, cuatro copas de vino. La tercera copa, tomada después de comer el cordero, era llamada la «copa de bendición». Durante la comida eran recitados los salmos Hallel (113-118), y el cabeza de familia explicaba la significación de la ceremonia, que conmemoraba el Éxodo. **13-15.** Sabemos por Lc 22, 8, que los discípulos enviados para preparar las cosas para la pascua eran Pedro y Juan. Probablemente, Jesús ya se había puesto de acuerdo con el amo de la casa, al cual se dirigieron. Las señas que Jesús les dió para encontrar el lugar constituían una prueba de la fe de los discípulos en Cristo, el cual manifestó de esta manera su conocimiento divino. Acaso no quisiera mencionar el nombre del dueño de la casa o el lugar exacto con el fin de que no lo conociera Judas y no pudiera revelarlo de antemano al Sanedrín. d

Ciertos pasajes de los sinópticos y de Jn dejan fuera de duda que Cristo murió en viernes; cf. Mt 27, 62; Mc 15, 42; Lc 23, 54; Jn 19, 31. La última cena tuvo lugar en la noche anterior. Por los relatos de los preparativos se ve claramente que Cristo quiso celebrar el banquete pascual judío; cf. 14, 12-16; Mt 26, 17-19; Lc 22, 7-13. Las palabras: «Ardientemente he deseado comer esta pascua con vosotros antes de padecer», Lc 22, 15, confirman que Cristo y los apóstoles llevaron a efecto la acostumbrada cena pascual. En la relación que nos ofrecen los evangelistas de la última cena, el ritual tradicional de la pascua judía está obscurecido por la institución de la Eucaristía, que es la pascua de la nueva alianza. La ley mosaica, Éx 12, 6, prescribía que el cordero pascual debía ser inmolado alrededor de la puesta del sol del 14 de nisán y comido aquella misma noche. Conjugando esta ordenación con el relato sinóptico, se podría concluir que Cristo murió en la tarde del 15 de nisán. Mas por Jn 18, 28, se ve claramente que los judíos no habían comido la pascua en el día en que Cristo fué crucificado. Aquel día era el día de la preparación, e.d., la vigilia de la pascua, Jn 19, 31 y 42. Además, el primer día de la fiesta pascual, el 15 de nisán, era día de descanso sabático en el cual no era legal que tuviese lugar un juicio. Los sinópticos, Mt 27, 32; Mt 15, 21 y 46; Lc 22, 26; 23, 56, mencionan otras varias actividades que también parecen incompatibles con la suposición de que el día en que murió Cristo era el primer día de la fiesta pascual. Se han pro- e

739e puesto varias soluciones para explicar la diferencia en la práctica entre Cristo y los judíos en esta ocasión. Algunos han negado ciertamente que Cristo celebrase una verdadera cena pascual; en cambio, otros han sostenido que Cristo y los judíos celebraron la pascua el mismo día. Pero la prueba ya aducida indica que ninguna de las dos opiniones es defendible. Si Cristo anticipó en un día la fecha legal de la pascua, o los judíos la retrasaron hasta el atardecer del 15 de nisán es cosa que permanece incierta. Es posible que hubiera divergencia en relación con la fijación de la fecha de la pascua, que dependía de la observación de la luna nueva catorce días antes; cf. LAGRANGE, *Saint Marc* 354-63; PRAT, *Jésus Christ*, II, 507-20; cf. § 768*a-c*.

f **17-21. Anuncio de la traición** (cf. Mt 26, 20-25; Lc 22, 21-23; Jn 13, 21-30) — **17-18.** La traición fué anunciada durante la celebración pascual que comenzaba después de la puesta del sol. La antigua práctica judía de estar de pie mientras se comía la cena pascual, Éx 12, 11, había cedido el lugar, entre los judíos de este período, a la costumbre griega y romana de echarse sobre lechos en torno a la mesa. **19-20.** La expresión «*el que moja conmigo en el plato*» tiene la misma significación que «*uno que come conmigo*», 18*b*. = uno que toma parte en la comida conmigo. Estas palabras no revelaron a los demás apóstoles que Judas fuese el traidor, ya que se podía aplicar a cualquiera de los presentes a la cena. De conformidad con la práctica oriental, todos se servían de una fuente común. **21.** Cristo, en cumplimiento del mandato divino, caminaba voluntariamente a la muerte que había sido predicha por los profetas. Dios había previsto desde toda la eternidad el papel que Judas habría de desempeñar, pero el crimen de traicionar a Jesús, que Judas iba a cometer por un acto libre de su voluntad, no era, por eso, menos horrible.

g **22-25. La institución de la Eucaristía** (cf. Mt 26, 26-29; Lc 22, 19 s) — El relato de Mc es aquí casi verbalmente idéntico al de Mt; en cambio, Lc se asemeja mucho a 1 Cor 11, 23-25, e incluye el mandato de Cristo: «Haced esto en memoria mía». **22.** En la oración «Esto es mi cuerpo» el sujeto «esto» (*τοῦτο*), e.d., el pan que Cristo sostiene entre sus manos, es identificado con el predicado «mi cuerpo» (*τὸ σῶμά μου*). En arameo, que era la lengua en que Cristo se expresó, la cópula «es» (*ἐστιν*) no suele ser empleada, pero el sentido es el mismo. Los evangelistas y San Pablo expresan fielmente en griego el sentido de las palabras de Cristo. Que estas palabras han de ser tomadas literalmente, significando que el pan ha sido transformado, por el poder divino, en el cuerpo de Cristo, se sigue no sólo de la imposibilidad de darles cualquier interpretación figurada razonable, sino también del énfasis con que se afirma que se trata del propio cuerpo de Cristo, no una simple imagen de él, sino el cuerpo que sufrió por los hombres: «Esto es mi cuerpo, [el cuerpo] que es entregado por vosotros», Lc 22, 19.

h **24.** El mismo punto se ve aún más claro en la consagración del cáliz: «Esto es mi sangre de la alianza, [la sangre] que es derramada por muchos». El cáliz contiene la sangre de Cristo, la misma sangre que va a ser derramada en el sacrificio que inaugura la nueva alianza entre Dios y los hombres. El participio *ἐκχυννόμενον* es usado pro-

lépticamente, haciendo referencia al derramamiento de la sangre de 739h
Cristo en el Calvario. «Del nuevo testamento». «Nuevo» puede ser aquí una interpolación proveniente de Mt. La alianza mosaica fué inaugurada por el derramamiento de sangre, Éx 24, 4 ss; Cristo inauguró la nueva alianza, que reemplaza la economía del AT, mediante el derramamiento sacrificial de su propia sangre en el Calvario: «De manera que con una sola oblación perfeccionó para siempre a los santificados», Heb 10, 14. «Por muchos». La palabra «muchos» no implica que algunos sean excluídos del beneficio del sacrificio de Cristo, sino que marca simplemente el contraste entre la multitud que ha de ser redimida y uno solo que murió por todos; cf. 10, 45. **25.** En estas palabras, que Lucas coloca antes del relato de la institución de la Eucaristía, Jesús recuerda a los apóstoles que éste es un banquete de despedida, pues su muerte es ya inminente. Mas Él triunfará de la muerte, y ellos se juntarán de nuevo con Él en la felicidad del reino eterno. Cristo emplea una metáfora corriente entre los rabinos, al comparar el reino de Dios a un banquete. El vino en ese banquete será «nuevo»; pertenecerá a un nuevo orden de cosas. Algunos ven en este pasaje una alusión a la Eucaristía, que los unirá con Cristo incluso aquí en la tierra.

26-31. Predicción del escándalo de los apóstoles y de las negaciones de Pedro (cf. Mt 26, 30-35; Lc 22, 33 s; Jn 13, 36-38) – **26.** El himno cantado en aquella ocasión era la segunda parte del Hallel, Sal 115-118, con que se terminaba la cena pascual. **27-28.** La defección de los apóstoles predicha por Cristo no era un abandono de la fe en Él, sino más bien una vacilación temporal en su lealtad, ocasionada por el desaliento al verle caer en manos de sus enemigos. Juntamente con la advertencia de que se escandalizarían, Cristo dió a los apóstoles la esperanzadora promesa del triunfo de su resurrección. La cita escriturística de 27*b* está tomada de Zac 13, 7: «Espada... hiere al pastor, y se dispersarán las ovejas del rebaño». **29-31.** Las protestas con que Pedro afirmaba su inquebrantable lealtad eran sinceras, pero, debido a la excesiva confianza en sus propias fuerzas y a que colocó su propia lealtad por encima de la de los demás apóstoles, se olvidó de prestar atención a las palabras admonitorias de Cristo. Los demás también protestaron de su lealtad. Sólo Mc menciona el segundo canto del gallo; cf. 14, 72.

32-42. La agonía en el huerto (cf. Mt 26, 36-46; Lc 22, 39-46) – **32.** 740a
Getsemaní está situado al pie de la ladera occidental del monte de los Olivos. El nombre significa «lagar de aceite», instalación para extraer el aceite de oliva. **33-36.** Los tres apóstoles que acompañaban a Cristo en la agonía habían sido antes testigos de la transfiguración y de la resurrección de la hija de Jairo. **33*b*.** «Comenzó a sentir temor y angustia». TG *ἀδημονεῖν* («estar angustiado») sugiere repugnancia, hastío. La pasión y la crucifixión, que se veían ya inminentes, eran la causa inmediata de la agonía de Cristo. Su hora había llegado; la pasión con todas las humillaciones que habían de acompañarla se presenta tan vivamente a su mente que le embargan la angustia y el temor. También conocía la incredulidad de los judíos, la traición de Judas, el escándalo de los apóstoles, la ingratitud de los hombres, el peso de los pecados que había de expiar mediante su sacrificio. En la

740a encarnación había asumido una naturaleza humana verdadera: y era propio de esa naturaleza el sentir estremecimiento ante el sufrimiento y la muerte. La oración con que Cristo pide que pueda pasar sin beber «este cáliz», es decir, la dura prueba de la pasión, expresa el estremecimiento de su naturaleza humana ante los sufrimientos que le esperaban, y al propio tiempo nos da la medida de la angustia que el pensamiento de ellos le causaba. El ruego, no obstante, es condicional: «pedía que, si era posible, pasara de Él aquella hora». Su voluntad humana estaba de común acuerdo con la voluntad del Padre: «no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú». A pesar de la repugnancia que su naturaleza humana sentía por el sufrimiento, Cristo se sometió voluntariamente, por medio de un meritorio acto de obediencia, a la pasión que había sido decretada por Dios para la salvación de los hombres. «Aunque era Hijo, aprendió por sus padecimientos la obediencia, y, por ser perfecto, vino a ser para todos los que le obedecen causa de salud eterna», Heb 5, 8 s. Este relato pone fuera de discusión el hecho de que Cristo tenía una naturaleza humana verdadera, y una voluntad humana distinta de la del Padre, pero que le estaba completamente sometida; VOSTÉ, *De Passione et Morte Jesu Christi* (Roma 1937), 7-56.

b **37-42.** Cristo volvió en busca de consuelo junto a sus apóstoles, a quienes había rogado que permaneciesen en vela con Él. El buscar consuelo en la presencia de sus amigos, y la inquietud manifestada con las repetidas idas y venidas de Cristo son características de alguien que está profundamente angustiado. Los apóstoles, a pesar de sus protestas, no habían conseguido permanecer despiertos. Mc 37 nota que el suave reproche de Cristo iba dirigido de un modo especial a Simón Pedro. Este primer fracaso en acomodar su conducta a las protestas de lealtad que habían formulado, 29-31, enseña a los apóstoles la lección de que no bastan las buenas intenciones. La naturaleza humana es flaca y propensa al desaliento en tiempos de aflicción. Una vigilancia constante y la oración para obtener la ayuda de Dios serán necesarias si quieren permanecer firmes en su lealtad a Cristo en medio de las mayores pruebas que puedan salirles al paso.

c **43-50. La prisión de Jesús** (cf. Mt 26, 47-56; Lc 22, 47-53; Jn 18, 2-11) — Sabemos, por Jn, que estuvieron presentes en la detención de Cristo un destacamento de soldados romanos bajo las órdenes de un tribuno. Si hubieran encontrado resistencia, habrían dado todo el apoyo necesario a los representantes del Sanedrín que venían armados con espadas y garrotes a prender a Jesús. Judas fué quien les condujo a Getsemaní, porque sabía que Jesús acudía allí muchas veces con sus discípulos, Jn 18, 2. En la obscuridad, incluso aquellos que habían visto previamente a Cristo podían equivocarse al tratar de identificarle entre los apóstoles. La señal que Judas había convenido era la forma acostumbrada de saludo respetuoso. **47.** Jn 18, 10, nos dice que fué Pedro el que sacó la espada en defensa de Cristo. **48-49.** Jesús no se opuso a ser detenido ni siquiera intentó escapar; lo que hizo fué una significativa protesta contra los métodos empleados por el Sanedrín. Si tenían alguna acusación en contra de Él por lo que enseñaba o lo que afirmaba de sí mismo, podían haberle citado públicamente ante su

tribunal. No había necesidad alguna de venir con una cuadrilla armada, como si Cristo fuese un malhechor del que era de esperar una violenta resistencia. En realidad, la fuerza hubiera resultado inútil si Cristo hubiese preferido resistir, cf. Mt 26, 51-54; Jn 18, 4-6. Sin embargo, todo lo que estaba sucediendo se encontraba en perfecto acuerdo con las profecías de la Escritura; cf. Is 53, 7 y 12. **740c**

51-52. Únicamente Mc refiere este suceso del joven innominado. **d**
Éste debió de ser despertado de su sueño por la turba y después la siguió envuelto en una sábana (*σινδών*). El hecho de que siguiera a nuestro Señor en estas circunstancias sugiere que era un discípulo, o, al menos, un simpatizante de Cristo. Es inverosímil que hiciese esto por mera curiosidad. Muchos escritores sostienen que este hecho constituye un recuerdo personal del autor del Evangelio, e identifican al joven con el mismo Marcos. La inserción de esta anécdota personal, que no guarda relación estrecha ni con lo que precede ni con lo que sigue, equivaldría a poner la firma de Marcos al Evangelio. La opinión no puede ser confirmada con certeza, pero da una explicación razonable de un relato de otra manera desconcertante. Desde luego parece claro que no podemos identificar al joven que figura en este suceso con ninguno de los apóstoles; éstos ya habían huído todos, 50.

53-65. Jesús ante el Sanedrín: el proceso religioso (cf. Mt 26, 57-68; **e**
Lc 22, 54 y 63-71; Jn 18, 13 y 19-24) — Jn nos informa de que cuando Jesús fué detenido fué conducido primero ante Anás, que había desempeñado el oficio de sumo sacerdote desde el año 6 d.C. hasta el 15, en que fué depuesto por el gobernador romano Valerio Grato. El sumo sacerdote en los tiempos de la pasión era Caifás, que era yerno de Anás y desempeñó el cargo desde el año 18 hasta el 36. El interrogatorio de Jesús por parte del sumo sacerdote, Jn 18, 19-23, fué probablemente un examen no sujeto a las formalidades legales, efectuado para obtener alguna prueba que pudiera ser empleada contra Jesús cuando éste fuera llevado a juicio ante el Sanedrín o ante el procurador romano. El Sanedrín tenía extensos poderes judiciales; e incluso poseía competencia para pronunciar sentencia de muerte con motivo de ciertas acusaciones, pero no tenía derecho a ejecutar la sentencia; cf. Jn 18, 31; HOLZMEISTER, *Hist. Aet. N. Test.* (Roma 1932) 82-5; el mismo, Bi 19 (1938) 43-59 y 151-74. Los romanos reservaban ese poder para sus propios representantes en los territorios subyugados. En consecuencia, cuando el Sanedrín hubo pronunciado sentencia de muerte contra Cristo por la acusación de blasfemia, se vieron obligados a obtener la ratificación y la ejecución de la sentencia de manos de Pilato, procurador romano, que tenía derecho a revisar el caso con el fin de convencerse de si el veredicto debía ser ejecutado.

Según Mc 15, 1, y Mt 27, 1, hubo dos reuniones del Sanedrín, **f**
una durante la noche en que Cristo fué condenado, la otra a la mañana siguiente antes de que fuese llevado a Pilato. Lc no hace mención de la sesión nocturna: su relato de la condena de Cristo está relacionado con la sesión del Sanedrín habida por la mañana, Lc 22, 66-71. La relación exacta en que pueda hallarse el relato de Lc con la narración de Mc y Mt es incierta. Algunos autores niegan que haya habido durante la noche un verdadero juicio del Sanedrín contra

740f Cristo, pues según el Talmud era ilegal la celebración de un juicio durante la noche. De conformidad con esta opinión, la condena de Jesús debió de ocurrir en el juicio formal tenido por la mañana, tal como es descrito por Lc. Los otros dos escritores sinópticos se han anticipado en su narración, dando el relato de la condena junto con el de ciertas investigaciones preparatorias efectuadas por el sumo sacerdote y de los malos tratos sufridos por Cristo durante la noche. Otros afirman que la segunda sesión del Sanedrín fué necesaria para remediar la ilegalidad del juicio nocturno, o porque no estaba permitido pronunciar una sentencia condenatoria en la misma sesión en que el acusado era hallado culpable. Es posible que el Sanedrín habiendo condenado a Cristo en la sesión de la noche bajo la acusación de blasfemia, se reuniese otra vez a la mañana siguiente para formular cargos que pudieran asegurar que Pilato ratificaría su veredicto y ejecutaría la sentencia de muerte. Lo mismo que Galión en Corinto, Act 18, 12-16, Pilato podía haber rehusado tomar cualquier determinación por una acusación de naturaleza puramente religiosa. Por eso, se decidió en la sesión de la mañana presentar a Jesús ante Pilato como delincuente político, a causa de sus reivindicaciones mesiánicas; cf. Mc 15, 2; Lc 23, 2.

g **53-54.** El lugar de reunión del Sanedrín era un local situado en el lado occidental del recinto del templo. No obstante, en esta ocasión, posiblemente porque las puertas del templo estaban cerradas durante la noche, o bien porque se buscaban la rapidez y el secreto, los representantes de los tres grupos que formaban el Sanedrín se reunieron en la casa de Caifás. Pedro, habiéndose sobrepuesto al pánico que le hizo abandonar a Cristo, le siguió de lejos y fué introducido en el atrio del sumo sacerdote por otro discípulo, Jn 18, 15. **55-61*a*.** En la ley, Núm 35, 30; Dt 17, 6; 19, 15, estaba establecido que un hombre no podía ser condenado a muerte excepto cuando concordaba el testimonio de dos o tres testigos. El testimonio de los primeros testigos contra Cristo no era acorde. Los dos testigos afirmaban que Cristo había dicho que Él destruiría el templo, pero tergiversaban lo que Cristo había dicho efectivamente, Jn 2, 19. Sus palabras habían sido: «destruid este templo», no «yo destruiré este templo», etc. Además, tal como se explica en Jn 2, 21, Jesús hablaba del templo de su propio cuerpo. Tampoco aquí los testigos estaban de acuerdo en sus testimonios. No era necesariamente blasfemo predecir la destrucción del templo ni incluso decir «yo destruiré el templo». Pero la acusación lanzada contra Cristo hubiera suscitado prejuicios en contra de Él entre el pueblo. El Sanedrín la habría considerado sin duda alguna como causa suficiente para condenar a Cristo a muerte. Jeremías había sido amenazado con la muerte por predecir la destrucción del templo, Jer 26, 6 ss. Una de las acusaciones hechas en contra de San Esteban fué la de que él había dicho: «Jesús de Nazaret destruirá este lugar», Act 6, 14. Cuando los testigos no pudieron ponerse de acuerdo, Caifás intentó obtener del mismo Cristo alguna declaración o explicación con la esperanza de que pudiera comprometerse ante la audiencia del Sanedrín. Pero Jesús permaneció en silencio: no había razón alguna que le obligase a responder.

61*b*-65. Caifás, habiendo visto la derrota de los falsos testigos, temió que fallara completamente la conspiración del Sanedrín. Por este motivo, trató de conseguir de Cristo una confesión de sus reivindicaciones que pudiera exponerle a ser condenado inmediatamente como blasfemo por el Sanedrín. En cuyo caso podían sentenciarle a muerte sin necesidad alguna de otros testigos. «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?», 61*b*. Jesús no estaba obligado a responder a esta pregunta, ni siquiera por deferencia a la autoridad del sumo sacerdote. Pero el silencio en este momento podía haber sido mal interpretado, como una repudiación de sus reivindicaciones. Por eso respondió: «Lo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo». Las expresiones «el Bendito» y «el Poder [de Dios]» eran usadas por los judíos como substitutos del nombre de Dios. La respuesta de Cristo, con sus alusiones al Sal 109, 1, y a Dan 7, 13, es una clara afirmación de su dignidad mesiánica y de su divinidad. No es un Mesías meramente humano, antes bien un Mesías que tendrá su asiento a la diestra de Dios y participará de su poder. Él es Hijo de Dios en un sentido totalmente único. El Sanedrín comprendió que Cristo reivindicaba la divinidad, haciéndose igual a Dios; cf. Jn 5, 18. El sumo sacerdote rasgó sus vestiduras, pues era ésta la acción acostumbrada para expresar horror al oir una blasfemia. Pretender simplemente ser el Mesías no era en sí mismo una blasfemia ni era castigado con la muerte. El Sanedrín halló a Cristo culpable de blasfemia y le condenó a muerte porque pretendía ser Hijo de Dios en sentido estricto, haciéndose Él mismo Dios, Jn 10, 33. **65.** De Mc se desprende que algunos miembros del Sanedrín comenzaron a maltratar a Cristo, escupiendo sobre Él y burlándose de su poder profético y de su conocimiento de las cosas ocultas, golpeándole después de haberle vendado los ojos y pidiéndole que les dijese quién le había golpeado. **740h**

66-72. Negaciones y arrepentimiento de Pedro (cf. Mt 26, 69-75; Lc 22, 54-62; Jn 18, 15-18 y 25-27) — El hecho de que los cuatro evangelistas relaten este episodio sin tratar de ningún modo de mitigar la falta de Pedro es indicio notable de su veracidad histórica. Pedro era cabeza de la Iglesia cuando los Evangelios sinópticos fueron escritos, y había ya obtenido la corona del martirio por su fe en Cristo cuando Juan escribió el suyo; sin embargo, no se advierte tentativa alguna de disimular su caída. También es muy digno de tenerse en cuenta, como indicio de la humildad de Pedro, que las negaciones son narradas de manera muy completa por Marcos, cuyo Evangelio refleja la predicación de Pedro. Los cuatro evangelistas están de acuerdo en referir que Pedro negó a Cristo en tres ocasiones distintas. Existen diferencias de detalle en sus relatos que no afectan a la substancia de la narración, ni pueden ser aducidas tampoco como ejemplos de contradicción entre los Evangelios. No estamos obligados a suponer que Pedro profirió sólo una negación cada vez que fué apremiado; es mucho más razonable suponer que, presa de pánico y confusión, soltó de modo abrupto distintas negaciones, especialmente cuando le apremiaron varias personas a la vez. Había, pues, motivo para más de un relato, aunque incompleto, de las negaciones. Ninguno de los evan- **i**

740i gelistas se propone dar una relación exhaustiva. Cada uno menciona los incidentes a su manera, dando el sentido de las preguntas con que apremiaron a Pedro y de sus negaciones, más bien que las palabras mismas que pronunció.

j **66-69.** La primera negación tuvo lugar cuando Pedro, que se había juntado con los criados reunidos en torno al fuego en el atrio, fué abordado por la portera, que le había dejado entrar en la casa del sumo sacerdote, a petición de otro discípulo. Sólo Marcos menciona el canto del gallo después de la primera negación. Pedro se apartó del fuego para dirigirse al vestíbulo donde, después de un intervalo, se encontró de nuevo con la portera, la cual estando en presencia de otros acusó a Pedro de ser un discípulo de Jesús. **70-72.** Algún tiempo después Pedro estaba otra vez con el grupo alrededor del fuego. Las peculiaridades de su modo de hablar le delataban como galileo, y además fué identificado como discípulo por un pariente de Malco, cuya oreja había él cortado en Getsemaní. Esta vez Pedro quiso reforzar la negación con juramentos y maldiciones, pidiendo a Dios que le castigase si no decía la verdad. El canto del gallo recordó a Pedro las palabras admonitorias de Cristo, que en aquel momento era sacado de la sala donde había comparecido ante el Sanedrín —«y el Señor, volviéndose, miró a Pedro», Lc 22, 61. El apóstol comprendió la gravedad de su falta y mostró su arrepentimiento llorando amargamente. **72*b*.** «Y rompió a llorar» (*ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν*). El sentido exacto de *ἐπιβαλών* es incierto, pero probablemente se refiere a una repentina y abrumadora explosión de llanto. «*Prorrumpió en sollozos y lloró*», cf. MMV s.v.

741a **XV, 1-15*a*. Jesús ante Pilato: el proceso civil** (cf. Mt 27, 11-26; Lc 23, 1-25; Jn 18, 28—19, 16) —**1-5.** Mc resulta extremadamente conciso en este punto y necesita ser aclarado por los demás evangelistas. **1.** Probablemente la finalidad principal de la sesión de la mañana celebrada por el Sanedrín fué decidir qué acusaciones serían lanzadas contra Cristo en el tribunal del procurador romano; cf. § 740*f*. Sabiendo que por parte de Pilato no podían contar con una aceptación incondicional del veredicto que habían emitido apoyándose en una acusación puramente religiosa, el Sanedrín reserva para el final la imputación de blasfemia y presenta a Cristo ante Pilato como un delincuente político: «Hemos encontrado a éste pervirtiendo a nuestro pueblo; prohibe pagar tributo al César y dice que Él es el Mesías, un rey», Lc 23, 2. Como representante de Roma, Pilato estaba obligado a hacer estado de tales acusaciones. **2.** El título mesiánico que se atribuía Jesús había sido denunciado a Pilato como una reivindicación de realeza política sobre los judíos, y, por consiguiente, como una sedición contra el emperador. **2*b*.** «Tú lo *dices*» (*σὺ λέγεις*). Según algunos autores, la respuesta eludiría todo compromiso = «Eres tú quien lo dice». Sin embargo, lo más probable es que tenga pleno valor afirmativo = «Es tal como tú lo dices». El relato más completo de las preguntas dirigidas a Cristo por Pilato, dado en Jn 18, 33-38, prueba que Cristo explicó que su realeza no era una realeza terrena opuesta a la autoridad de Roma. Y Pilato se dió cuenta de que la acusación de sedición era infundada.

3-5. Habiéndose convencido de que Jesús no era culpable de sedición, Pilato podría haber dado por terminado el juicio y haberle puesto en libertad. Pero cuando anunció que no encontraba en él ningún crimen, Lc 23, 4; Jn 18, 38, los príncipes de los sacerdotes insistieron diciendo: «Subleva al pueblo enseñando por toda Judea, desde Galilea hasta aquí», Lc 23, 5. Pilato, sabiendo que la preocupación del Sanedrín por los intereses de Roma era un pretexto, interrogó otra vez a Jesús probablemente con la esperanza de descubrir el motivo verdadero de la animosidad de los judíos. Pero Cristo permaneció en silencio: había ya expuesto claramente su posición a Pilato. **741b**

6-11. El envío de Cristo a Herodes Antipas, Lc 23, 6-12, fué la primera tentativa hecha por Pilato para encontrar una salida a su difícil postura. Sabía que Jesús era inocente y deseaba darle libertad, pero tenía miedo de ofender a los judíos, no fuese que le denunciaran al emperador por negligencia en el trato con un agitador político. Aprovechándose de este temor, fué como los judíos consiguieron finalmente la condenación de Cristo, Jn 19, 12 s. Fracasado su intento de transferir la responsabilidad del caso a Antipas, Pilato recurre a otro expediente. La costumbre de poner en libertad en la fiesta pascual a un preso escogido por el pueblo parecía brindarle una salida a su embarazosa posición. Si el pueblo escogía a Cristo, el Sanedrín no tendría ningún pretexto para denunciar a Pilato. Y era natural esperar que las turbas que habían aclamado a Cristo pocos días antes estuvieran ahora dispuestas a ejercer su privilegio en favor de Jesús. Pero los príncipes de los sacerdotes excitaron al pueblo para que reclamasen a Barrabás, que estaba entonces encarcelado «*con los revoltosos que habían cometido homicidio en la revuelta*». No sabemos por qué medios se incitó a la muchedumbre a reclamar a Barrabás con preferencia a Cristo. Es difícil comprender cómo pudo hacer tal elección la misma multitud que había aclamado a Cristo en su entrada triunfal de Jerusalén. Probablemente, fué el populacho de la ciudad junto con los servidores del Sanedrín el que reclamó a Barrabás. Algunos creen que Barrabás no era un simple bandido o criminal común, sino una figura prominente de un grupo revolucionario que luchaba por destruir el poder de Roma en Palestina. Los príncipes de los sacerdotes, al presentarle bajo la apariencia de un héroe nacional, habrían logrado influir en el pueblo para que éste pidiese su libertad. Los Evangelios son la única fuente que nos informa de que la autoridad romana en Palestina reconocía la costumbre de libertar a un prisionero en la pascua. Se sabe que existieron costumbres semejantes en otros lugares del mundo griego y romano. Un notable paralelo del relato evangélico se halla en un papiro egipcio del año 85 d.C. que cita la declaración del gobernador de Egipto a un hombre, después del juicio que había tenido lugar en su presencia: «Mereces la flagelación... pero te perdono por hacer un favor al pueblo» (DEISSMANN, *Licht vom Osten* 229-30). **c**

12-15*a*. El giro inesperado de los acontecimientos desconcertó a Pilato. Olvidando que sólo él era el juez competente en este caso, preguntó qué querían entonces que hiciese con Jesús. Y cuando pidieron que fuera crucificado, Pilato declaró otra vez que Jesús no había cometido ningún crimen que mereciese la pena de muerte. Pero como el clamor

741c continuase, Pilato, viéndose amenazado de delación al emperador, accedió a la demanda, Jn 19, 12 s.

d **15*b*-20*a*. La flagelación y coronación de espinas** (cf. Mt 27, 26-31; Lc 23, 16 y 22; Jn 19, 1-3) — La flagelación era un castigo que se solía aplicar normalmente antes de la ejecución de una sentencia de muerte. A veces también era infligido con el fin de arrancar una confesión, o como forma distinta de castigo, por ofensas que no merecían la pena de muerte. Una forma de flagelo consistía en correas de cuero que tenían en sus extremos trozos de hueso; otra, en cadenas ligeras con bolitas de plomo en los extremos. La ley romana no limitaba el número de golpes que podían ser aplicados. En Palestina, donde no había lictores, la flagelación era ejecutada por soldados. Por Lc y Jn sabemos que Pilato todavía no había sentenciado a muerte a Cristo cuando ordenó su flagelación. Tenía pensado ponerle en libertad después de la flagelación, creyendo que, con esta concesión, apaciguaría a los
e enemigos de Cristo. **16.** *«Los soldados le llevaron al interior del patio, esto es, al pretorio, y convocaron a toda la cohorte»*. El nombre de «pretorio» fué dado originariamente a la tienda del comandante en jefe *(praetor)*. En su uso posterior se aplicó a cualquier lugar donde el emperador o sus representantes militares ejercían las funciones de su cargo. Se discute si el pretorio donde Cristo fué ultrajado y condenado a muerte estaba en el palacio de Herodes o en la torre Antonia contigua al templo. Desde luego el palacio de Herodes era la residencia ordinaria de los procuradores cuando visitaban Jerusalén. Con todo, es probable que en la pascua y en otras grandes fiestas Pilato se trasladase a la fortaleza Antonia desde donde podía fácilmente observar a la multitud y adoptar medidas rápidas para apaciguar los disturbios. Recientes hallazgos arqueológicos parecen apoyar esta opinión; cf. VINCENT, RB 42 (1933) 85-113.

f **17-20*a*.** El lastimoso estado a que fué reducido Cristo mediante la flagelación no despertó compasión alguna en los soldados. Ridiculizaron su pretensión de ser rey con una coronación afrentosa y con un homenaje de parodia. El vestido de púrpura, probablemente la capa escarlata de un soldado, representaba la púrpura real; la corona de espinas y la caña colocada en la mano de Cristo, Mt 27, 29, representaban la corona y el cetro. Es muy probable que los soldados se entregasen a este escarnio brutal de Cristo por propia iniciativa. Después de la flagelación y de las burlas, Pilato sacó fuera a Jesús, que llevaba la corona de espinas y el vestido de púrpura, Jn 19, 4 s. Pensó que la vista de su miserable estado satisfaría el deseo de castigo de los judíos y los movería a compasión. Pero ellos gritaron aún más fuerte pidiendo que le crucificara. Entonces, el procurador romano, intimidado, pronunció la sentencia de muerte.

742a **20*b*-41. Crucifixión y muerte de Jesús** (cf. Mt 27, 31-56; Lc 23, 26-49; Jn 19, 16-37) — Los evangelistas no dan un relato detallado de la crucifixión, porque sus lectores estaban familiarizados con esta forma de castigo. Era bien conocido en el imperio romano, particularmente como castigo de los esclavos condenados por delitos graves, aunque también los hombres libres o provinciales declarados reos de sedición y, algunas veces, hasta los ciudadanos romanos eran condenados

a muerte con esta clase de suplicio. El tipo de cruz más corriente consistía en dos largueros de madera, uno vertical y el otro cruzado. Éstos no eran fijados juntamente en la forma ordinaria de cruz, hasta que la crucifixión tenía lugar. En Roma, la persona condenada, despojada de sus vestidos, llevaba el travesaño de la cruz hasta el lugar de la ejecución, estando en el camino sujeta a desprecios y malos tratos. Un cartel que anunciaba su crimen era transportado delante de ella o colgado de su cuello. En el lugar de la ejecución, parece ser que las manos del condenado eran fijadas al travesaño, ordinariamente con clavos, y entonces era levantado sobre el madero vertical, que ya estaba colocado en su debido lugar. Un leño prominente del madero vertical servía, a manera de sillín, para sostener el cuerpo; el travesaño era fijado a la parte alta del madero vertical o bien se ajustaba a un encaje efectuado un poco más abajo, y los pies eran clavados o atados con cuerdas. La muerte era a veces acelerada mediante la rotura de las piernas o por otros medios; cf. HOLZMEISTER, VD 14 (1934) 149-55, 216-20, 241-9, 257-63. Cristo fué crucificado por cuatro soldados romanos, Jn 19, 23, a las órdenes de un centurión, Mc 15, 39. Sabemos por Jn 20, 20, 25 y 27, y por Lc 24, 39 s, que sus manos y pies fueron sujetos con clavos. Respecto de algunos puntos no se sabe con certeza en cuánto pudo diferir la manera como se crucificó a Cristo de la que se practicaba ordinariamente entre los romanos. Generalmente se sostiene que Cristo llevó la cruz entera y no sólo el travesaño. La cláusula de Mc 15, 20: «le vistieron sus propios vestidos y le sacaron para crucificarle» indica que Cristo estaba aún cubierto con sus propios vestidos cuando era conducido al Calvario. La mayor parte de los escritores antiguos creían que Cristo fué puesto completamente desnudo sobre la cruz. Pero es probable que, en Palestina, los romanos respetasen el sentimiento y la costumbre judía en este asunto y permitiesen algún género de ropa. **742a**

20*b*-32. La crucifixión — Cristo fué sacado del pretorio transportando su cruz, pero cuando los soldados se dieron cuenta de que estaba demasiado extenuado para llevarla hasta el lugar de la ejecución usaron de su derecho de requisar otras ayudas y obligaron a Simón de Cirene a llevarla por Él. La mención de los hijos de Simón prueba que eran conocidos de los cristianos de Roma para quienes Marcos escribió su Evangelio. Rufo era probablemente aquel a quien San Pablo envía saludos en Rom 16, 13; cf. § 725*c*. «Gólgota» es la transcripción griega del arameo «*gûlgûltā*» = «calavera»; lat. *calvaria*. El nombre alude probablemente a la forma de la pequeña colina sobre la que tuvo lugar la crucifixión. **23.** Era costumbre judía dar, a las personas condenadas, vino mezclado con mirra, para amortiguar su sensibilidad (STRACK-BILLERBECK I, 1037). Cristo rehusó aliviar sus sufrimientos de este modo. **24.** Según la práctica aceptada, los vestidos del crucificado venían a ser botín de los soldados que ejecutaban la sentencia. **25.** «*Era la hora de tercia cuando le crucificaron*». Esto parece estar en contradicción con Jn 19, 14, que nos informa que era alrededor de la hora de sexta cuando Pilato condenó a Jesús. Algunos sostienen que la discrepancia es debida a un error de copista. No obstante, es probable que Mc siga una división del día en cuatro períodos de tres horas **b**

742b cada uno, cf. 15, 1 (mañana); 15, 25 (la hora de tercia); 15, 33 (la hora de sexta); 15, 34 (la hora de nona). «La hora de tercia» abarca todo el período desde las nueve aproximadamente hasta mediodía. Cristo fué condenado antes de mediodía, y los soldados le condujeron inme-
c diatamente al lugar de la crucifixión. **26.** La inscripción colocada sobre la cruz era el aviso oficial que proclamaba la acusación por la que Jesús había sido condenado. **27.** La crucifixión de los ladrones a ambos lados de Cristo parece haber sido planeada para hacer mayor burla de su reivindicación mesiánica al asociarle con criminales comunes. Por esta humillación que se le agregó venía a cumplirse literalmente la profecía de Is 53, 12, «fué contado entre los malhechores». **28.** Este versículo falta en algunos mss. y existen dudas sobre su autenticidad. **29-30.** El Calvario estaba fuera de las murallas, pero muy cerca de la ciudad, Jn 19, 20. Los transeúntes que insultaban a Jesús se habían hecho probablemente enemigos suyos a causa de los rumores que circulaban, lanzados por el Sanedrín, acerca de lo que Él había dicho sobre el templo y de lo que se había dejado traslucir en el juicio. **31-32.** Los príncipes de los sacerdotes y los escribas se mofaban de la realeza de Cristo, y le vituperaban por los milagros que había obrado. Por el hecho de rendir su involuntario tributo al poder sobrenatural de Jesús se condenaban a sí mismos. «Resucitó de entre los muertos y vosotros no creísteis: incluso si Él hubiera descendido de la cruz, no creerías», SAN JERÓNIMO, PL 26, 211. **32*b*.** Lc 23, 39-43, nos refiere que uno de los ladrones reprochaba a su compañero por ultrajar a Cristo. Es posible que ambos ladrones coincidiesen al principio en insultarle, pero uno de ellos se arrepintió después de su conducta. Lo más probable es que el plural «ladrones» en Mc y en Mt 27, 44, sea indefinido. Los evangelistas mencionan simplemente otro sector desde el que se dirigían insultos a Jesús sin tratar de especificar el número exacto de los que tomaban parte en ellos.

d **33-41. La muerte de Jesús — 33.** El evangelista consideraba evidentemente la obscuridad que comenzó a mediodía y se prolongó hasta la muerte de Cristo, acaecida tres horas más tarde, como un portento producido por una especial intervención divina. Era una señal del juicio de Dios que había de venir sobre aquellos que eran responsables de la crucifixión de Cristo. Los judíos debían recordar pasajes en los escritos de los profetas, p.e., Am 8, 9, donde la imagen del obscurecimiento del sol es empleada para evocar la intervención de Dios en el juicio sobre los hombres. No es posible determinar la naturaleza exacta o la causa inmediata del fenómeno. La obscuridad no fué el resultado de un eclipse ordinario de sol. Éste era imposible en la pascua, cuando la luna era llena. Algunos sostienen que Dios detuvo milagrosamente los rayos del sol; otros piensan que Dios impidió que los rayos del sol llegasen a la tierra por interposición de densas capas de nubes. LAGRANGE *(Saint Marc* 432) sugiere una intensificación milagrosa de la obscuridad que tenía lugar en Jerusalén a principios de abril y era producida por las nubes de arena y polvo que el siroco levanta. **33*b*.** «Sobre toda la *tierra*». No es necesario sostener que la obscuridad se extendió a todo el mundo. Muchos escritores piensan que sólo se hace referencia a Judea. Probablemente el

evangelista quiso decir simplemente que se obscureció todo el horizonte, no se preocupó de la extensión geográfica exacta de aquel fenómeno. 742d

El **34** da la traducción aramea de las palabras con que empieza el Sal 21 (22). Este salmo es la oración del justo, que, si bien se encuentra rodeado de enemigos y en profunda miseria, levanta confiadamente los ojos a Dios pidiendo la liberación. Las palabras «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» son un grito de angustia arrancado del pecho del justo por los vituperios y los sufrimientos que Dios permite que sus enemigos le inflijan. No existe ningún indicio de desesperación en ese grito: la confianza en Dios permanece inconmovible; cf. Sal 21, 10 y 25. La tradición cristiana reconoce el sentido mesiánico del salmo, que sólo encuentra perfecto cumplimiento en Cristo: «contiene toda la pasión de Cristo» (TERTULIANO, *Adv. Marcion.* 3, 19). Cristo, el justo por excelencia, hizo suyo, estando en la cruz, el grito del salmista con sentimientos mucho más perfectos de sumisión y confianza en Dios. La desolación sentida en el alma humana de Cristo está expresada en las palabras del salmista. Pero debe entenderse que no se trata de desesperación o de abandono de la humanidad por la divinidad. Cristo fué abandonado por Dios únicamente en el sentido de que Dios no le libró de los sufrimientos de la pasión y de la crucifixión, sino que permitió a sus enemigos hacer lo que quisiesen de Él. e

35-36. Los circunstantes que decían: «llama a Elías» habían confundido la palabra *Eloi* (= «Dios mío»), con el nombre «Elías». Pudo éste haber sido un auténtico error, aunque los escribas que estaban presentes difícilmente podían equivocarse al reconocer en la expresión de Cristo las palabras del salmo. Era creencia común, Mt 9, 8-12, que el profeta Elías volvería para ungir al Mesías y para darle a conocer al mundo. La idea de que Jesús, cuando pendía de la cruz, llamara a Elías para que viniese en su ayuda, dió una nueva oportunidad para las burlas sarcásticas. Uno de los soldados, al oir a Jesús decir: «Tengo sed», Jn 19, 28, empapó una esponja en agua mezclada con vinagre, brebaje llamado *posca*, que constituía la bebida ordinaria de los soldados, y la acercó a los labios de Jesús. Al soldado le movió la compasión, mas aparentemente y a causa de la hostilidad entre los circunstantes contra esta bondadosa acción, trató de disimularla, añadiendo en tono de burla que esta ayuda al crucificado daría tiempo a Elías para venir en su socorro. **37.** Las palabras que Jesús profirió en alta voz fueron probablemente: «Padre, en tus manos entrego mi espíritu», Lc 23, 46. Muchos Padres y exegetas modernos consideran esta gran voz proferida en el momento de morir como indicio por igual de la divinidad de Cristo y de que Él moría por su propia y libre voluntad. Sin embargo, no está claro que en tales circunstancias el fuerte grito dado inmediatamente antes de expirar implique necesariamente otra cosa que la fuerza humana de Cristo. Las palabras dichas prueban que tuvo perfecto conocimiento y completo dominio de sí mismo hasta el fin. La muerte de Cristo fué voluntaria: tenía poder para dar su vida y poder para volver a tomarla, Jn 10, 17 s, pero Él aceptó libremente y llevó a cabo de una manera perfecta el plan divino f

742f para nuestra redención, sabiendo que esto implicaba su propia muerte sobre la cruz. Sus últimas palabras expresan de nuevo la aceptación voluntaria del sacrificio de su vida para redimir a los hombres.

g **38.** No se sabe si el velo que se rasgó en dos partes era el velo exterior que colgaba a la entrada del santuario, o el velo interior que separaba el lugar santo y el santo de los santos. La significación exacta de este suceso es también dudosa. Según algunos, la ruptura del velo interior fué una manifestación del poder de Dios, la cual significaba que por la muerte de Cristo quedaba abierto el acceso al santuario celestial, y la economía mosaica con todo su ritual quedaba abrogada; cf. Heb 6, 20; 9, 9 s; 10, 19 s. Otros, que sostienen que fué el velo exterior el que se rompió, interpretan el suceso como una señal de que por la muerte de Cristo eran revelados los misterios concernientes a la Iglesia, mientras que el velo interior permanecía como un símbolo de las verdades que habían de ser reveladas en el reino celestial. **39.** El centurión quedó impresionado por la paciencia de que dió muestras Cristo durante la pasión, por la rapidez de su muerte y por el gran grito que había dado antes de expirar, y también por el oscurecimiento y el terremoto, Mt 27, 54. Había oído que Jesús afirmaba ser Hijo de Dios y vió, en la manera y en las circunstancias de su muerte, una prueba de que la reivindicación tenía su fundamento. Es dudoso si el centurión comprendió en su integridad el significado del título «Hijo de Dios»; cf. Lc 23, 47: «Verdaderamente este hombre era justo». Su confesión atestigua al menos la honesta convicción de que Jesús era inocente y de que era un ser humano fuera de lo común. **40-41.** Sabemos por Jn 19, 25, que nuestra Señora estaba cerca de la cruz. De las demás mujeres que contemplaron la crucifixión, Marcos nombra solamente a las tres que fueron a la tumba a ungir el cuerpo de Cristo en la mañana de la resurrección.

h **42-47. El entierro de Jesús** (cf. Mt 27, 57-61; Lc 23, 50-56; Jn 19, 38-42) — Era costumbre entre los romanos dejar que los cuerpos de los que habían sido crucificados se corrompiesen sobre la cruz o fuesen devorados por las fieras y los buitres, a menos que los amigos obtuvieran permiso de bajar el cuerpo para enterrarlo. No obstante, por prescripción de la ley judía, el cuerpo del que había sido colgado en un madero debía ser enterrado el mismo día, Dt 21, 23, y esta prescripción era aplicada también a los que habían sido crucificados; cf. JOSEFO, *B.I.* 6, 5, 2. **42.** La crucifixión de Cristo tuvo lugar en viernes (cf. § 738*e*). «Parasceve»: *παρασκευή* = «preparación», e.d., el día de preparación para el sábado. La obligación del descanso sabático comenzaba con la puesta del sol, y como el sábado, en aquella ocasión, coincidía con el primer día de la pascua, era de lo más urgente, a los ojos del Sanedrín, que los cuerpos de los crucificados fuesen enterrados antes de la puesta del sol, como prescribía la ley. En consecuencia, pidieron a Pilato que acelerase la muerte mediante la rotura de las piernas de las víctimas para que pudieran ser retirados los cuerpos, Jn 19, 31-37. Si no hubieran intervenido los amigos de nuestro Señor, su cuerpo probablemente habría sido arrojado a una fosa común con los de los dos ladrones. José de Arimatea, si bien era miembro del Sanedrín, no había estado de acuerdo con su deci-

sión y sus hechos; era hombre bueno y justo y, aunque en secreto, discípulo de Jesús, Lc 23, 50 s; Jn 19, 38. Aprovechándose de su posición como miembro del consejo supremo de los judíos que le facultaba para ser recibido por el procurador romano, consiguió que le permitieran bajar de la cruz el cuerpo y enterrarlo. **44.** Pilato se maravilló de que Jesús hubiera muerto tan pronto. Las personas condenadas a muerte por crucifixión de ordinario languidecían con vida sobre la cruz durante mucho más tiempo, a veces incluso durante varios días. Sin embargo, Jesús había estado soportando sufrimientos y tormentos excepcionales desde el momento de la agonía en el huerto de Getsemaní. **742h**

46. Para bajar de la cruz el cuerpo de Cristo y prepararlo para la sepultura, José contó con la ayuda de Nicodemo, Jn 19, 39. El lugar de la sepultura de Cristo fué una tumba nueva excavada en la roca en la que no había sido colocado con anterioridad ningún cuerpo. Pertenecía a José y estaba cerca del Calvario, Jn 19, 42. Los Evangelios, Mc 15, 46; Lc 24, 12; Jn 20, 5 y 12, parecen insinuar que se asemejaba a otras tumbas judías de aquel período, algunas de las cuales todavía se pueden ver en los alrededores de Jerusalén. Una cámara exterior, o vestíbulo excavado en la roca, comunica mediante una puerta muy baja con la cámara funeraria interior que contiene nichos para los cadáveres. A la entrada de la tumba había una enorme piedra circular que estaba de canto y podía hacerse rodar, dentro de una ranura cortada en la roca, hacia un lado para cerrar la tumba o hacia el opuesto para abrirla. El ritual judío acostumbrado al preparar un cadáver para la sepultura comprendía el lavado, la unción y el vendaje del cuerpo con la mortaja. Los Evangelios dan la impresión de que los preparativos para la sepultura de Cristo fueron llevados a cabo apresuradamente. El descanso sabático comenzaba con la puesta del sol, y no había tiempo para entretenerse. La brevedad en la narración de Mc sugiere precipitación. **i**

XVI, 1-18. Resurrección y apariciones de Cristo (cf. Mt 28; Lc 24; Jn 20-21) — **1-8.** Las mujeres en la tumba. Cuando, con la puesta del sol, terminó el sábado judío, las mujeres compraron ungüentos con que poder ungir el cuerpo de Cristo. María Magdalena y María madre de Santiago y de José habían observado la colocación del cuerpo de Cristo en la tumba. Por eso, debían saber que había sido empleada en el sepelio una mezcla de mirra y de áloe traída por Nicodemo, Jn 19, 39 s. Pero, según parece, pensaban que, por razón de la prisa en aquella ocasión, los ritos del entierro habían sido ejecutados sólo de modo sumario, incluso provisional. Y se propusieron completar los ritos funerarios mediante la unción del cuerpo. **2*b*.** «En cuanto salió el sol»; cf. Jn 20, 1: «cuando aún era de noche». Esta discrepancia es eliminada en algunos mss. de Mc que leen: «cuando estaba saliendo el sol». Según algunos autores, que sostienen que las mujeres compraron los ungüentos cuando ya se dirigían a la tumba el domingo por la mañana, Jn se referiría al tiempo en que partieron, y Mc al tiempo en que llegaron a la tumba. Probablemente hay que entender que ambos evangelistas se refieren al breve período de tiempo después de la salida del sol, antes de que la obscuridad desaparezca por completo. **743a**

743b **3-8.** La piedra a la entrada de la tumba había sido retirada por un ángel, Mt 28, 2. Era muy natural que las mujeres pensaran cómo podrían removerla, ya que era muy grande. Un hombre probablemente habría tenido necesidad de una palanca para removerla. María Magdalena acaso hubiera llegado a la tumba antes que las otras. Al parecer, no se detuvo cuando vió que la piedra estaba apartada, sino que inmediatamente fué a comunicarlo a Pedro y a Juan, Jn 20, 2 ss. Las demás mujeres, creyendo probablemente que la piedra había sido removida por alguno de los discípulos, entraron en la tumba. Un joven, e.d., un ángel, que estaba sentado en el borde, al lado derecho de la tumba, les dijo que el crucificado Jesús de Nazaret a quien buscaban había resucitado de entre los muertos, y les mandó que informasen, «a los discípulos *y especialmente a Pedro*, que os precederá a Galilea». La mención especial de Pedro, citado únicamente por Mc, era señal de que había sido perdonado y conservaba su posición como cabeza de los apóstoles. Las mujeres quedaron tan atemorizadas que tardaron en comunicar el mensaje del ángel; cf. Mt 28, 8; Lc 24, 9.

c **9-18. Apariciones de Cristo** — Al llegar a este punto, se rompe la continuidad de Mc. La abrupta frase final de 8, «tal era el miedo que tenían», deja sin terminar el relato de las mujeres. En el **9** es introducida y presentada María Magdalena, Lc **8,** 2, como si ésta fuese la primera vez que figurase en la narración. El aserto de que Cristo había resucitado, 9, no tiene ningún lazo de unión con las palabras del ángel. Toda la sección final del Evangelio, 9-20, parece seguir un plan diferente del de 1-8. En lugar del relato típico de Mc, con detalles pintorescos y otros rasgos gráficos, tenemos un resumen rápido e impersonal de los sucesos acaecidos entre la resurrección y la ascensión. Cierto número de palabras y de expresiones que aparecen en el pasaje no se encuentran en ninguna otra parte de Mc. En vista de esta prueba interna se ha puesto en duda que ésta sea la terminación original del Evangelio y proceda de la pluma de San Marcos; cf. § 726*a,b*.

d **9-11.** La aparición de Cristo a María Magdalena es descrita más detalladamente en Jn 20, 11-18. «Se apareció primero a María Magdalena». Esta declaración no excluye la posibilidad de una aparición anterior a nuestra Señora. Los evangelistas se han ocupado únicamente de aquellas apariciones que tenían cierto carácter público y oficial. Las apariciones a los apóstoles fueron el fundamento de la enseñanza de la Iglesia, y las manifestaciones a María Magdalena y a las otras mujeres fueron el premio por su fidelidad y la preparación para la aparición de Cristo a los apóstoles y a los discípulos; cf. LAGRANGE, *Saint Marc* 449. **12-13.** La aparición a los discípulos es descrita con mucho detalle en Lc 24, 13-35. «Se mostró en otra *forma*». Parece que la apariencia exterior de Cristo había sufrido algún cambio que dificultó su reconocimiento; cf. Jn 20, 14; 21, 4. **14.** El relato ha hecho resaltar la mala disposición de los apóstoles para creer los informes acerca de la resurrección. Su incredulidad es vencida únicamente por la aparición de Cristo entre ellos; cf. Lc 24, 25-43; Jn 20, 19-28. Cristo les reprendió su incredulidad y dureza de corazón. El reproche es el más severo de todos los que Cristo les había dirigido; cf. Mc 4,

40; 8, 17. Después de sus repetidas profecías de la pasión y resurrección, debían estar mejor dispuestos para aceptar la palabra de aquellos que habían visto a Cristo resucitado. **743e**

15. El mandato dado a los once es semejante al que Cristo les dirigió en el monte de Galilea donde les había mandado reunirse, Mt 28, 16-20. La narración aquí, 15, no señala claramente el paso a una escena distinta de la descrita en el 14. Sin embargo, esto no implica que el autor quiera afirmar que estas instrucciones fueron dadas a los apóstoles en la ocasión en que Cristo se les apareció por primera vez. El relato es simplemente un resumen que no se propone dar indicaciones precisas de tiempo o lugar. Se manda a los apóstoles predicar el Evangelio de salvación a todos los hombres y por todo el universo. El Evangelio y la salvación que él implica son para todos sin excepción. **16.** Los que oigan el mensaje del Evangelio deberán aceptarlo con fe y ser incorporados a Cristo mediante el bautismo, si quieren tener parte en la salvación sobrenatural que Él ha merecido por su muerte. El no querer creer en el Evangelio significa que se rechaza la salvación ofrecida e implica la condenación eterna.

17-18. Cuando envió los apóstoles a una misión temporal en Palestina, 3, 14 s; 6, 7 y 13, Cristo les había dado poder para arrojar a los demonios con el fin de corroborar el mensaje de su predicación; ahora promete a los creyentes señales milagrosas para garantizar la verdad y el origen divino de la doctrina que ellos habían aceptado; cf. Heb 2, 4. La promesa es hecha a la comunidad de los fieles más bien que a cada creyente en particular. En los primeros días de la Iglesia, posiblemente en razón de una mayor necesidad de señales extraordinarias con objeto de mover a un mundo escéptico y hostil para el que el Evangelio y la Iglesia eran todavía nuevos, algunas de estas manifestaciones de poder milagroso fueron más frecuentes que en tiempos posteriores. Con todo, la promesa de Cristo no está limitada a un período determinado. En todas las épocas, los milagros han dado prueba de que Cristo habita en la Iglesia. «Echarán los demonios»; cf. Act 8, 6 s; 16, 16 ss. IRENEO (cf. EUSEBIO, HE 5, 7, 4-6) y otros escritores de la primera época del cristianismo hablan de numerosos ejemplos de expulsión de los demonios. «Hablarán lenguas nuevas»; cf. Act 2, 3 ss; 10, 46; 19, 6; 1 Cor 14. «Tomarán en las manos las serpientes»; cf. Act 28, 3 ss; Lc 10, 19. «Pondrán las manos sobre los enfermos»; cf. Act 28, 8. **f**

19. La ascensión (cf. Lc 24, 50-53; Act 1, 9-11) — «Después de haber hablado con ellos»: esto no quiere decir que la ascensión haya tenido lugar inmediatamente después que Cristo hubo dado a los apóstoles la orden de ir a predicar el Evangelio por todo el mundo. En este breve resumen el autor casi no hace más que aludir a los diferentes sucesos, sin señalar los cambios de tiempo y de lugar. «*Está sentado* a la diestra de Dios»; cf. 14, 62. Con esta expresión metafórica, el autor proclama su fe en la divinidad de Cristo, «el cual se ha manifestado en la carne, ha sido justificado por el Espíritu, ha sido mostrado a los ángeles, predicado a las naciones, creído en el mundo, ensalzado en la gloria», 1 Tim 3, 16. Cristo glorificado se sienta a la diestra de Dios, igual al Padre en dignidad y en poder. **g**

743h **20. Conclusión** — Los apóstoles habían predicado evidentemente el Evangelio en muchas regiones fuera de Palestina, cuando fueron escritas estas palabras. Cristo no estaba ya presente en forma visible sobre la tierra, pero asistía a los apóstoles y ponía el sello divino a su predicación mediante los milagros que a ésta solían seguir, Heb 2, 3 s, cumpliendo así la promesa: «Yo estaré con vosotros siempre, hasta la consumación del mundo», Mt 28, 20.

EVANGELIO SEGÚN SAN LUCAS

Por R. GINNS

Bibliografía. *Comentarios:* ORÍGENES, PG 13, 1801 ss; SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, **744a**
PG 72, 475 ss; SAN AMBROSIO, PL 15, 1527 ss; SAN BEDA EL VENERABLE, PL 92, 307; LAGRANGE, O. P., *Saint Luc* (1921); el mismo, *Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo*, Barcelona 1942[2]; KNABENBAUER, S. I. (1896); SCHANZ (1883); *PLUMMER, ICC (1910); *EDERSHEIM, *Jesus the Messiah* (1886).

Introducción: CE, *St Luke:* *RAMSAY, *Luke the Physician:* *HOBART, *The Medical Language of St Luke* (1882); BURROWS, *The Gospel of the Infancy*, Heythrop, 1940; J. BOVER, S. I., *Una nueva interpretación de Lc, 2,50,* Est Bibl 10 (1951) 205-215; el mismo, *Pax hominibus bonae voluntatis*, Est Bibl 7 (1948) 441-449; el mismo, *La aparición del Señor a las piadosas mujeres*, Est Bibl 4 (1945) 5-13; el mismo, *Porro unum est necessarium (Lc 10, 42)* XIV Semana Bíblica Española, 383-390, Madrid 1954; J. LEAL, S. I., *Los viajes de Jesús a Jerusalén según S. Lucas*, XIV Semana Bíblica Española, 365-382, Madrid 1954.

Autor — «En tercer lugar, Lucas, médico, de nacionalidad siroantio- **b**
quena, renombrado por la predicación del Evangelio, discípulo además del apóstol San Pablo, escribió *(volumen condidit)* en los distritos de Acaya y Beocia, buscando su material entre los ancianos *(quaedam altius repetens)*, y según él mismo confiesa en el prólogo, describe más bien lo que oyó que lo que vió». Así resume San Jerónimo, en su comentario sobre San Mateo, la invariable tradición que se puede remontar al fragmento de Muratori y al *Adv. Haer.* de SAN IRENEO, que datan del siglo II. Una sólida tradición, respaldada por la prueba interna, afirma que San Lucas fué también el autor de los Hechos. Su nombre — Lucas, *Λουκᾶς* — es con toda probabilidad una forma abreviada de Lucano o de *Λούκιος*, forma griega esta última del latín Lucius, *praenomen* que adoptaría un griego al adquirir ciudadanía romana. Pudo haber sido liberto, si es que no fué ciudadano romano con plenitud de derechos. Algunos quieren identificarle con Lucio de Cirene (Act 13, 1), debido sobre todo a la fama de Cirene como centro de estudios médicos.

«Lucas, el médico amado» (Col 4, 14), fué compañero de San **c**
Pablo en los años en que éste estuvo preso en Roma (61-63), y son muchas las razones que abonan la traducción sugerida por HARNACK: «el amado Lucas, mi médico». Hay en efecto motivos para pensar que el apóstol necesitaba de los cuidados de un médico, y puede que en calidad de tal le acompañase San Lucas. La atribución de la nacionalidad siria a San Lucas no debería ser exagerada; probablemente indica sólo el disfrute de los derechos de ciudadanía en Antioquía de Siria. Para todos los fines y efectos, Antioquía era una ciudad griega

744c que debía su fundación a la conquista de oriente por Alejandro. JOSEFO habla de «los macedonios y griegos que habitaban la ciudad» (*Ant.* 12, 3, 1) y llegó a ser la principal vía por la que la cultura griega se canalizó hacia oriente. En un verdadero cruce de caminos, Antioquía ocupaba una situación privilegiada para facilitar la propagación del Evangelio hacia occidente y la penetración en el mundo griego de la fe de Cristo. Fué en Antioquía donde los discípulos perdieron su condición y denominación nacional, y bajo el nuevo apelativo griego de *χριστιανοί*, fueron reconocidos como grupo distinto de los judíos (Act 11, 26). Esto concuerda plenamente con el carácter y el espíritu del tercer Evangelio, y parece probable que su autor fué uno de los numerosos griegos que aceptaron primero la fe de Cristo en Antioquía (Act 11, 20).

d Nos inclinamos en favor de la opinión de que San Lucas era de origen europeo, tal vez descendiente de colonos griegos o macedonios establecidos en Antioquía. Estaba muy familiarizado con los sucesos antioquenos (Act 11, 19-27; 13, 1; 14, 18-21 y 25; 15, 22-35; 18, 22). Nos lo confirma además la manera como San Pablo le agrupa entre sus discípulos griegos (Col 4, 14; Flm 24) y el irreprochable estilo griego del Evangelio y de los Hechos, que distingue claramente a su autor de los demás escritores neotestamentarios, todos ellos de origen hebreo (menos, tal vez, el autor de la Epístola a los Hebreos). Que Lucas fué compañero de Pablo y los apóstoles, lo afirman la Escritura y la tradición. Las palabras de San Jerónimo «cuya alabanza está en el Evangelio» provienen de 2 Cor 8, 18, y el predicador anónimo a que alude el santo (no se trata de un evangelio escrito) es tradicionalmente identificado con San Lucas, el compañero inseparable de Pablo desde el año 50 aproximadamente hasta la muerte del apóstol, en el 67.

e El primer encuentro entre ellos de que se hace mención tuvo lugar en Tróade cuando Pablo se disponía a comenzar su primera misión en Europa, Act 16, 10. Lucas se dirige a Filipos, donde se queda para consolidar la obra del apóstol cuando éste parte, y allí vuelve a encontrarle cuando el último viaje a Jerusalén hacia el 58, Act 16, 10-40; 20, 5 ss. Estando en Palestina durante la prisión de Pablo en Cesarea, 58-60 (algunos sostienen que el Evangelio fué escrito por esa época) le acompañó a Roma cuando éste apeló al tribunal imperial, y permaneció allí dos años en espera de la revisión de la causa. Después del feliz resultado de la apelación puede suponerse que Lucas se reunió con él en los pocos años que le quedaban de ministerio apostólico, pues le hallamos aún con Pablo durante la segunda cautividad de éste en Roma, 2 Tim 4, 11, que terminó con el martirio del apóstol. Una tradición que se remonta al 200 aproximadamente, afirma que escribió el Evangelio en Acaya y murió en Bitinia (probablemente sea una errata por Beocia). Tradiciones tardías le presentan como pintor y hacen de él uno de los setenta y dos discípulos; esto último es muy poco probable.

f **Fecha** — La fecha puede fijarse con bastante certeza por los datos que proporciona el mismo Lucas. Escribió Act después del Evangelio; por tanto, si podemos fijar la fecha de los Hechos, ésta nos da

el límite último para Lc. Ahora bien, la crítica interna de Act permite **744f**
postular como fecha probable de composición el 63 ó poco antes. Para la cronología de San Pablo basamos nuestras conclusiones en la obra de BRASSAC (*Une inscription de Delphes et la chronologie de St. Paul*, RB [1913] 36-53; 207-17), que coloca el primer encarcelamiento romano en 61-63. Ahora bien, es muy poco probable y está en desacuerdo con el conocido carácter y estilo de Lucas, que hubiera dejado a sus lectores en duda acerca del resultado final de la apelación de San Pablo al César, si la conocía antes de concluir los Hechos. La sugestión arbitraria de que dejó pendiente esta cuestión porque pensaba escribir un «tercer libro» carece de base. Por el contrario, el decreto de la Comisión Bíblica (cf. § 51*i*) que orienta a los estudiosos católicos hacia la tesis que propugna como fecha de composición de Act los últimos tiempos de la primera cautividad romana, tiene toda la razón de su parte. Una nueva confirmación la procura el hecho de que Act en todas partes presenta a las autoridades romanas en actitud benévola para con la Iglesia; y no hay ningún indicio de la persecución violenta que se desencadenó bajo Nerón después del incendio de Roma (julio del 64), persecución que colocó la fe bajo el entredicho imperial y llevó al martirio a San Pedro.

Hay dos objeciones a considerar: según la primera, que apenas **g**
merece seria atención, Lc muestra cierta dependencia de Josefo, por lo que no debió de haber sido escrito antes de fines del siglo I. Pero esa pretendida dependencia está sin probar. La segunda, más grave, es la afirmación de SAN IRENEO (*Adv. Haer.* 3, 1, 1), de que Mc no escribió el Evangelio hasta después de la muerte de Pedro y Pablo. Y como Lc es el tercero y muestra una clara dependencia de Mc, síguese que su Evangelio debe fecharse en el 67 ó después de este año, fecha del martirio de San Pablo. Se han hecho esfuerzos para interpretar las palabras de San Ireneo en un sentido más favorable a una fecha anterior (cf. CHAPMAN, JTS [1905] 563 ss), pero, con Lagrange, preferimos poner en duda lo que San Ireneo afirma sin fundamento. Los críticos racionalistas señalan *a priori* una fecha posterior, a causa de la descripción más detallada de Lc de la destrucción de Jerusalén en el 70. Nuestra conclusión es que Lc fué escrito antes de fines del 63; Harnack sostiene que lo fué hacia el 60.

Contenido y plan — Completa el trío de los Evangelios sinópticos **h**
y, como tal, sigue el esquema general de Mt y Mc: predicación de Juan el Bautista, bautismo y tentación de Jesús; ministerio en Galilea y transfiguración, subida a Jerusalén, ministerio en la ciudad santa y sus alrededores, seguido de la pasión, para concluir con la resurrección y ascensión. Éstas parecen haber sido las líneas generales de la primera catequesis del Evangelio, indicadas por San Pedro la primera vez que se reunieron los apóstoles después de la ascensión, Act 1, 21-22. De este modo, la mayor parte de Mc está contenida en Lc. Pero Lc, a su vez, tiene una buena parte totalmente propia, que debemos a las diligentes búsquedas de Lucas en las fuentes de la historia evangélica; es dos veces más largo que Mc y algo más que Mt. De sus veinte milagros, seis son propios, así como dieciocho de sus parábolas. El largo relato de la infancia que forma la octava parte de Lc, es to-

744h talmente propio, salvo un pasaje o dos de Mt. Finalmente, la larga relación del viaje, 9, 51 — 18, 30, erróneamente llamado ministerio en Perea, es en gran parte propio de Lc. Como Mt y al revés de Mc, da cierto número de discursos de Jesús; pero mientras Mt gusta de reunir las sentencias y enseñanzas de Jesús bajo una unidad, Lc sigue un orden diferente, distribuyéndolas a lo largo de su relato y colocándolas en el lugar adecuado. «En Mc (y aun en Mt, si lo conoció en su totalidad) Lc debió de encontrar una considerable laguna. No ignora Mc que Jesús ha predicado en Judea, pero él prefirió restringirse a Galilea... San Lucas averiguó lo sucedido en Judea durante la misión de Jesús, que duró algunos meses, y lo relata, pero los lugares, las circunstancias y los caracteres no se nos ofrecen como aparecerían si el relato fuera de San Pedro... De ahí que en toda esta sección, propia de Lucas y de inapreciable valor, no tengamos todos los detalles que caracterizan la historia de lo acaecido a orillas del lago» (LAGRANGE, EJC I, 5).

i El propósito del Evangelio queda definido en las palabras iniciales que recuerdan a Jn 20, 30-31; Lc se ha impuesto grandes trabajos en la investigación de los orígenes exactos de la historia evangélica y en ponerla por escrito «ordenadamente» a fin de que el lector pueda conocer la certeza de las verdades en las que ya ha sido «catequizado», es decir, instruído de viva voz; el término sugiere claramente la catequesis primitiva del Evangelio y, según Harnack, debería tomarse aquí en sentido estricto: «El tercer Evangelio es en el pleno sentido de la palabra un *evangelium*, *εὐαγγέλιον*, es decir, el anuncio de una buena nueva. Esta buena nueva es la de la venida del Mesías y su obra, que es la salvación ofrecida a los hombres. En los Hechos, San Lucas ha contado cómo esta buena nueva se propagó desde Jerusalén y después de varias vicisitudes llegó hasta Roma; en el Evangelio, muestra cómo la buena nueva desde el cielo bajó primero a Jerusalén, después a Nazaret, y finalmente a Belén. La palabra se extiende luego por todo Israel y al fin vuelve a Jerusalén, donde la obra de la salvación recibe su pleno cumplimiento» (LAGRANGE, *Lc* XXXIV). El Evangelio de San Lucas se divide con facilidad en seis partes claramente definidas, que siguiendo a Lagrange titularemos:

1) Relato de la infancia o la aurora de salvación, 1, 5—2, 52.
2) Jesús queda investido de su función mesiánica, 3, 1—4, 13.
3) El Salvador se manifiesta en Galilea, 4, 14—9, 50.
4) Predicación insistente sobre la salvación, 9, 51—18, 30.
5) Llegada a Jerusalén y pasión, 18, 31—23, 56.
6) Resurrección y ascensión, 24, 1-53.

745a **Fuentes** — El mismo Lucas las indica; en primer lugar, muchos relatos escritos de la historia evangélica, y en segundo lugar, aquellas personas «que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra», 1, 1-2. Los antiguos comentaristas se inclinaban a interpretar «la palabra» como el nombre propio del Hijo de Dios, a imitación del prólogo de San Juan; pero Lc y Act emplean esa expresión para significar la enseñanza de la doctrina. No debemos concluir (aunque lo hayan hecho algunos) que Lc desaprueba los documentos escritos

a que se refiere; con lo cual no resulta entonces necesario excluir **745a**
de entre ellos a Mt y Mc. Es, desde luego, probable que durante los primeros años de la Iglesia había muchos relatos escritos, totales o parciales, acerca de la vida y predicación de Jesús; sería sorprendente que no los hubiera. Conociendo a Lucas como le conocemos a través de sus escritos, es también probable *a priori* que escritor tan cuidadoso e historiador tan fidedigno como él no pasaría por alto oportunidad alguna de familiarizarse con lo que se había escrito sobre un tema que tanto le interesaba. Nos dice, 1, 3, que ha sido un diligente investigador «desde el principio», *ἄνωθεν*, que no hay que confundir con el «desde el principio», *ἀπ' ἀρχῆς*, de 1, 2. Orígenes afirma que *ἄνωθεν* debe traducirse «desde hace largo tiempo», es decir, el asunto había preocupado a Lc desde el tiempo de su conversión, acaecida años antes.

Sus ocasiones de consultar a quienes estuvieron en contacto con **b**
Jesús se deducen de la misma historia de Lucas. Pasó largas temporadas en Palestina, en Antioquía y en Roma. Se observará que siempre que le menciona San Pablo se encuentra Marcos en su compañía; Col 4, 10 y 14; Flm 24; 2 Tim 4, 11. Lucas menciona otros que pudieron suministrarle información: Juana, mujer de Cusa, mayordomo de Herodes, Susana y «otras varias [mujeres] que le [= a Jesús] servían con sus bienes», 8, 3. Con respecto al relato de la infancia resulta difícil no admitir que la reiterada mención de 2, 19, y 2, 51, alude a la madre de Jesús como fuente directa o indirecta de su información. Algunos crítiticos modernos sostienen que el carácter semítico del relato de la infancia indica que Lucas usó un documento arameo; es posible, pero cabe también explicar de otro modo los semitismos de Lc. Como muy bien observa Plummer, Lucas es el más versátil de todos los escritores neotestamentarios. Puede mostrarse hebraísta al describir la sociedad hebrea, y griego, al describir la sociedad griega.

Su relación con Mt y Mc en las partes comunes a los tres es objeto **c**
de discusión por parte de investigadores de máxima autoridad. A nuestro juicio las breves conclusiones siguientes parecen armonizarse bien con los hechos. Primeramente, Lc indica cierta dependencia de Mc en gran parte del material y en el orden de los sucesos, aunque no es una copia servil. Donde los sinópticos marchan juntos, Lc prefiere el orden de Mc, con omisiones y transposiciones cuando así lo exige el fin que se ha propuesto. Su propósito es ante todo presentar al Mesías judío, Jesús, a sus lectores gentiles, como Salvador divino de toda la humanidad y presentarle de manera que inspire confianza en los que hasta entonces eran considerados por los judíos como extraños al pueblo de Dios, pecadores y, por nacimiento, objeto de la cólera divina; cf. Ef 2, 3; Gál 2, 15. Esto resalta en las secciones propias de Lc; en las partes comunes a él y a Mc las omisiones dan la misma impresión. Pasa por alto detalles que podían dar una impresión de severidad a los no judíos, por ejemplo, el caso de la mujer gentil sirofenicia, Mc 7, 25 ss. Por razones parecidas, omite cosas muy típicamente judías que no hubieran interesado a sus lectores gentiles. Es **d**
asimismo característica suya el omitir detalles que no cuadrarían

745d a la dignidad de Cristo, por ejemplo, la atribución de enajenación mental por parte de sus parientes, las manifestaciones de emoción humana (aunque no siempre); omite noticias que dejarían mal parada la dignidad de los apóstoles; no gusta de repeticiones y abundancia de detalles y, finalmente, suprime pasajes demasiado largos, que sin duda le impedirían incluir las partes propias con que quiere completar los relatos de Mt y Mc. Su relación con el texto griego de Mt es más difícil de determinar, pero, teniendo de nuevo en cuenta las probabilidades antedichas, resulta difícil creer que una persona con las cualidades y oportunidades de Lucas pudiera haber ignorado un documento tan importante como el Mt arameo, el único relato que en aquel tiempo se sabía haber sido escrito por un apóstol.

e La doctrina oficial católica (cf. § 50*e*) enseña que nuestro Mt griego es sustancialmente idéntico al Mt arameo, pero sobre quién tradujo este último y cuándo sólo caben conjeturas. Puede no haber existido en griego cuando escribía Lucas; pero no tropezaría con grandes dificultades para llegar a conocer su contenido. Sabiendo que la principal ventaja sobre Mc sería el contener una larga colección de discursos de Jesús, no es aventurado suponer que San Lucas pudo haber obtenido o hallado una traducción griega de esos discursos. En las largas secciones de Mt y Lc con sentencias y frases de Jesús (que equivalen en extensión a una sexta parte de cada Evangelio, aunque Lc las ofrezca diseminadas), las semejanzas son tan claras, que parece haber interdependencia o bien una fuente común a los dos. A quienes sostienen que el Mt griego más bien parece depender de Lc que viceversa, cabe objetar que el traductor griego pudo haberse servido de Lc en las partes comunes a Lc y al Mt arameo. Para el estudio más detallado de las relaciones entre Mt, Mc y Lc véase supra, §§ 610-5, *El problema sinóptico*.

f **Carácter del Evangelio** – Teniendo presente quién es su autor —no sólo médico de enfermedades humanas corporales, sino el «médico amado», un gentil convertido a la fe de Cristo, divino sanador de las enfermedades espirituales de los hombres; un fiel compañero de San Pablo, predicador de la salvación universal en Jesucristo— este Evangelio manifiesta exactamente el carácter que cabe esperar de él. Plummer dice que sus primeras palabras nos traen a la memoria aquellas con que Hipócrates comienza su tratado «*De prisca medicina*», y podemos observar que el espíritu benigno de Lc recuerda el antiguo juramento hipocrático que todavía prestan los estudiantes de medicina en ciertas facultades europeas; éstos juran honrar y obedecer a su maestro, cuidar de sus hijos en caso de necesidad, ayudar a los enfermos en la medida de lo posible, no facilitar nunca tóxicos ni realizar operaciones ilícitas, no abusar jamás de su cargo, sino entrar siempre en una casa como amigo y protector. Los críticos bíblicos, ortodoxos o no, unánimemente alaban el Evangelio de Lc como el libro más tierno y hermoso que jamás se haya escrito, en el que el júbilo por la misericordia de Dios se hermana con la compasión más sincera por las penas que afligen a la humanidad doliente. Pero San Lucas no es sólo un sentimental. Insiste de modo reiterado en la necesidad de una absoluta entrega por parte de todos cuantos quieran aprovecharse

de la bondad de Dios y de la ternura del Salvador. Su Evangelio propugna una heroica renuncia, de la cual el máximo ejemplo lo brinda el propio Salvador. 745f

Podemos fijar la atención en los siguientes puntos notables: 1) las g
cualidades de Lucas como historiador verídico y literato de grandes dotes artísticas; 2) su insistencia en el carácter jubiloso de la buena nueva evangélica, solución de los males morales y sociales del mundo; 3) el relieve con que destaca la necesidad de la oración, con ejemplos tomados de la vida de Cristo; 4) el lugar importante que asigna a las mujeres que se asociaron a Cristo, en primer lugar a su Madre. La tradición ha hecho de Lucas el patrono del arte cristiano, y aun cuando jamás manejara el pincel, indudablemente empleó la pluma con tal arte que ha sido la principal fuente de inspiración para los pintores cristianos de todas las épocas, suministrándoles los asuntos que ellos más apreciaban: la infancia de Jesús en Belén, Nazaret y Jerusalén, el hijo de la viuda, el hijo pródigo, los discípulos de Emaús. De igual manera, la liturgia de la Iglesia recurre con frecuencia a textos de Lc: el *Gloria in excelsis*, el *Benedictus*, el *Magnificat*, el *Nunc dimittis*, al paso que los misterios gozosos del rosario nos ofrecen en forma de plegaria el relato de la infancia. Pocos escritores han tenido que resistir tan duros embates por parte de la crítica, empeñada en dudar de la fidelidad histórica de Lc, el cual, sin embargo, ha salido triunfante de todas las pruebas.

Los críticos adversos le han atacado repetidamente como poco h
digno de crédito e incluso falsario, pero en todos los casos han sido los críticos quienes a la postre han tenido que retractarse. Incluso Harnack se avergüenza ante «la historia verdaderamente lastimosa» de tales críticas y el perjuicio partidista que ciega a los autores de ellas, que no se dan cuenta de que los hechos mismos se encargan de desmentirles. Hoy día todo exegeta bíblico de algún renombre acepta con pocas reservas el veredicto del Ramsay, según el cual Lucas es un grande y verídico historiador. Los progresos de la investigación histórica han confirmado hasta hoy plenamente el aserto con que Lucas comienza su Evangelio de que, como buen historiador, ha comprobado los hechos antes de proceder a su ordenación. Esta ordenación no obedece a una sucesión cronológica de hechos inconexos, procedimiento que contradiría los cánones clásicos de la historia, cuyos modelos deliberadamente imita, y el espíritu de la filosofía racional típica del mundo griego en que se educó. No es que Lucas descuide a la ligera la sucesión cronológica; pero lo que ante todo busca es la concatenación lógica de los sucesos de donde emerge el objeto que no pierde jamás de vista: «para que conozcas la firmeza de la doctrina que has recibido», 1, 4.

Esto nos introduce en el segundo punto arriba indicado: el carácter i
jubiloso de Lc. No es una historia puramente humana, sino la historia divina de la salvación del hombre, resumida aquí en la palabra *evangelium*, *εὐαγγέλιον*, término que nunca usa, pero su forma verbal *εὐαγγελίζειν* se encuentra en pasajes tan significativos como 1, 19; 2, 10; 3, 18; 4, 18 y 43; 7, 22. *Εὐαγγελίζεσθαι* es la traducción del hebreo *biśśar* que dan los LXX: «alegrarse de una buena nueva»,

745i palabra favorita de San Pablo, el maestro de Lucas. Nadie puede leer a Lc sin darse cuenta de que ésta es la nota clave de su Evangelio, la felicidad que el favor de Dios derrama no sólo sobre la tierra sino también en el cielo. En el nacimiento de Cristo, toda la corte celestial sale a celebrar el suceso; cuando un pecador vuelve a Dios arrepentido hay fiesta en el cielo; cf. 15, 7 y 10. La nota especial de alegría en Lc se debe al hecho de que la buena nueva de salvación se ofrece a todos los que están bien dispuestos, sin distinción de raza, sexo o condición social; a los gentiles como a los judíos, a los esclavos como a los hombres libres. Es lo que esperaríamos de un discípulo de San Pablo, pues en ciertos aspectos Lucas es a San Pablo lo que San Marcos, *interpres Petri*, es al príncipe de los apóstoles. Puede decirse que el Evangelio de Lc es el Evangelio de San Pablo con la supresión de todas sus asperezas.

j En Lc como en San Pablo, la disposición que se requiere en los que quieren aprovecharse del Evangelio, que es «poder de Dios para la salvación», Rom 1, 16, es esta completa entrega de sí mismo a Cristo, que San Pablo llama fe. Lc prosigue el desarrollo de este tema según su propio y elegante estilo; cf. la repetición de «tu fe te ha salvado», 7, 50; 8, 48; 17, 19; 18, 42. Alegando pruebas de cuán profundo es el amor del corazón misericordioso de Dios, Lc busca infundir confianza en el pecador para que se acerque a Dios, como se acercaban a Jesús los publicanos y pecadores, lo que es esencial para su felicidad. Su Evangelio es un amplio comentario de aquella frase que aparece en el magnífico pasaje de Tit 3, 3-7, leído en la liturgia del día de Navidad: «cuando apareció la bondad de Dios, nuestro salvador, y su amor por los hombres [φιλανθρωπία]». Ahora bien, el amor de Dios exige correspondencia de amor por parte del hombre y, por eso, Lucas insiste con mayor frecuencia que ninguno de sus compañeros evangelistas en la necesidad de la renuncia a todas las cosas para seguir el ejemplo de Cristo. No hay en ello ninguna blandura enervante; cf. 9, 51-62. En la doctrina de Lucas, «no hay lugar en el reino de Dios para los pusilánimes»; cada cual haga sus cálculos de antemano. Ningún otro Evangelio, por ejemplo, recalca con tanta insistencia las obligaciones de los ricos para con los pobres; a los ricos se les insta a servirse de su riqueza para ganarse amigos y patronos entre los pobres, que son los amigos especiales de Dios. Lo que precisamente Él desea son amigos, y los amigos, como es natural, se socorren con confianza unos a otros en sus necesidades.

k Así Lc vuelve a cada paso al objeto de la oración que es comunicación del alma con Dios. El modelo en la oración, como en todo lo demás, es nuestro Señor. Lc añade ejemplos a los que se encuentran en los demás Evangelios, para mostrar cómo Cristo se dirigía a su padre mediante la oración en los momentos cruciales de su vida: en el bautismo, antes de la vocación de los apóstoles y en la fundación de la Iglesia, antes de la confesión de San Pedro, en la transfiguración y en la crucifixión. Si añadimos las parábolas propias de Lc: la del amigo importuno y la del fariseo y el publicano, tenemos un tratado regular sobre la oración donde nos enseña que ésta debe ser una llamada confiada y perseverante a la misericordia de Dios desde lo más pro-

fundo de nuestra miseria y no una declaración de nuestra propia autosuficiencia. Hablando de la oración debemos notar que, aunque no es judío, Lucas manifiesta gran aprecio por los fines y el significado de la liturgia del templo, con la que se muestra notablemente familiarizado. Realmente su Evangelio comienza en el templo y allí termina con las características palabras «volvieron a Jerusalén con gran alegría y estaban de continuo en el templo [alabando y] bendiciendo a Dios». En una palabra, Lucas revela un arte literario consumado y una delicadeza de sentimientos que tal vez en ningún punto se nos hace tan patente como en el lugar que asigna a las mujeres en el Evangelio: **745k**
Isabel y la profetisa Ana, la mujer pecadora, las mujeres de Galilea **l**
que seguían a Jesús y le servían en sus necesidades, las de Jerusalén que lloraron por Él en su pasión y, ante todo, la Madre de Jesús. Con arte sublime da a conocer la verdad de la maternidad virginal de María, y nos habla más con su silencio y delicada reserva que con sus palabras. De acuerdo con su insistencia sobre la universalidad de la salvación, Lucas da a entender a los lectores gentiles que desde aquel momento las mujeres van a recibir una nueva dignidad que no quiso reconocerles el mundo antiguo; mundo en el que los rabinos judíos aún podían discutir seriamente el problema de si las mujeres tenían alma, mundo en el que la actitud pagana frente a la mujer produjo fatales frutos en aquella lista de males antisociales diseñados por San Pablo, Rom 1, 26-32, pasaje que termina con aquella nota terrible: «aborrecidos de Dios... desleales, sin afecto, sin perdón». El Evangelio de Lucas, discípulo de Pablo, es la antítesis de todo esto.

Testimonio doctrinal — Debemos recordar el punto de vista de Lucas: **746a**
trata de escribir una historia bien ordenada de los orígenes de la fe cristiana para uno que es ya, probablemente, discípulo de Cristo, convertido del paganismo como él. Su objetivo, por tanto, no es enseñar las verdades de la fe sino confirmar la credibilidad de las verdades que su lector había ya aprendido. «El texto sagrado —escribe el cardenal Newman en su *Apología*— nunca se dirigió a enseñar doctrina, sino sólo a demostrarla, y si queremos aprender doctrina, debemos recurrir a los formularios de la Iglesia, p.e., los catecismos y los símbolos de la fe». Lc, por tanto, debe contener indicaciones claras de la fe de las primitivas generaciones de cristianos. Ciertamente el punto central de la fe cristiana es creer que Dios se hizo hombre en la persona de Jesús para redimir al mundo, por medio de su cruz, de las consecuencias del pecado, y además poner en la tierra los medios por los que quienes le reconozcan por Salvador suyo puedan entrar con Él en el reino divino de la vida eterna. Por eso Lucas apela a las profecías del AT y a los milagros y fenómenos sobrenaturales de la historia evangélica como garantía de la verdad de que la venida de Cristo fué una intervención de Dios en el mundo para bien de la humanidad. «Dios ha visitado a su pueblo» es la nota característica, 1, 68 y 78; 7, 16. Plummer, cosa bastante extraña, piensa que Lucas no está interesado en el cumplimiento de las profecías, ya que escribe para lectores gentiles; nada más ajeno a la verdad.

Lucas insiste continuamente, con palabras de Jesús, en que Cristo **b**
está desempeñando un papel preordenado, que las Escrituras habían

746b profetizado claramente; con esta nota, que Lc subraya mucho, termina el Evangelio, 24, 20-21, 25-27 y 44-46. En este último capítulo, muestra cómo nuestro Señor ha defraudado a los discípulos en sus esperanzas, esperanzas que ellos creían fundadas en las profecías. Pero les ha defraudado no porque Él no haya cumplido las profecías, sino por haberlas cumplido tan perfectamente. En otras palabras, el Mesías que ellos esperaban no era el Mesías vaticinado en las Escrituras; de ahí que «les haya abierto la inteligencia para que comprendieran las Escrituras», 24, 45-48. Si así es como termina Lucas, así es también como comienza. Los dos primeros capítulos se inspiran grandemente en todo el AT; pero el más citado es Malaquías, el último de los profetas. Realmente Lc podía casi ser llamado el continuador de Malaquías: «el Antiguo Testamento se interna poco a poco en el Nuevo, como un río desemboca en el mar, tan sosegadamente que uno no acertaría a señalar dónde concluye aquél y comienza éste»; cf. Mal 4, 5-6, y Lc 1, 16-17. De manera sorprendente, muestra la continuidad de la obra salvadora de Dios, como si «uniera el presente con el pasado y el futuro, como una cadena dorada de promesas que unía la ciudad santa a la Jerusalén que estaba en lo alto, la cual, simbólicamente había bajado ya y en realidad descendería muy pronto del cielo» (EDERSHEIM).

c 1) **Jesús, Hijo de Dios** — Puede decirse que mientras coincide con Mt y Mc en consignar las pruebas de la divinidad de Cristo, Lc nos ofrece nuevas indicaciones del primitivo uso cristiano al expresar la fe en esa verdad. Suele dar a Jesús el título de «el Señor», reservado en los LXX para Dios solo. Es bastante común en San Pablo y se encuentra algunas veces en Jn; pero su especial significado en Lc guarda relación con la declaración del ángel en 1, 34-35, declaración tan bien comprendida por los críticos racionalistas que quieren eliminarla como una glosa o adición posterior al Evangelio original. No hay duda de que Lc quiere decir Hijo de Dios en el sentido propio de la palabra, e.d., en cuanto que posee una misma naturaleza con el Padre. Claro que ha omitido muchos detalles de Mt y Mc que podían contribuir a suscitar dificultades en torno a la verdad central, en la mente de un lector gentil, p.e., las señales de emoción humana en Cristo, la declaración de su incapacidad para obrar milagros en Nazaret por la incredulidad de sus conciudadanos, la ignorancia del Hijo acerca del último día, su grito de abandono en la cruz. Los críticos acusan aquí a Lc de querer crear intencionadamente una falsa impresión, pero la acusación tiene poco en cuenta el hecho de que el mismo Lc ha permitido a su divino héroe ser tentado por Satán, llorar sobre Jerusalén, sudar sangre en su humana agonía y morir en una cruz.

d 2) Además, en Lc como en Mt y Mc, **Jesús** es el **Hijo del hombre.** Remitimos el lector a los comentarios sobre Mt y Mc para la discusión del origen y significado mesiánico de este misterioso título, aún hoy materia de mucha divergencia de opiniones (§§ 690*a*, 740*h*). De las ochenta veces que aparece en los Evangelios, Lc ocupa el segundo lugar después de Mt (31 en Mt, 24 en Lc, 14 en Mc, 11 en Jn). En Lc, como en los demás, Jesús se aplica el título sólo a sí mismo, jamás a ningún otro. Los hagiógrafos neotestamentarios no usan el título

cuando se refieren a nuestro Señor, ni parece haber estado en uso entre los primeros cristianos (la única excepción es Act 7, 55). Una comparación de textos paralelos en los sinópticos muestra que en boca de Jesús el título está tomado como sinónimo de «yo», aunque lo emplea en ocasiones relativamente raras. En Lc como en Mt y Mc, se encuentra en ocasiones en que nuestro Señor quiere subrayar lo que dirá de sí mismo: p.e., que tiene poder para perdonar los pecados, 5, 24; que su autoridad es superior a la de la ley de Moisés, 6, 5, pero que ha sido predestinado por su Padre para sufrir la humillación de la pasión, 9, 22, como condición para entrar en la gloria de su resurrección, 24, 7. Un buen estudio de su empleo se puede ver en *J. A. ROBINSON, *The Study of the Gospels*, pp. 49 ss. Es, pues, evidente que nuestro Señor usa el título con un significado mesiánico, aunque no puede decirse que haya sido un título mesiánico tradicional. «Cuando se llama a sí mismo Hijo del hombre, Jesús quiere decir sencillamente, "el hombre que yo soy", como para llamar la atención sobre su persona sin asumir abierta y, por así decir, oficialmente, el título de Mesías. Es evidente que las más gloriosas entre las prerrogativas mesiánicas son compatibles con este título; pero, además, su carácter modesto que tan magníficamente da realce a su naturaleza humana... se armoniza admirablemente con las predicciones de su dolorosa pasión... Y cuando quiere aludir a su triunfo, con la mayor naturalidad puede recordar a sus oyentes las palabras de Dan 7, 13, y Sal 109, dos textos que indican a una persona asociada a la gloria de Dios» (LAGRANGE). El título encierra, por tanto, todo el secreto de la encarnación. Es como si dijera Jesús que Él, a quien ellos veían como hombre, ejercía poderes que son prerrogativa del mismo Dios; sin embargo, está al mismo tiempo sujeto a Dios, que quiere de Él que sufra y muera por la redención del mundo y sea así glorificado. 746d

3) **El reino de Dios y la Iglesia** — Siendo también Lucas autor de Act, donde con tanta evidencia aparece la formación de la primitiva Iglesia, cabía esperar que tuviera esto en cuenta en el Evangelio. Destacará muy singularmente el desarrollo de la noción del reino de Dios como reinado de la voluntad de Dios sobre las vidas y obras de los hombres en la tierra, que se ordena a preparar su entrada en el reino perfecto de Dios en el cielo, donde la felicidad completa se encuentra en la restauración de aquella condición ideal que acepta los designios benévolos de Dios, sin oponerse a ellos la voluntad del hombre. De ahí que el establecimiento del reino de Dios signifique la destrucción del reino de Satán. Ello es obra también de la Iglesia, la cual mediante su organización y ayuda sobrenatural somete a Dios todas las cosas por medio de Cristo, tema que Lucas había oído tantas veces explicar a San Pablo. Resalta la verdad de que el reino de Dios es un orden recientemente establecido en el mundo, inaugurado en la persona de Jesús y consumado con su pasión y resurrección. Entre los hombres, el reino comprende a todos los que voluntariamente se someten a la voluntad de Dios en cuanto revelada por la vida y enseñanzas de Cristo. Estos hombres, como enseña Lucas aquí y en Act, no son una agrupación o sociedad fortuita cuyos miembros no se conocen mutuamente, sino una sociedad visible y organizada, con jefes debida- e

746e mente instituídos, cuyo oficio es regir, como ministros de Cristo, el reino recientemente establecido. Insiste más que Mt y Mc en la deliberada voluntad de Jesús en la elección de los apóstoles, acto precedido por una noche de oración, 6, 12-13. Añade a Mt y Mc la predicción del desarrollo de la jerarquía, consignando el nombramiento de otros 72 ministros de Cristo, 10, 1-24. Con respecto a la cuestión de la primacía de Pedro, si bien omite el testimonio de Mt 16, 17-19, da una prueba igualmente sólida, que es propia de su Evangelio, 5, 10; 22, 31-32. El último de estos textos sostiene con la misma firmeza que Mt la infalibilidad de Pedro, y es tanto más significativo, cuanto predice poco antes la caída de Pedro, evitando con ello al lector toda mala interpretación de la naturaleza verdadera y el objeto de la infalibilidad. Ello nos recuerda las palabras iniciales de Lc que escribe para dar a Teófilo una *seguridad* (*ἀσφάλειαν*) en la fe, que es precisamente el objeto de la infalibilidad.

f 4) **La catolicidad de la Iglesia** — Ningún autor prestigioso pone hoy día en duda seriamente el hecho, bien confirmado por la verdadera tradición y la crítica interna, de que el autor de Lc y Act fué Lucas, compañero de San Pablo. Sería extraño que en el Evangelio no hubiera ningún vestigio de las relaciones de Lucas con su maestro. Quienes todavía sostienen que la esencia de la doctrina paulina es que la justificación del hombre por el sacrificio de Cristo no constituye un don efectivo, sino mera imputación legal de la justicia, que deja al hombre sumergido en sus pecados, difícilmente hallarán ningún rastro de tal doctrina en Lc. Por el contrario, Lc no deja lugar a dudas sobre el verdadero pensamiento de San Pablo: Jesús, hijo de David según la carne y de Dios según el espíritu, Rom 1, 3-4, murió por la salvación de todos los hombres, judíos y gentiles, griegos y bárbaros, esclavos y libres, Gál 3, 26-29; su pasión es fuente de perdón de los pecados y causa de la reconciliación con Dios para todo el que cree en Cristo con una fe que implica la total entrega de sí mismo a su influjo y gobierno. Ésta es la fe que salva; Lc 5, 20; 7, 50; 8, 48, etc. Todos están conformes en que Lc, mucho más que Mt y Mc, es un eco de la doctrina de San Pablo relativa a la universalidad de la obra redentora de Cristo. Adiciones tales como 3, 6, y la omisión de sucesos como los que se hallan en Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30, que podían suscitar una impresión contraria en los lectores gentiles, sirven para dar realce a este punto. Realmente casi podría decirse que en Lc, de existir algún privilegio, es en favor de los gentiles, los pecadores y los proscritos. Debe haber sido después de leer a Lc cuando Celso escribió tan amargamente contra la fe de los cristianos, a quienes, según el *Contra Celsum* de ORÍGENES, hace decir: «No queremos a ninguna persona instruída, sabia o sensata... A quienquiera que sea pecador, o ignorante, o necio, o se encuentre bajo el influjo maligno, le aceptará el reino de Dios... ¿Por qué no fué Cristo enviado a los inocentes lo mismo que a los pecadores? ¿Qué maldad hay en no haber pecado?» Algunos críticos se han negado a creer que Lucas fuera el autor del Evangelio porque no hace alusión a la controversia judaizante tan viva en Act, que tocaba muy de cerca esta cuestión de la universalidad de la Iglesia. Pero Lc es un historiador cuidadoso que en el

Evangelio se propone referir «ordenadamente» (καθεξῆς) la historia evangélica desde sus orígenes; el hecho de que omita una cosa que ocurrió en época muy posterior no hace más que corroborar su pretensión de ser historiador objetivo. Además la controversia judaizante, aunque tuviese importancia para un convertido judío y para los gentiles conversos bajo el influjo judío, no lo era para Teófilo y sus colegas griegos, amén de que la cuestión había quedado autorizadamente zanjada a instancia de San Pablo, doce años antes de que Lc escribiera su Evangelio. **746f**

I, 1-4. Prólogo — Las primeras palabras iniciales dan buena idea del carácter, estilo y propósito del autor: es un escritor cuidadoso, posee excelente estilo griego y se propone brindar al destinatario del libro una información segura que le garantice la credibilidad de las cosas en que ha sido ya catequizado. Esto se refiere probablemente a las instrucciones en la fe cristiana —sin duda la primitiva catequesis evangélica (cf. κατηχήθης del v 4)—, que había recibido Teófilo. Bien puede ser que Lucas no hubiera escrito su obra para una persona particular, sino que adopte el uso corriente de dedicar obras literarias a un personaje distinguido. Hay tradiciones indemostrables acerca de Teófilo; lo que podemos afirmar con probabilidad es que era ya cristiano y el título (κράτιστος, «excelentísimo») denota condición de funcionario imperial en la administración romana; cf. Act 23, 26; 24, 3; 26, 25. También a él está dedicado el segundo «libro» de Lc, Act 1, 1. El nombre significa «amado de Dios» y algunos han afirmado que Teófilo es un personaje ficticio que simboliza el cristiano gentil. En su prólogo, Lucas le explica por qué puede confiar en la veracidad de lo que va a leer: el autor, «desde el principio» (ἄνωθεν, 3) de su vida cristiana, ha investigado escrupulosamente toda la historia del Evangelio retransmitida por los que asistieron a su cumplimiento «desde su origen» (ἀπ' ἀρχῆς, 2). Los antiguos comentaristas veían en «la palabra» del 2 una alusión al Verbo, es decir, el Hijo de Dios; pero parece más probable que Lc quiera designar la vida, milagros y doctrina de Cristo (cf. Act 2, 21-22). Tal es el significado corriente de «palabra» en Lucas. **747a**

I, 5—II, 52. Relato de la infancia — La importancia dada a esta sección por su autor puede deducirse del hecho de que abarca más de la décima parte del Evangelio. Es toda ella peculiar de Lc, salvo algunas pocas palabras del relato de la infancia en Mt. Algunos críticos sostienen que no formaba parte del original de Lc, porque difiere del resto en la lengua y el estilo; otros afirman que Lucas ha incorporado, con pequeños retoques, una fuente aramea descubierta en sus investigaciones. Pero los argumentos en favor de la paternidad de Lucas son tan numerosos aquí como en el resto de Lc y en Act. Los alegados arameísmos son más bien hebraísmos, que se explican por la deliberada imitación del estilo de los LXX, que Lc en todas partes refleja (cf. la observación de Plummer, § 745*b*). Es ésta una de las señales de su gran habilidad literaria y artística. Una razón especial para imitar aquí el estilo hebreo es el hecho de que, en estos capítulos introductorios, Lc enlaza la dispensación nueva con la antigua, la ley nueva **b**

747b con la ley mosaica, a fin de mostrarnos así la continuidad de la obra salvífica de Dios. Evoca en gran parte pensamientos y palabras del AT y, con ello, nos hace pensar en el principio del Génesis. Pueden haber existido documentos escritos, como se indicó antes, pero la única indicación positiva de fuentes es la reiterada alusión a lo que María recordaba de aquellos sucesos, 2, 19 y 51.

c ¿Por qué San Lucas añadió este largo relato a lo que por Mt y Mc sabemos que era la forma aceptada de la primitiva catequesis del Evangelio? En primer lugar, por la razón indicada; en segundo lugar, porque era inevitable que surgieran preguntas entre los cristianos acerca de la historia primitiva del Salvador; en tercer lugar, porque Lc insiste, a cada paso, sobre el carácter del Evangelio como buena nueva de salvación y el relato de la infancia destaca este aspecto, cf. 1, 19; 2, 10-14. Críticos hostiles han pretendido ver en ello una clara tentativa para encontrar un origen maravilloso al héroe del Evangelio, a la manera de las mitologías paganas. El propio Lc contesta a tales insinuaciones con la sencillez y sobriedad que rodea la cuna del niño Jesús, el cual no presenta señal ninguna de precocidad o anormalidad en sí mismo, y, aparte del modesto incidente de 2, 41-52, permanece en la oscuridad hasta los 30 años; nada mítico se advierte en su vida. La lección principal es la realidad de la encarnación, e.d., que una persona divina por su origen y naturaleza se hizo niño como los demás niños. Se narran aquí maravillas e intervenciones sobrenaturales, no por Él, sino por los demás. No obra milagros porque los milagros están ordenados a confirmar la verdad de la doctrina y todavía no le ha llegado el tiempo de predicar.

d **I, 5-25. Anuncio del nacimiento de San Juan Bautista** — La buena nueva del Evangelio es revelada dentro de la estructura de la dispensación mosaica. Como antiguamente, un ángel se aparece. El mensaje va dirigido a un sacerdote levítico, en Jerusalén, en el templo, durante la ofrenda del sacrificio cotidiano del cordero. Lc comienza como termina, en el templo, y en este pasaje demuestra estar muy familiarizado con las ceremonias rituales del santuario. Los nombres de Zacarías (= se acordó Yahvé), Isabel (= Dios juró) y Juan (= Yahvé es misericordioso) evocan todos una continuidad y vinculan los sucesos presentes con los pasados. Las ideas que sugieren estos nombres son repetidas muy a menudo en el *Magnificat*, el *Benedictus* y el *Nunc dimittis*, cánticos compuestos de un mosaico de frases de la ley, los profetas y los salmos; cf. 24, 27 y 44. Las palabras del ángel a Zacarías, 1, 16-17, reanudan el hilo de las palabras finales de Malaquías, 4, 5-6, el último de los profetas de la vieja ley. Este profeta no se refería a la esperanza mesiánica judía de un rey venidero, el hijo de David; Malaquías vaticinó la venida de Dios en persona, 3, 1 ss, la desaparición del culto del templo y del sacerdocio, la propagación de un culto más puro entre los pueblos gentiles, 1, 10-11; censurando a un sacerdocio y pueblo corrompidos, profetizó la venida de un mundo mejor, 1, 6 ss; 2, 8-11; 3, 3-4, y concluyó con una exhortación a recordar la ley de Moisés, 4, 4.

e **5-7.** Lc se hace eco de todo esto, comenzando por presentarnos a una pareja judía ideal, un sacerdote judío y su esposa, antítesis de

los sacerdotes y del pueblo censurados por Malaquías; de vida intachable, exactos en el cumplimiento de la ley mosaica, pero privados de la bendición de la descendencia. **8-10.** El gran número de sacerdotes (Josefo se gloría de que había 20.000) requería agruparlos para el cumplimiento del ministerio del templo (cf. 1 Par 24, 1-19). En aquel tiempo, cada grupo servía durante una semana; aun así, el número era tan grande que las principales funciones se asignaban por sorteo. En el día del comienzo del Evangelio le había tocado a Zacarías la suerte de ofrecer el incienso en el santuario antes del sacrificio del cordero, función considerada tan honrosa que ningún sacerdote la desempeñaba dos veces. Zacarías hubo de esperar que le llegase este privilegio hasta edad avanzada. **11-17.** Después de echar incienso en el fuego en el lugar santo, debía inclinarse ante el santo de los santos y retirarse; le detiene la visión de un ángel que le anuncia que su oración ha sido oída. ¿De qué oración se trata? Durante la ofrenda del incienso el sacerdote y el pueblo (10*b*) rogaban, según una fórmula establecida, por la venida del Mesías y la redención de Israel. Pero Lc ciertamente parece también aludir a una oración que expresaría el deseo de tener descendencia, a pesar de la edad avanzada de Zacarías y sus posteriores dudas, 18. De hecho el nacimiento de Juan es una respuesta a ambas plegarias (cf. 14), que imprime una nota de júbilo a través de todo el Evangelio. Juan, aunque sacerdote por derecho de nacimiento, no reivindicará su privilegio: seguirá el ejemplo de los hijos de Recab, los cuales antiguamente habían renovado ante Israel el ejemplo de los patriarcas rehusando abandonar la vida nómada del desierto; Jer 35, 1 ss. Será lleno del Espíritu Santo, locución típica de Lucas (53 veces en Lc y Act). La tradición de la Iglesia la refiere a la purificación de Juan del pecado original. **747e**

En el relato de la infancia continuamente se menciona el influjo **f** del Espíritu de Dios, 1, 35, 41 y 67; 2, 25, 26 y 27. En la obra para la que Dios ha designado a Juan éste será otro Elías, y como nuevo Elías «misionero» o «restaurador» del pueblo; cf. 1, 17; 1 Re 18, 37; Mal 4, 5-6. Como otro Elías tendrá celo ardiente, reprenderá a los príncipes, llamará a los israelitas a penitencia (*μετάνοια*, cambio de la mente), vivirá en el desierto, adonde le envía Dios. La tradición judía afirmaba que Elías había de venir para ungir al Mesías; cf. Mt 17, 10 ss; Mc 9, 10 ss. Pero la idea capital de las palabras del ángel es la de Mal 3, 1; Juan es el precursor de Dios mismo. **18-22.** Por dudar de las palabras de un ángel y de tal ángel, 19, Zacarías, como castigo, queda mudo y, además, sordo según 1, 62. El castigo ha de servir también como señal de la realidad de la visión y como garantía de su cumplimiento. «Para comunicarte esta buena nueva», lit. para anunciarte el *evangelio*, *εὐαγγελίζεσθαι*, palabra favorita de Lc y Pablo, que no se encuentra en Mc ni en Mt (excepto en Mt 11, 5). **23-25.** No hay ninguna indicación de que el hijo haya sido concebido de manera distinta de la normal, aunque se hable en 1, 36-37, de una especial intervención de Dios. ¿Por qué se oculta Isabel? No por afrenta, porque ésta le fué quitada, 25. En parte, tal vez, porque su estado, a su edad avanzada, suscitaría comentarios. Hay aquí secretos divinos, y María va a ser la primera en compartirlos (39 ss).

748a **26-38. Anuncio del nacimiento de Cristo** — Mediante este segundo anuncio, se da ahora a lo que acaba de ser referido su propio lugar y explicación. La misión de Juan es preparar a Israel para la venida de Dios. Al ser enviado a María el mismo ángel, anticipadamente podemos suponer que el mensaje trata del mismo asunto, a saber, que el ahora anunciado es Aquel cuya venida debe preparar Juan. Después de la debida preparación de la mente de María, el ángel lo afirma en términos precisos, 35.

Las objeciones lanzadas por los críticos racionalistas contra este versículo dan realce a su significado. Algunos sostienen que Lc ha tomado la idea de fuentes paganas; otros, que las palabras son una interpolación tendenciosa de mano posterior, aunque la tradición manuscrita no autoriza tal supuesto. Estos últimos arguyen que la idea y la terminología no son en manera alguna hebreas, por cuanto espíritu en hebreo es femenino y por tanto no podía emplearse para expresar el principio activo en la concepción; que las palabras contradicen la lección de 3, 22, en el códice Beza, «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado», y finalmente, que, aun siendo auténtico el v 35, éste no significa sino que un niño, concebido de manera normal, recibirá la santificación del Espíritu, al igual que Juan, 15.

A la primera de estas objeciones puede contestarse que los ejemplos que se aducen extrayéndolos de la literatura pagana no son en realidad iguales. Hay muchas historias de uniones entre dioses y seres humanos, pero no hay ningún relato de un parto virginal. Por otra parte, tampoco puede ni debe ignorarse el vivo contraste entre la sublime descripción de San Lucas y las groseras leyendas del paganismo; cf. DOUGLAS EDWARDS, *The Virgin Birth in History and Faith*, Londres 1943. A la segunda objeción se ha contestado antes; en lo que respecta a la tercera, puede observarse que Lucas escribe en griego, no en hebreo, y no está probado que haya usado ninguna fuente escrita semítica; en lo que concierne a la cuarta, los críticos deben antes demostrar que el códice Beza tiene la decisiva importancia que ellos le atribuyen; y en cuanto a la última, basta para desvirtuarla una lectura atenta de Lucas.

b **26-28.** El tiempo está fijado con relación a la concepción de Juan. Nótense los contrastes, recurso literario del que Lc es maestro consumado. El anuncio del precursor se hace en circunstancias de gran esplendor y dignidad: a un sacerdote, en Jerusalén, en el templo y a la hora del sacrificio solemne; el del maestro, en circunstancias de pobreza y oscuridad: a una pobre doncella, 2, 7 y 24, en una aldea pobre e insignificante, Jn 1, 46, sin rasgos exteriores de esplendor y dignidad. «La sencillez es el único marco que conviene al advenimiento del Verbo encarnado entre los hombres, a quienes viene a servir» (LAGRANGE, EJC 19), cf. 1 Cor 1, 17-31. Desde el principio quedan refutadas las ideas corrientes judías sobre el mesianismo: un Mesías surgiendo de entre galileos, mirados con desprecio por los rabinos judíos, incluso por su mismo dialecto; su nacimiento anunciado en una aldea nunca mencionada en el AT, ni en los escritos talmúdicos, ni siquiera en Josefo. Lc no dice por qué José y María estaban domiciliados allí: de hecho no nos refiere la historia de ellos, pues no quiere que la pura

curiosidad humana eclipse el gran hecho central a donde dirige nuestra **748b**
atención. El Evangelio no es una biografía de Jesús, sino una historia del establecimiento del reino de Dios en la tierra. Juzga importante notar que José es de origen davídico, pues va a ser padre legal de Jesús. Sin embargo, José no ha asumido aún la paternidad legal de Jesús, y María es también de estirpe davídica según 1, 32 y 69, confirmado por Rom 1, 3; 2 Tim 2, 8, y la tradición antigua que emparenta a José y a María.

28. El contraste ahora es a la inversa: la actitud del ángel respecto **c**
a *María es muy distinta de la que había adoptado con Zacarías.* «Llena de gracia», *κεχαριτωμένη*, palabra que (reemplazando el nombre de María en la salutación) designa a la persona que está colmada de favor o gracia, *χάρις*, de modo permanente. Es el favor de Dios el que se indica aquí. San Pablo había ya desarrollado la idea de la gracia divina, mediante la cual Dios otorga a los hombres una cualidad sobrenatural, la cual les convierte en hijos suyos agradables a sus ojos. La doctrina de la Iglesia es que María, después de su Hijo, es la más plenamente dotada de la gracia divina en consideración a su divina maternidad, de modo que llega a ser el canal de todas las gracias recibidas por los demás. «Bendita tú entre las mujeres» es probablemente una glosa traída aquí del v 42. **29.** María se turba, no como Zacarías, por la visión, sino por el saludo desacostumbrado: «*cum esset humilis non tam alta de se sentiebat*» (SANTO TOMÁS DE AQUINO). **31.** Lc, con artística reserva, se guarda de decir que María, como Zacarías y los demás personajes del relato de la infancia, fuera una piadosa israelita que esperaba la liberación de Israel, o que estuviera llena del Espíritu Santo. Todo esto se da por supuesto. Podemos estar seguros de que las palabras del 31 le traían a la memoria el texto de Is 7, 14, y así la preparaban para lo que sigue. La descripción del niño surge gradualmente y en la mente de un judío no podía dejar lugar a duda de que se trataba del Mesías; hijo de David era su título más común.

33. «Reino», *βασιλεία*, «realeza» o «reinado» en sentido ac- **d**
tivo. **34.** Una vez más María difiere aquí de Zacarías. Su pregunta no indica duda, sino creencia, y la razón que da de su pregunta no tendría sentido sino en el supuesto, como sostiene la tradición católica, de que había hecho previamente con José un convenio de guardar la virginidad. Si se arguye que eso estaría en plena disconformidad con la opinión judía corriente, respondemos en primer lugar que la encarnación y todas sus circunstancias estaban también en desacuerdo con el mesianismo y el pensamiento judíos. Todo el Evangelio demuestra esto. En segundo lugar, es falsa la afirmación de que la observancia de la virginidad era totalmente extraña a las ideas judías de la época. Sentimientos como los manifestados aquí por María (y hay que concluir que José era de la misma opinión) eran participados por otros judíos, tales como la secta bien conocida de los esenios, según nos refiere JOSEFO, *Ant.* 18, 1. Algunos objetan: en tal caso, ¿por qué se permitió desposarse con José? Podemos contestar que María pudo haber sido dejada con poca libertad en este caso, debido a la tiranía de costumbres establecidas, aun a pesar de que hubiese hecho su voto

748d antes del desposorio. Además, conociendo a José como ella le conocía, pudo haber obrado con la confianza más absoluta de hallar en él un custodio de su virginidad. En el plan divino, según más expresamente nota Mt, el desposorio y subsiguiente matrimonio de María y José servirían de protección para la madre y para el Hijo. Su pregunta, por tanto, tiene por objeto saber cómo el designio de Dios con respecto a ella se armonizará con su propósito de ser virgen. El fin de su voto era agradar a Dios, y no lo observaría contra su voluntad. La respuesta del ángel es que el designio de Dios no afecta a su voto, pues el Hijo no tendrá ningún otro padre que a Dios.

e **35.** En el AT, el Espíritu de Dios aparece en escena cuando se trata de dar vida a los seres o de asignar un poder especial de Dios para el cumplimiento de sus designios; cf. Gén 1, 2; Núm 24, 2; Jue 3, 10; 6, 34; 1 Sam 10, 6 y 10; Sal 103, 30; Is 11, 2, etc. Una nube que cubre con su sombra es el símbolo tradicional de la presencia divina y de su acción misteriosa; Éx 19, 9 y 16; 13, 21, etc. 1 Re 8, 10-12; Is 6, 4; Lc 9, 34; Act 1, 9. Tres posibles lecturas del v 35*b*; suprímase Vg. «*tibi*»: (1) «El santo que será engendrado será llamado Hijo de Dios»; (2) «el que va a ser engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios»; (3) «el que va a ser engendrado será llamado santo, será el Hijo de Dios». La fuerza del «por tanto» cae sólo sobre la primera frase; Jesús es Hijo de Dios, no por su generación temporal, sino por la eterna. **38.** Lc presenta a María como primer ejemplo de entrega total a la voluntad de Dios, que constituye la señal característica del reino de Dios.

f **39-45. La visitación** — Al revés de Zacarías, María no pide ninguna prueba, pero la recibe. Y cuando Lc resalta la presteza con que María se encamina a casa de Isabel, son muy obtusos los críticos que hacen decir a Lc que María «fué a comprobar la señal». San Ambrosio lo comprendió mejor: «*non quasi incredula de oraculo, nec quasi incerta de nuntio, nec quasi dubitans de exemplo, sed quasi laeta pro voto, religiosa pro officio, festina pro gaudio*». La caridad de María ofrece ocasión para que se reúnan los principales personajes del drama y motiva una intervención sobrenatural por la que Isabel y su hijo son movidos a reconocer y rendir homenaje al hijo de María. Ain Karim, 7 km al oeste de Jerusalén, tiene la máxima probabilidad de ser el emplazamiento del hogar de Zacarías [9]. **41-45.** Así como María fué informada milagrosamente del estado de Isabel, así también Lc parece indicar que esta última supo el misterio de María por revelación del Espíritu Santo. «Bendita tú [εὐλογημένη] entre las mujeres» es un hebraísmo por «eres más bendita que todas las mujeres». Saludando a María como «Madre de mi Señor», Isabel reconocía, al menos, la dignidad mesiánica del Hijo. **45.** «*Dichosa* [μακαρία] *la que ha creído que se cumplirá lo que se le ha dicho*», etc. Parece aquí que Isabel compara la fe de María con la duda de Zacarías, más bien que asegura a ésta el cumplimiento de las palabras del ángel.

g **46-56. El Magnificat** — Recientemente se han hecho muchos esfuerzos para probar que este cántico pertenece realmente a Isabel, porque se lo atribuyen tres mss. latinos y por su parecido con el cántico de Ana, 1 Sam 2, 1-10; se afirma que Isabel se encuentra mucho más en la

situación de Ana que nuestra Señora. El peso de los testimonios (todos los mss. griegos) en favor de su atribución a María es abrumador, y poner el Magnificat en labios de Isabel sería, como dice Lagrange, falsificar todo el contexto de Lc. El cántico es la serena respuesta de María a la felicitación de Isabel. Es como si dijera: «No hay razón para felicitarme. Todo es obra de Dios. Mi buena suerte consiste en haberse dignado Él a fijarse en una criatura tan pequeña como yo». El v 48 es eco del 38. Si el Magnificat debe su inspiración al cántico de Ana, sus ideas y sus expresiones están tomadas del AT en general, especialmente de los salmos: cf. Sal 23, 8; 30, 8; 33, 4 y 11; 68, 31; 70, 18; 88, 11, etc. El que habla está saturado de las ideas de las antiguas Escrituras. El principio fundamental es que Dios es benévolo, especialmente con los pobres y humildes, y María, que se llamó a sí misma «esclava del Señor», insiste en conservar su condición; «porque Él ha mirado la *bajeza* [no humildad] de su *esclava*, por eso todas las generaciones me llamarán bienaventurada»[10]. Confiesa que puesto que Dios es su Salvador, 47, necesita salvación; tal es la doctrina de la Iglesia: como hija de Adán necesitaba la redención del Hijo, quien mereció para ella la gracia preventiva salvándola de incurrir en la mancha de todo pecado, original y actual. **50.** El temor de Dios en el lenguaje del AT significa lo que nosotros llamaríamos el servicio de Dios. **51-53.** Eco fiel del cántico de Ana; si este cántico es mesiánico en su perspectiva, mucho más lo será el Magnificat, que nos evoca la promesa hecha a Abraham, Gén 12, 3; 17, 7; 18, 18, promesa que simboliza el universalismo del Evangelio. Nótese que María se abstiene de profetizar sobre el papel de su hijo, el Mesías En el 55*b* «a Abraham y a su descendencia para siempre» no dependen de «había prometido»; esas palabras siguen a «acordándose de su misericordia», con el 55*a* como inciso. **748g**

57-67. Nacimiento de Juan el Bautista — En pocas palabras describe Lc, con vivo realismo, el gozo religioso con que los judíos celebraban la circuncisión de un niño, ceremonia por la que entraba en la comunidad de Israel y le hacía partícipe de las promesas hechas a los patriarcas; era una especie de contrato entre él y Dios; cf. Gén 17. «Ninguna solemnidad doméstica —dice Edersheim— era tan importante ni tan alegre como aquella en que el niño cargaba sobre sí el yugo de la ley con todas las obligaciones y privilegios que esto implicaba». **h**

68-79. El Benedictus — Como el *Magnificat*, constituye una serie de los principales pensamientos esparcidos por AT y es un cántico que está en perfecta armonía con el carácter de Zacarías tal cual lo pinta Lc, del mismo modo que el Magnificat armoniza con el carácter de María. El *Benedictus* señala la recuperación del habla, de la que Zacarías se había servido por última vez al pronunciar las oraciones rituales hechas por el sacerdote y por el pueblo en la ofrenda del incienso, nueve meses antes. Estas súplicas comprendían las dieciocho bendiciones que resumen las esperanzas de Israel, y EDERSHEIM apunta (o.c. I, 158 s) cómo el Benedictus repite los principales pensamientos de esa oración judía. Es digno también de notarse que el cántico desarrolla además las ideas asociadas etimológicamente a los nombres de Zacarías, Isabel y Juan. El cántico se divide en dos partes marcadamente distintas **i**

748i por su sentido: 68-75 repiten el tema general del Magnificat, menos lo perteneciente a María; 76-79 se refieren a Juan y a su vocación. **68-69.** La visita de Dios a su pueblo es el tema de Lc; cf. 7, 16. Es una frase corriente en el AT; Dios visita para ayudar, salvar, juzgar, perdonar, mostrar misericordia. Esto mismo se puede decir del «cuerno de salvación», símbolo —tomado del toro— de fortaleza y de poder. Aquí Zacarías se suma a Isabel, 42-45, para rendir homenaje al hijo de María, al hijo de David, cuyo nombre Jesús (*Yᵉhōšūʿa* = Yahvé es salvación) queda así claramente indicado. El testamento del 72 es el pacto entre Dios y Abraham, entre Dios e Israel en el Sinaí (cf. Lev 26, 42), como el juramento del 73 es el que hizo a Abraham cuando la famosa promesa, Gén 22, 16-18. Algunas traducciones parecen dejar en suspenso los vv 71-75, pero dependen consecutivamente de los verbos de los vv precedentes y explican su contenido.

j **76-78.** Son un eco de Mal 3, 1; 2, 6-7, y 4, 2, y prefiguran la predicación de Juan, Lc 3, 3 ss. **78.** La expresión correspondiente a Vg. «*oriens*», *ἀνατολή*, se usa para designar el orto del sol o una estrella (cf. Is 9, 2; 60, 1-2; Zac 3, 8; 6, 12), y nos recuerda a Mal 4, 2: «para vosotros, los que teméis mi nombre, se alzará el sol de justicia *con la curación* en sus *alas*», palabras que parecen hacer referencia a un médico. El **79** se deduce muy naturalmente del anterior y es sugerido por Is 9, 2. Solamente con la luz puede el caminante enderezar sus pasos; cf. 3, 4. El rasgo principal del *Benedictus* es que el Mesías, nacido en la casa de David, aparece con los caracteres de una persona divina y sirve para corroborar 1, 35. **80.** Lc, como de costumbre, resume una larga historia en pocas palabras cuidadosamente escogidas; cf. 2, 52; 3, 19-20. El «espíritu» es el Espíritu divino que llenó a Juan desde el vientre de su madre y ahora le conduce al desierto (cf. 3, 2; 4, 1) para prepararle para su misión. Juan no reclama sus derechos sacerdotales; ello simboliza el cese del templo y de la ley.

749a **II, 1-20. Nacimiento de Jesús** — Después de la vaga indicación cronológica de 1, 5 (el reinado de Herodes el Grande, 37-4 a.C.), Lc da aquí una fecha más precisa del nacimiento de Cristo: la circunstancia del empadronamiento general del imperio romano ordenado por César Augusto. Añade una frase calificativa en 2, 2, que ha dado origen a una grave dificultad. Cirino (Vg. *Cyrinus*, forma griega de *Quirinius)* era Publio Sulpicio Quirinio, funcionario romano de obscuro origen provincial que llegó al consulado por sus proezas militares. Fué ciertamente gobernador, o sea legado en la provincia imperial de Siria en el año 6 d.C., cuando se hizo el censo de Judea, preparatorio para la incorporación de este reino a la provincia de Siria, suceso famoso por la sublevación judía que ello ocasionó. Este censo es mencionado en Act 5, 37, y no hay que confundirlo, por tanto, con el censo de que se habla aquí. Se ha objetado que la historia profana no conoce un empadronamiento general ordenado por Augusto, ni un censo de Judea en la época asignada al nacimiento de Cristo, 6-4 a.C.; se llega a sostener incluso la imposibilidad de tal censo por ser entonces Herodes el rey reconocido de Judea. Finalmente se niega que Cirino fuera gobernador de Siria por aquella época. Para un estudio amplio de esta dificultad véase *Ramsay, *Was Christ born at Bethlehem?;* La-

GRANGE, *Luc* 65 ss; CE, *St Luke;* RICCIOTTI, *Vida de Jesucristo* 188 ss; *Scripture*, vol. I, 77 ss; vol. III 76 ss. En suma, cabe añadir que la investigación histórica tiende a confirmar la exactitud de Lc. Es cierto que Augusto emprendió una reforma financiera especialmente en lo tocante a abusos en las contribuciones de las provincias, y creó para ese fin un cuerpo de funcionarios civiles. Él mismo se procuró un conocimiento minucioso de las fuentes de riqueza del imperio, de lo cual a su muerte, en el año 14 d.C., dejó un inventario escrito (TÁCITO, *An.* 1, 11; SUETONIO, *Aug.* 28). El único medio de adquirir tal información era por el censo de los habitantes y de su riqueza, y es natural que comenzara por las provincias que estaban más directamente bajo el dominio imperial. **749a**

En el año 12 a.C., se verificó un censo de este tipo en las Galias, y en el 10-9 a.C., en Egipto. Puede concluirse que el caso sería parecido en Siria, cuyo gobierno era considerado como el más alto en categoría de todas las provincias imperiales. Durante algún tiempo, críticos solventes han admitido que Cirino fué por dos veces gobernador de Siria, la primera vez en unión con Sencio Saturnino, 9-6 a.C., y hay prueba documental de esto (cf. LAGRANGE, *St. Luc* 65-6). Lc no dice que Cirino mismo dirigiera el censo; si comenzó bajo el gobierno de Cirino, pudo tardar en terminarse dada la manera como se hizo. Aún queda la objeción de que Judea fué estado independiente hasta el 6 d.C., y no formaba parte del imperio. Pero lo cierto es que Herodes era un rey *cliente* (o vasallo), en plena dependencia de la voluntad de Augusto, quien, desde el principio, vió en Herodes el gobernador apropiado para un estado que formaba una de las fronteras del imperio. Como dice Ramsay, para todos los efectos el reino de Herodes formaba parte del mundo romano y, por consiguiente, nada hay de improbable en la idea de que estaría comprendido en la orden de empadronamiento general. Además no se deduce de Lc que el censo de Judea haya sido dirigido por funcionarios romanos. Un censo verificado por funcionarios nativos a las órdenes del emperador no era para causar gran revuelo, especialmente si tenemos en cuenta que en el vecino Egipto parece haber existido un sistema de censos periódicos cada 14 años con fines tributarios (cf. S. H. R. WALLACE, *Taxation in Egypt from Augustus to Diocletian)*. En conclusión puede decirse que un escritor como Lucas, de escrupulosidad comprobada, no hubiera incurrido en tamaño error, pues fácilmente habría sido descubierto por aquellos para quienes escribía. Críticos antiguos del Evangelio como Celso, jamás ponen en tela de juicio su tesis, mientras que escritores cristianos primitivos, como San Justino (un palestinense), acuden a los documentos romanos en prueba de ello. **b**

1. «Todo el mundo», *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην*: lit. todo el [mundo] habitado, frase comúnmente aceptada para designar el imperio; cf. Act 11, 28, etc. **2.** «Este primer empadronamiento se hizo *siendo Quirinio* gobernador de Siria». Para soslayar las dificultades, varios han propuesto que el griego podía traducirse: «este empadronamiento se hizo antes de ser Quirinio gobernador»; cf. Jn 1, 30. Pero otros afirman que tal traducción no es aceptable y, después de lo dicho anteriormente, ni siquiera parece necesaria[11]. **3.** El método de empadrona- **c**

749c miento aquí indicado no era el romano, sino el que se acostumbraba en Egipto, y tenía la aprobación de los romanos. **5.** Los críticos arguyen aquí otra vez contra Lc, puesto que no era necesario que la esposa acompañara al marido. Sin embargo, sabemos por Mt 1, 18 ss, que su presencia con José era conveniente, sin hablar de que, además, ellos verían en aquellas circunstancias el cumplimiento de una profecía. **6.** No se da indicación alguna del tiempo que estarían en Belén, pero sería un anacronismo suponer que el censo se ejecutara con la rapidez de ahora. La impresión es que la posada o ḵan de Belén estaba abarrotado con motivo del censo.

d **7.** Se registra simplemente el hecho del nacimiento de Cristo. Lc, «con indescriptible exactitud y delicadeza, tiende un velo sobre el misterio más santo» (EDERSHEIM). En este sentido difiere mucho de los apócrifos, que desconocen enteramente tal reserva; y hablan de una comadrona que testificaría la virginidad de María y su parto milagroso. La única indicación que da el evangelista de algo excepcional es que María «dió a luz a su hijo primogénito» y ella misma «le envolvió en pañales», vestido usual de los recién nacidos, que ella habría traído preparados. Ha sido siempre constante tradición de la Iglesia que ni la concepción ni el nacimiento de Jesús fué en detrimento alguno de la perpetua virginidad de María. Lc no pretende indicar lo contrario con su expresión de «primogénito», reproducción del hebreo *b*ᵉ*ḵōr*, palabra que alude no tanto a los hijos posteriores cuanto a las obligaciones legales mosaicas anejas a un primogénito. El evangelista tiene ya presente lo que ha de decir sobre la presentación, 22 ss. Además evita cuidadosamente toda alusión a los «hermanos» y «hermanas» de Jesús, que hallamos en Mt y Mc. No hay huella en la Iglesia de evolución alguna en el dogma de la perpetua virginidad de María. Para esta cuestión véase lo tratado en Mt 1, 25; 13, 55-56; Mc 6, 3; LAGRANGE, *Mc* 3, 32.

e **8.** Belén es un centro de reunión de pastores. Lc tal vez tuviera en la mente el pasaje 1, 51-53, pues los pastores eran tenidos «en entredicho por el rabinismo, debido a su necesaria falta de asistencia a las ceremonias religiosas y también a su género de vida que hacía imposible la estricta observancia de la ley» (EDERSHEIM): cf. Jn 7, 48-49. En el AT son frecuentes las apariciones divinas a los pastores, como Abraham y Moisés; estos pastores se muestran dóciles a la voz del cielo como los de la antigüedad, de modo muy diferente a los rabinos. **10.** «Os anuncio una gran alegría»; compárese el texto griego con 1, 19. «*La gloria del Señor*», 9, que les envolvía recuerda 1, 78-79; Is 9, 1-2. **11.** «Un salvador que es el *Mesías* Señor»; como en griego no hay artículo delante de Señor, podemos tal vez entender «Mesías Yahvé», pues, si se usara Señor como nombre común, cabría esperarlo delante de Mesías. Los críticos adversos se limitan a indicar que aquí Lc ha traducido mal un hipotético documento arameo que decía «el Mesías de Yahvé». Entonces ¿por qué no incurrió en error en 2, 26? **13.** El canto de los ángeles evoca Job 38, 7, e Is 6, 3, dos textos importantes. En Job los ángeles cantan la creación; el nacimiento de Cristo es el principio de un nuevo mundo, como volveremos a recordar en 3, 21 ss; cf. Jn 3, 3 y 5.

14. Tres traducciones posibles: (1) como en Vg.: «Gloria a Dios en las alturas, y, en la tierra, paz a los hombres de buena voluntad»; (2) «Gloria a Dios en las alturas y en la tierra; paz a los hombres de buena voluntad»; (3) «Gloria a Dios en las alturas; paz en la tierra; buena voluntad a los hombres». La tercera es posible únicamente si *εὐδοκία*, «buena voluntad», está en nominativo en el texto griego, como era la lectura común entre los Padres griegos. Pero el grueso de la tradición manuscrita (S, B, A, D, W) se inclina a favor de la lección *εὐδοκίας*, *bonae voluntatis*, como en Vg. De aquí que haya que elegir entre (1) y (2). Se ha objetado que el orden del griego excluye la segunda, pero eso es discutible. Si dividimos las palabras después de «tierra», el canto angélico forma un dístico, cuyos versos comienzan respectivamente con las significativas palabras «gloria» a Dios y «paz» a los hombres. Si se divide la frase después de «las alturas», el canto angélico forma un dístico en que cada término tiene su paralelo, el cielo opuesto a la tierra, la gloria opuesta a la paz, Dios opuesto a los hombres. ¿Quiénes son los «hombres de buena voluntad»? Aparentemente, los que están en buenas relaciones con Dios. Pero surgen dos objeciones contra esta interpretación. La primera es que si bien Lc declara que se requiere buena disposición para entrar en el reino de Dios, sin embargo el espíritu del Evangelio, aquí especialmente, abona la interpretación de que la buena nueva es para todo el mundo. La segunda sostiene que *εὐδοκία* se refiere siempre en la Escritura a la buena voluntad de Dios (sin embargo, cf. Rom 10, 1; Fil 1, 15). Es probable que el sentido sea «paz a los hombres, a los que se hace así objeto del favor divino». **17.** Los pastores «*hicieron saber* lo que les había dicho»; Vg. traduce mal *ἐγνώρισαν* por «entendieron». **19.** Sólo aquí y en 51 nos indica Lc las fuentes de su relato de la infancia. 749f

21-24. Circuncisión y presentación de Jesús y purificación de María — El Salvador dado a Israel se presenta ahora como heredero legítimo de la promesa hecha a Abraham, confirmada con la institución del rito de la circuncisión. Aquí, lo mismo que en su nacimiento, la sencillez es la nota característica del relato. Se observan las presripciones formales de la ley; Gén 17, 12; Lev 12, 3. Como primogénito, Jesús es propiedad de Dios, consagrado a Dios como un sacrificio. Los padres podían redimirle, e.d., comparlo a Dios al precio de cinco siclos de plata; Núm 8, 15; Éx 13, 2 y 12; Lev 12, 4 ss; Lc no hace mención de esta parte de la ceremonia, pero dice que en lugar del cordero que estaba prescrito como sacrificio de la madre, María ofrece lo que se conocía como «ofrenda de una mujer pobre». María no busca ninguna dispensa de la ley, aunque, como enseña la tradición católica, no había motivo en su caso para la purificación levítica (cf. ST III, q. 37, art. 3, ad 4). La sumisión de Cristo a la ley nos recuerda a Mt 3, 15; Gál 4, 4-5; Rom 8, 3; Heb 2, 14-17. **22.** «La purificación de ella»; así Vg., pero el texto griego dice «la purificación de ellos», cosa difícil de explicar, pues ni Jesús ni José necesitaban purificación. La explicación debe ser que Lc piensa en la ceremonia levítica de la presentación y redención más bien que en la purificación de María, mencionada sólo con motivo de la presentación. No era obligatorio a la mujer hacer un viaje especial hasta el templo para la purificación. g

749h **25-35. El santo Simeón. El Nunc dimittis. Anuncios de oposición** — Era un hombre del tipo de Zacarías e Isabel, anciano, piadoso, que esperaba el cumplimiento de las promesas de Dios con el verdadero espíritu del AT. Gentes así, nota Lc, están bajo el influjo especial del Espíritu de Dios, y gracias a este influjo mereció Simeón dar la bienvenida al Señor en el templo, Mal 3, 1, y reconocer a Jesús como el Mesías prometido. **25.** «La consolación de Israel», lo abstracto por lo concreto; *Naḥam* o «consolación» de Israel era una idea tradicional ligada con el Mesías, *Māšîaḥ ha-Mᵉnaḥēm*, el «consolador ungido» de Dios. **26.** «El Cristo del Señor», e.d., el Mesías (= el ungido) de Yahvé, expresión corriente en el AT para designar a los reyes elegidos por Dios para reinar en Israel. Este título es paralelo al «tu salvación» del *Nunc dimittis*, e.d., el Niño Jesús, el Salvador. Aquí como ya en 1, 41 ss y 67 ss, Lc parece indicar que el Espíritu Santo proyecta luz sobre el divino Misterio; Simeón reconoce al Cristo del Señor, a pesar de las circunstancias que militan en contra del mesianismo judío en boga. Lc no vacila, después de lo dicho, en usar las palabras «padres», «padre y madre». Dedúcese del relato que José ha asumido la paternidad legal de Jesús, cosa que Mt declara más explícitamente.

i **29-32.** El *Nunc dimittis* es el tercer canto que sólo Lc nos ha transmitido y, como los anteriores, se usa a diario en la liturgia. Con él se cierra el día litúrgico de la Iglesia, como con él se cerró la vida de Simeón; éste mira más lejos que Zacarías; la salvación ha llegado no sólo para Israel, sino para todas las naciones, de conformidad con la promesa hecha a Abraham, y la luz ya brilla en su presencia. El *Nunc dimittis* empieza donde termina el *Benedictus* con la idea de la luz que luce en las tinieblas. Este cántico también respira el espíritu y repite frases del AT; cf. Gén 15, 15; 46, 30; Tob 3, 6; Is 9, 2; 42, 6; 49, 6. **33.** María pudo admirarse, pero no sorprenderse después de lo relatado en 1, 26 ss, si hemos de interpretar a Lc como un autor inteligente. Algunos suponen que la Virgen realmente se sorprendió de que Simeón estuviera tan bien informado; pero lo más probable es que se trate sólo de un modo peculiar de Lucas para registrar el asombro ante la manifestación de lo sobrenatural; cf. 1, 63; 2, 18 y 33; 4, 22; 8, 25, etc., y frecuentemente en Act. ¿O se trataría de una anticipación de 34-35, donde por primera vez se insinúa cierta oposición? Hasta este momento, todo se ha desarrollado bajo un signo jubiloso de bienvenida; ahora apunta la tragedia: será signo de contradicción y espada que desgarre el alma misma de María. Simeón evoca de modo más completo las predicciones del AT. Nótese: «está puesto» (κεῖται), está predestinado; tal vez tenga en el pensamiento algunos textos como Is 8, 14; 28, 16; Sal 117, 22; cf. Mt 21, 44. Algunos han puesto 35*a* entre paréntesis ante el temor de atribuir a María una duda deshonrosa; en efecto, Orígenes y algún otro antiguo comentarista, acordándose de Mc 3, 21, interpretaron la imagen de la espada como vaticinio de que María sería tentada a dudar de su Hijo. Mas tal interpretación carece de fundamento y lo más probable es que 35*b* se refiera a todo lo anterior. Como Jesús dirá más tarde, el contacto con Él descubre todos los corazones, es decir, las disposiciones del alma de cada uno. Aquí no puede haber neutrales; todos deben decidirse.

La misma idea se encuentra en el *Magnificat*. Pero es muy natural que el corazón de María fuera traspasado de dolor por la oposición hecha a su Hijo. Las lenguas de los enemigos son como espadas afiladas, Sal 56, 5; 63, 4. 749i

36-38. Ana la Profetisa – Otra mujer del pequeño grupo de gente que, en el umbral del sepulcro, «esperaba la redención de Israel». j

39-40. Regreso a Nazaret – Es difícil conciliar de modo satisfactorio Lc com Mt 2, 1-20. Si Lc no ignoraba esos sucesos (y esto difícilmente podía suceder, si hay que conceder algún valor a las conclusiones derivadas de 2, 19 y 51), en ese caso bien podemos suponer que deliberadamente los omitió aquí, como en otros lugares, siguiendo su plan y propósito. La adoración de los Magos podía parecer adecuada para confirmar su tesis del universalismo del Evangelio; pero Lc tiene ante sí otra clase distinta de gente: los pobres, los desgraciados, los pecadores. En todo caso, los vv 39-40 no contradicen en modo alguno a Mt 2, 1-20, pues cabe dentro del estilo característico de Lucas el recapitular la infancia de Jesús antes de proseguir con el suceso siguiente; cf. 1, 80; 3, 18-20. Notemos que sólo a Jesús y María atribuyó el evangelista la gracia de Dios. La teología católica enseña que el alma asumida por el Verbo divino estaba informada de la gracia santificante en toda su plenitud; que Cristo, como «autor y consumador de la fe», Heb 12, 2, tenía todas las *gratiae gratis datae* requeridas, y que en cuanto cabeza de la Iglesia es fuente de todas las gracias otorgadas a los hombres (ST III, q. 7-8). El Niño estaba también lleno de sabiduría, de la cual nos va a citar ahora un ejemplo el evangelista.

41-52. Jesús en la casa de su padre celestial – Es el único suceso que nos ha sido permitido saber de su vida oculta, lo que nos indica que Lc lo consideró de gran importancia. Ni las mujeres ni los niños estaban ligados por el precepto que ordenaba tres visitas anuales al templo; cf. Éx 23, 14-17; Dt 16, 16. Los varones contraían la obligación al llegar a ser «hijos de la ley», a los 13 años, pero era costumbre anticipar esta edad en un año o dos. Parece que la intención del evangelista es presentar este suceso como la primera aparición de Jesús en el templo, después de la presentación. El acontecimiento está en su totalidad lleno de misterio. Jesús «se quedó» en Jerusalén por propia iniciativa; ningún muchacho judío de doce años se extraviaría fácilmente, pero como las peregrinaciones se efectuaban por grupos de parientes o vecinos de la misma aldea, no es de extrañar que Jesús no fuese echado de menos al principio, especialmente si se tiene en cuenta que hombres y mujeres tal vez viajaban separados; podía hallarse en uno u otro grupo, cf. 44. Es una nueva indicación de Lc sobre la realidad de la encarnación: Jesús se conducía como cualquier otro muchacho. **46-47.** Era costumbre de los rabinos, especialmente en las grandes fiestas, dar conferencias y lecciones sobre la ley y la tradición en los alrededores del templo, como hacen hoy día los musulmanes en sus mezquitas. Había entre los oyentes quien se sumaba de buen grado a la discusión con los rabinos, y entre éstos se hallaba el Niño, y mostraba en sus respuestas tal sabiduría que todos los que le oían quedaban «*fuera de sí*», estupefactos. **48.** María y José estaban también asombrados —el texto griego pone otra palabra distinta y más 750a

750a fuerte que la anterior (ἐξεπλάγησαν), que expresa la idea de pasmo; pero Lc da la razón en el 48*b*: Jesús no se había portado así anteriormente con María. Hay que tener en cuenta que con ella, como con los demás, Jesús se había conducido como un niño normal; su divinidad era para ella, como para nosotros, objeto de fe y no de visión.

b **49.** «*¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debo estar en la casa de mi Padre?*» Respuesta dada seguramente con sonrisa afectuosa. El énfasis está en «buscabais»; ¿donde se podía esperar hallar un niño sino en casa de su padre? El evangelista dice aquí «en las cosas de mi Padre» ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου, expresión que en otras circunstancias podría significar «los asuntos de mi Padre», pero aquí con toda seguridad significa «la casa de mi Padre» (así los antiguos comentaristas). «Padre» (Dios) aquí es una réplica del «padre» (e.d., José) del 48, y el sentido obvio es que Jesús a los doce años se nos muestra consciente de su filiación divina, que será confirmada por el cielo en 3, 22. Otro punto de importancia es que Jesús da por supuesto que María y José habían de entender lo que Él quería decir; a la luz de este hecho evidente, debemos interpretar el 50; si María no entiende a Jesús, entonces los sucesos de 1, 26-38 pierden casi por completo su sentido. El 51*b* arroja también luz sobre este punto. «Ellos aprendieron sólo gradualmente lo que implicaba su mesianidad (cf. 2, 34-35) y ésta es una etapa del proceso. Desde el punto de vista de su conocimiento posterior, María reconoció que ella, lo mismo que José, no le había comprendido» (PLUMMER, ICC, ad 2, 51). **52.** Lc termina el relato de la infancia recalcando, por última vez, la realidad de la naturaleza humana de Cristo: «Jesús *crecía* en sabiduría y en *estatura* y en *gracia* ante Dios y ante los hombres». El aprecio de Dios se muestra en la gracia, y aunque Cristo la tenía en toda su plenitud desde el momento de su encarnación, sin embargo, según avanzaba en edad, mostraba mayores efectos de la gracia que había en Él; su inteligencia humana crecía en sabiduría, porque en cuanto hombre adquiría conocimientos por la experiencia, como es propio que lo hagan todos los hombres.

c **III, 1—IV, 13. Investidura de Jesús como Mesías** — Convenía que hubiera una manifestación pública de Jesús como Mesías prometido, hijo de David, rey de Israel. Pero en los secretos designios de Dios, el Mesías había de ser también el Hijo unigénito de Dios, y esto debía declararse también oficialmente. De acuerdo con las ideas de la época, convenía que Cristo fuera precedido de un heraldo porque era creencia común que haría las veces de tal Elías en persona, al encargarse de efectuar la unción del Mesías. Ya estamos preparados por Lc para ver a Juan investido de esta misión. Aquí comienza Lc lo que se afirma haber sido la forma primitiva de la catequesis evangélica, y hasta 9, 50, sigue fielmente a Mc, omitiendo en el intervalo algunas cosas o añadiendo otras según conviene a su propósito.

III, 1-20. Predicación de Juan el Bautista (Mc 1, 1-8; 6, 17-29; Mt 3, 1-12; 14, 3-12) — Lo que Lucas añade son las indicaciones cronológicas exactas, 1-2, los ejemplos de los consejos de Juan al pueblo y las preguntas de éste sobre su persona, 10-15; anticipa, a su manera, los datos de la vida de Juan para completar la historia sin mencionar

la muerte, 18-20. Omite cosas inconvenientes para los lectores gentiles: **750c**
detalles acerca de la alimentación y vestido de Juan y la confesión de los pecados por los bautizados. La última omisión era impuesta por el hecho de ser todo ello mera preparación para el bautismo de Cristo, en que no pudo haber confesión de pecados.

El «año décimoquinto de Tiberio» puede ser el 27-8. Augusto **d**
murió el 19 de agosto del año 14 d.C. y le sucedió Tiberio. Los meses restantes de ese año se contarían como primer año de Tiberio; y si, como parece probable, Lc sigue el calendario seléucida, de uso corriente en Siria, el nuevo año comenzaría el 1.º de octubre. Así, pues, de octubre del 27 a octubre del 28 es el año décimoquinto de Tiberio. Juan comenzó su ministerio después del 1.º de octubre del 27, y el bautismo de Jesús tuvo lugar antes de la pascua del 28. Admitiendo tres pascuas en el ministerio de Jesús, habría que colocar la crucifixión en la pascua del año 30. Si el nacimiento de Nuestro Señor ocurrió en el año 6 a.C., y muchos piensan que no pudo haber acaecido en fecha posterior, tendría 33 años cuando recibió el bautismo. Lc dice que tenía «unos treinta años». Se le acusa de error en los detalles históricos aquí indicados; primeramente, por incluir a Iturea en los dominios de Filipo, hijo de Herodes el Grande; en segundo lugar, por hacer a Lisanias tetrarca de Abilene; en tercer lugar, por juntar a Anás con Caifás en el cargo del sumo sacerdote. Sin embargo, está demostrado actualmente (cf. LAGRANGE, *Lc* 101-2) que, si bien Iturea estaba fuera de los dominios de Filipo, el país de los itureos comprendía el distrito de Panias, que formó primeramente parte del reino de Herodes y pasó después a Filipo, quien construyó allí Cesarea de Filipo. Con respecto a Lisanias, los críticos antiguamente sostenían que la única persona de este nombre relacionada con el país de que habla Lc había fallecido hacía 60 años. Pero la investigación posterior ha descubierto un Lisanias de Abilene que corresponde exactamente al Lisanias de Lc; cf. CE, *St Luke*, y «*Scripture*» III, 35. Existen también buenas razones para que Lc incluya a Anás junto con Caifás en el pontificado (léase «sumo sacerdote», según el texto griego, no en plural como en Vg.). Anás fué depuesto por la autoridad romana el año 15; Caifás, su yerno, fué nombrado el 18; pero tan grande era la reputación de Anás, aparte de que según la ley mosaica el pontificado era vitalicio, que muchos judíos aún le reconocían como el verdadero jefe religioso; cf. Act 4, 6; Jn 18, 13.

4-6. Lc, al citar con más extensión que Mc y Mt a Is 40, incluye **e**
palabras útiles por su alcance universal (*πᾶσα σάρξ*, toda carne). **10-14.** Estos ejemplos de los consejos dados por Juan modifican notablemente el carácter inflexible que de él teníamos formado por Mt y Mc. Lc observa, 18, que la predicación de Juan era la auténtica buena nueva evangélica: *evangelizabat*, *εὐηγγελίζετο*. Los consejos de Juan están plenamente de acuerdo con el espíritu de Jesús, 6, 30 ss, y explican el carácter de aquella penitencia que se pide en Mc como preparación para el reino *μετάνοια*, un cambio completo de disposición, significado por un bautismo de inmersión total, símbolo no solamente de un lavatorio, sino de una regeneración, e.d., de una vida nueva. La afabilidad de Juan para con los aborrecidos publicanos y soldados (pro-

750e bablemente los soldados que servían a los exactores para hacer cumplir sus órdenes y, por tanto, judíos) anticipa la actitud de Jesús.

f **21-22. Bautismo de Jesús** (Mc 1, 9-11; Mt 3, 13-17) – Como en Mc, con las siguientes diferencias: Jesús ora y Lc parece vincular los maravillosos sucesos a esta oración; el Espíritu Santo baja «*en forma corporal*», lo cual pudiera parecer que hace coincidir a Lc con Mt al presentar los sucesos como una pública demostración, dada desde el cielo, del carácter de Jesús, mientras que Mc está interesado en la escena únicamente en cuanto que ella se refiere a Jesús, aunque no excluye explícitamente a los demás. Act 10, 38, puede ser una alusión a este suceso. Algunos críticos no católicos dan gran valor a la lección del v 22 que ofrece el códice Beza y unos pocos mss. tardíos: «Tú eres mi Hijo amado; hoy te he engendrado» porque favorece su tesis de que originariamente se habría creído que sólo al recibir el bautismo, se convirtió Jesús en Hijo de Dios, e.d., en Mesías, o sólo entonces se dió cuenta de su vocación y misión. Por consiguiente Él no era Hijo de Dios en sentido propio. Sin embargo, esta lección no tiene apoyo ninguno en los mss. griegos más antiguos, y solamente se encuentra en Lc, donde es una glosa bien clara, sacada de Sal 2, 7. Aquí y en todo lo que sigue remitimos al lector a los comentarios sobre Mt y Mc para las partes comunes a ellos y a Lc. La aparición del Espíritu sobre las aguas recuerda a Gén 1, 1 ss. Ésta es la *παλιγγενεσία*, Mt 19, 28; Tit 3, 5, el principio de un nuevo mundo que es el reino de Dios.

g **23-38. La genealogía** (cf. Mt 1, 1-17) — Habiendo indicado claramente el origen divino de Jesús, el evangelista pasa ahora a describirnos su genealogía. Surgen dificultades de armonización si se compara la que nos da Lc con la que nos da Mt. Son de notar sobre todo dos diferencias principales: Mt se contenta con mostrar a sus lectores judíos que Jesús es verdadero hijo de Abraham; Lc remonta su origen hasta Adán, a fin de presentar a Jesús como Salvador universal. En segundo lugar, Mt sigue su descendencia a través de Salomón; Lc, a través de Natán, hijo de David. Las dos listas de nombres se juntan de nuevo en Salatiel, padre de Zorobabel, separándose de nuevo hasta llegar a José, padre adoptivo de Jesús. La lista de Mt contiene 42 nombres, divididos en 3 grupos de 14, Mt 1, 17. La de Lc contiene 77 en el texto griego, 76 en la Vg. La diferencia de número no crea necesariamente dificultad grave, pues no es necesario suponer que ambos evangelistas se propusieran incluir todos los ascendientes de Jesús. Una comparación de las dos genealogías de Esdras, 1 Esdr 7, 1 ss, y 1 Par 6, 1 ss, permite observar que algunos nombres faltan en la primera. Las diferencias entre Mt y Lc han hecho creer a muchos investigadores que el primero describe el origen de Jesús a través de José, y el último, a través de María, que era también de la casa de David. Pero esta opinión es rechazada por la mayoría de los autores, porque no concuerda con las palabras de Lc 3, 23, y por ser contraria a la interpretación antigua y tradicional. Lc, pues, habiendo declarado que José era sólo padre putativo de Jesús, pasa a describir la genealogía de José, como hace Mt, aunque cada uno da un nombre diferente al padre de José.

Es necesario observar que no es posible una inteligencia racional 750h
de las genealogías si no se tienen en cuenta dos hechos: primeramente, que las ideas semíticas antiguas de la filiación eran muy distintas de las nuestras; en segundo lugar, que tanto Mt como Lc tratan de presentar a Jesús como hijo de David según la ley judía. Ahora bien, según las ideas judías no había dificultad en incluir los padres adoptivos o legales en un árbol genealógico. Así Julio el Africano, que vivió en Palestina en el siglo III, nos ha transmitido los datos siguientes que pudo recoger de las memorias de los familiares de nuestro Señor: Matán, Mt 1, 15, se casó con Esta y engendró a Jacob. Esta, al quedar viuda, casó con Melqui, Lc 3, 24, que de este modo vino a ser padre de Helí. Helí murió sin dejar hijos, y en conformidad con la ley del levirato (cf. Dt 25, 5-6 y Mt 22, 23-27) su medio hermano Jacob tomó por esposa a la viuda. Y tuvieron un hijo, José, el cual, de acuerdo con la ley, fué tenido por hijo legal de Helí (cf. EUSEBIO, HE, 1, 7). Esta explicación no la aceptan quienes tratan de explicar las diferencias entre ambas genealogías suponiendo que Mt sigue la descendencia *legal* de los reyes y herederos de las promesas davídicas, y que Lc sigue la descendencia natural. Para una discusión más amplia del problema y las soluciones propuestas, cf. CE, *Genealogy in the Bible* y *Genealogy of Christ*, así como LUSSEAU-COLLOMB, *Manuel d'Études bibliques* IV, cap. 10, París 1938. Podemos concluir llamando la atención sobre el hecho de que los judíos adversarios de nuestro Señor jamás negaron su origen davídico. **23.** «... al empezar tenía unos treinta años», es decir, al empezar el ministerio de su predicación; coincidiendo así con las ideas tradicionales judías según las cuales no convenía que un individuo se presentara como maestro religioso antes de los treinta años.

IV, 1-13. Las tentaciones (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13) — Antes de tratar i
de este suceso será bueno recordar el desarrollo de Lc. En 1, 17, se anuncia la misión de Juan con las palabras de Mal 3, 1: «caminará delante de él [e.d., de Yahvé] en el espíritu y poder de Elías». En 2, 49, Jesús se nos muestra consciente de su filiación divina. En 3, 16, hallamos la interpretación de 1, 17, identificando en cierto modo a Jesús con Yahvé. Todo lo expuesto tiene su remate en 3, 21-22, donde el cielo proclama la filiación divina de Jesús, quien es presentado como poseído por el Espíritu de Dios, que a partir de entonces le encamina al ejercicio de su misión mesiánica, 4, 1, 14 y 18; 5, 17. La obra del Mesías consiste en establecer el reino o reinado de Dios, y, por tanto, en destruir el reino del demonio, cf. 1 Jn 3, 8. De ahí el dramatismo de esta entrevista de los dos campeones rivales, al iniciarse el ministerio, cuando Jesús sale al encuentro de su enemigo en el desierto, lugar que popularmente se consideraba terreno específicamente reservado a los espíritus malignos. El suceso, en la primitiva catequesis evangélica, era considerado importante (los discípulos sólo podían saberlo por el propio Jesús), y Lc no solamente lo incorpora a su Evangelio sino que desecha el relato breve de Mc y prefiere la información detallada de Mt. Sin embargo, difiere de este último en el orden y en notables adiciones. Subraya que Cristo salió del bautismo «lleno del Espíritu Santo», pero omite la expresión fuerte de Mc: «el Espí-

750i ritu le empujó hacia el desierto»; Lc dice: «Jesús fué llevado por el Espiritu *al* desierto y estuvo allí cuarenta días, *tiempo durante el cual fué* tentado», etc. Lo mismo que Mt, parece indicar que Satán había oído las palabras del cielo en el bautismo, aunque no entendiera «Hijo de Dios» en su verdadero sentido; esto sólo podía lograrlo por la fe o la revelación.

j San Agustín dice que los demonios sabían de nuestro Señor sólo cuanto Él quiso que aprendieran por medio de sus obras; de aquí que sus conclusiones fueran, cuando más, simples conjeturas. Pero Satán, convencido de que Jesús era el Mesías, le ataca en lo que constituye la misión principal del Mesías: el establecimiento del reino de Dios, del que será viva personificación. De aquí que sus tentaciones traten de persuadirle de que use indebidamente sus poderes taumatúrgicos, e.d., independientemente de la voluntad de Dios; y busque el poder y la gloria humana, como un falso Mesías judío. Lc, de modo muy característico, omite la alusión de Mc a las fieras, 1, 13, en conformidad con su principio de omitir todo cuanto pudiera rebajar la dignidad de Cristo; pero tampoco dice nada de los ángeles. Concluye con la observación de que Satán no dió por terminada la lucha: «*acabado todo gênero* de tentaciones, el diablo se retiró de Él *hasta otra oportunidad favorable*», o tal vez «hasta la ocasión oportuna», e.d., hasta el tiempo señalado por Dios, quien determina el curso de los hechos en la carrera de Jesús, idea frecuentemente repetida en Lc. Habrá ulteriores ataques; cf. 22, 3, 28, 40-44 y 53.

751a **IV, 14–IX, 50. Manifestación del Salvador en Galilea** — En casi toda esta sección, Lc marcha paralelo con el ministerio galileo de Mc, añadiendo u omitiendo según lo requiere su plan y propósito. Sus adiciones más notables son las que recalcan el carácter de Jesús como salvador de todos los hombres, especialmente de los más necesitados. En Mt y en Mc, la persona de Jesús parece ocultarse en un segundo plano, destacando así la proclamación del reino de Dios. Lc, aunque escrito poco después de Mc, representa una etapa más avanzada en el desarrollo del pensamiento cristiano, cuando la atención de los fieles va centrándose más en la persona de nuestro Señor (notemos las primitivas controversias cristológicas). Así pues, esta sección la inaugura el sermón en Nazaret, dejado para más tarde en Mt y en Mc, donde Jesús atrae la atención de su auditorio hacia su misma persona y su relación con Dios. De esta manera, Lc pospone la predicación en Cafarnaúm y la vocación de los discípulos, Mc 1, 14 ss, y con ello crea dificultades de armonización.

b **14-30. Predicación en Nazaret** (cf. Mt 13, 53-58; Mc 6, 1-6, que no son rigurosamente paralelos) — Lc omite la visita a Nazaret mencionada aquí por Mt y Mc. Pero hay indicios, 23, de que ha anticipado aquí el orden cronológico, y es muy poco verosímil que haya habido dos visitas distintas a Nazaret seguidas de dos repulsas. San Agustín está en favor de la identidad de 4, 16-30, con Mc 6, 1-6. ¿Por qué lo anticipó Lc? Tal vez: (1) para presentar a Jesús hablando de sí mismo y declarando cuál era su misión; (2) para dar un ejemplo del trato que recibiría Cristo, cf. Jn 1, 11; (3) para demostrar la tesis paulina (Lucas es discípulo de San Pablo) de que la salvación pasaría de los

judíos a los gentiles. Los dos ejemplos que cita, 26-27, se refieren a los gentiles, y el efecto que surtirían sería parecido al que frecuentemente producía la declaración hecha por Pablo de su tesis en Act. El suceso pudo citarse aquí como cumplimiento anticipado de la amenaza de 13, aunque tal vez la conexión entre 14 y 18 sea lo que más justifica que se haya intercalado en este lugar. El 15 resume a Mc 1, 14 ss, hasta que Lc queda listo para unirse a Mc en el 31. Los vv 16-17 muestran familiaridad con las costumbres de la sinagoga, donde los hombres famosos por su ciencia y piedad eran invitados a leer y exponer las Escrituras el sábado. La fama de Jesús era conocida, 14-15. A pesar del claro sentido de 17*b* es posible que Lc quiera decir que el pasaje leído era el *Haptarah* o parte de los profetas señalada para aquel día, si bien es discutible qué trozos selectos estaban entonces previstos para cada día. La cita de 18-19 parece tomada de varios pasajes de Isaías; cf. 61, 1-2; 58, 6; 42, 7. ¿Cita Lc libremente de memoria o contiene la cita trozos de la exposición de nuestro Señor sobre el pasaje leído? Omítase Vg. «*sanare contritos corde*», y «*diem retributionis*», que faltan en el texto griego. Isaías 61, 2, habla del «día de la venganza»; es característico de Lc el omitir esto. **751b**

21. El texto de Isaías es un mensaje (en 61, 1, es el siervo de Yahvé el que habla; en los demás lugares es Yahvé mismo), y las palabras de Jesús significan que el mensaje anunciado por Isaías 61, 1 ss, está cumpliéndose ahora, y su protagonista es Él mismo. De esta manera establece Él el carácter de su mesianidad en perfecta armonía con el AT; no es un Mesías según las nociones vulgares de la tradición rabínica popular. Ciertamente Él tiene que realizar una obra muy distinta. En otra ocasión, 7, 19 ss, tendrá oportunidad de recordar a Juan el Bautista la misma verdad cuando cite los mismos pensamientos de Isaías. Nótese que el término hebreo que significa «ungido» es *Mešiḥa'*; a propósito de «ungido con el Espíritu», cf. Act 10, 38, posible alusión al bautismo. Como la ceremonia de la unción en el AT significaba elección divina e investidura con poder o autoridad de lo alto, la palabra Mesías vino a tener este sentido más bien que a recordar el hecho de la unción. Hay además una alusión velada al hecho de que la época del favor divino mesiánico se inaugura en la persona de Jesús por «el año de gracia del Señor», 19. **23.** Aquí, como en Mc 6, los nazarenos no supieron armonizar este aspecto de Jesús con la oscuridad de su origen. Háceles decir irónicamente: «Mejor hubieras comenzado por elevarle a ti mismo antes que comenzar a elevar a los demás», luego contesta a un proverbio con otro, continuando con ejemplos del AT que apuntan la moraleja de que el hecho de ser judío no implica necesariamente la obtención del favor divino. Como ya ha dicho San Pablo, ni la circuncisión ni la incircuncisión valen ya nada, sino la fe expresada en estos dos ejemplos; cf. 3, 8; Act 7, 51-54; 22, 21-22. **c**

31-44. Ministerio en Cafarnaúm (Mc 1, 21-39) — Los textos paralelos de Mt están diseminados: 4, 13-14 y 23; 7, 28-29; 8, 14-16. Se observará que Lc y Mt nunca coinciden contra Mc, cuando los tres narran los mismos sucesos. Se pueden observar las siguientes particularidades: en el v 38, Lc presenta a Simón sin preámbulo (lo cual resulta anómalo **d**

751d en un escritor tan cuidadoso) después de omitir la vocación de los discípulos, relatada ya por Mc. Pero como Teófilo había recibido ya la primera catequesis, por eso Lc se permite alguna libertad. En el 40 hay la interesante adición de que Jesús curaba con imposición de las manos, detalle importante si tenemos en cuenta la ceremonia usada por la Iglesia desde los tiempos más antiguos; cf. Act 6, 6; 9, 12 y 17; 13, 3, y Lc 13, 13. Hay una variación característica en el 43: «*Es preciso que anuncie también la buena nueva*» (*evangelizare*, εὐαγγελίσασθαι, no κηρύσσειν [proclamar] de Mc 1, 38). **44.** La mayoría de mss. atestiguan la lección «Judea»; «Galilea» es indudablemente una corrección de copista; cf. Mc 1, 39; Mt 4, 23. Judea no plantea dificultad por cuanto Lc la usa en 1, 5, para significar la provincia que comprendía la antigua Judá con Samaria y Galilea. Además, podía muy bien poseer información complementaria sobre la extensión del ministerio, como se ve en San Juan.

e **V, 1-11. La pesca milagrosa. Vocación de los discípulos** — No hay huella de este milagro ni en Mc ni en Mt, pero la vocación de los discípulos, que Lc dejó para este lugar, tiene su paralelo en Mc 1, 16-20; Mt 4, 18-20. La conclusión es la misma en los tres sinópticos, y no es probable que los discípulos fueran llamados dos veces. Se ha afirmado que Lc se ha tomado amplias libertades con la cronología, anticipando el milagro de Jn 21, 1-14, con el fin de escenificar convenientemente la vocación de los discípulos; sin embargo, los dos sucesos son enteramente distintos. Otros sugieren, viendo el parecido entre 5, 3, Mc 4, 1, y Mt 13, 1-2 (seguido en ambos por la parábola del sembrador), que Lc anticipó la fecha del milagro para proyectar mayor luz sobre 10*b*. Puede notarse que no es éste el único caso en que Mc omite sucesos que podían redundar en honor de Pedro. El milagro es de una naturaleza apta para impresionar a unos pescadores; nótese la evolución de «Maestro», en 5, a «Señor», en 8. Los milagros de Cristo eran realizados con miras a que los hombres reconocieran en Él la *virtus divinitatis*, y es cualidad del poder divino que todas las criaturas

f le estén sometidas (ST III, q. 44, art. 4). Pedro había estado pescando toda la noche, tiempo propio para la pesca, pero sin resultado; Cristo pesca a la luz del sol, tiempo poco propicio, con maravilloso resultado. A una inteligencia semita, el poder de mandar sobre el mar y sus moradores le sugería el poder divino, cf. Gén 1, 1 ss; y Sal 92. Esto puede dar la clave para explicar la exclamación de San Pedro, 8*b*. La idea del Espíritu de Dios dominando las aguas primitivas, la creación, la sujeción de las criaturas al hombre (cf. Sal 8), la pérdida de este poder sufrida por el hombre a causa del pecado (cf. Rom 8, 18-23), el fracaso de Pedro y el éxito de nuestro Señor: todo esto nos lleva a la conclusión de que Jesús está en una relación muy especial con Dios. Es digno de notarse que el primer discípulo llamado por nuestro Señor comienza con una confesión abierta de su indignidad; aunque Jesús ha curado al enfermo y dominado a la naturaleza inferior, su verdadera misión es destruir el pecado y hacer que Dios reine en las almas de los hombres. A pesar de su declaración, Pedro es llamado a asociarse a la obra de Cristo. Sin embargo, el alcance del suceso es éste: Pedro y sus condiscípulos deberán tener

presente que el plan y método de esta obra pertenecen al designio de Dios. Como en la captura de peces, en la captura de hombres para el reino de Dios el método de Dios no guardará armonía con los métodos humanos, lección que Pedro y los demás habrían de aprender muy lentamente. Lo mismo que para Jesús, así también para sus seguidores se requiere abandonarse completamente a la voluntad de Dios. **11.** La lección quedó aprendida. El llamamiento no se restringe a Simón; pero se le nombra caudillo, pues a él solo se dirige: «¡No temas!; en adelante vas a ser pescador de hombres». **751f**

12-16. Curación del leproso (Mt 8, 1-4; Mc 1, 40-45) — Aquí Lc reanuda de nuevo el hilo de Mc, que había dejado para insertar 5, 1-11. Mt sitúa el sermón de la montaña antes de este suceso. Resulta característico que Lc omita las señales de emoción y severidad en Jesús consignadas por Mc. El retiro de Jesús en el desierto, que Mc 1, 45, atribuye al propósito deliberado de hurtarse a la curiosidad inoportuna de la gente después de unas curaciones milagrosas, Lc lo presenta como algo espontáneo y habitual (véase la construcción sintáctica del texto griego). **g**

V, 17—VI, 11. Diversas discusiones con los enemigos — Después de mostrar cómo Jesús reunió en torno suyo un pequeño grupo de simpatizantes a quienes escogió para cooperadores, Lc destaca, en vivo contraste, la existencia de otro grupo hostil, ya desde el mismo principio. Empieza aquí a evocar las relaciones de nuestro Señor con los escribas y fariseos, representantes del judaísmo oficial. Éstas quedan reflejadas en una serie de disputas que tuvieron por resultado dos efectos: los enemigos al principio forman diferentes bandos, pero al fin se unen contra Jesús y deciden matarle (6, 11, relatado con más fuerza en los pasajes paralelos Mc 3, 6; Mt 12, 14). Aquí de nuevo Lc sigue el orden de Mc 2, 1—3, 6, mientras que los paralelos de Mt están diseminados. El lector puede, por consiguiente, consultar los comentarios sobre Mt y Mc, excepto para las particularidades exclusivas de Lc, que serán tratadas a continuación. **h**

17-26. Curación del paralítico (Mc 2, 1-12; Mt 9, 1-8) — La principal diferencia entre Lc y Mc estriba en que mientras éste no menciona la presencia de los escribas y fariseos hasta el final, Lc, en cambio, prepara la escena según su manera metódica acostumbrada. Después de haber reunido el auditorio, nuestro evangelista escribe: «la virtud del Señor [= Yahvé, siempre que Lc omite el artículo] era para que Él [= Jesús] curara» (*εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν*). Con ello, parece insistir en que era Dios quien dirigía la obra. Vg. *eos* sigue una variante tardía, *αὐτούς*, que al identificar erróneamente «Señor» con «Cristo» estaba destinada a suplir el complemento directo que el lector hubiera echado de menos en el texto. Los retoques literarios de Lc han ahogado la viveza del relato de Mc. Omite, en efecto, la descripción gráfica de la abertura de un agujero en el techo de tierra de la casa, y hace que nuestro Señor para dirigirse al paralítico emplee el término «hombre» en vez del afectuoso «hijo». La presencia de escribas y fariseos procedentes de Judea y Jerusalén quizá explique la variante «Judea» en 4, 44; sin embargo, en 5, 17, Judea debe tomarse en sentido estricto. **23.** Como en Mc, la comparación no se hace entre milagro y milagro, sino entre

751h decir y la manifestación externa del resultado de ese decir. Como el perdón de los pecados no implica manifestación alguna exterior, no deja al locutor expuesto al ridículo, si falsamente reivindica el poder de perdonar los pecados. Pero la curación de la enfermedad debe manifestarse exteriormente. Nuestro Señor rechaza con vehemencia la acusación de blasfemia, y no quiere permitir que sus palabras de perdón queden reducidas a un mero aserto. A propósito de «Hijo del hombre», véase § 746*d*.

i **27-32. Vocación del publicano Leví** (Mt 9, 9-13; Mc 2, 13-17) — Como Mc, pero al revés de Mt, Lc evita la identificación de Leví con Mateo; añade la frase «dejándolo todo», 28, que es reminiscencia de 5, 11. **30.** «... los fariseos y los escribas de ellos», cf. la lección preferible de Mc 2, 16: «los escribas de los fariseos»; el partido saduceo también tenía sus propios escribas, que eran más laxos que los anteriores en la interpretación de la ley. **32.** Lc especifica (cf. textos paralelos) para qué llama Jesús a los pecadores: «... a la penitencia», *εἰς μετάνοιαν*, e.d., a un cambio de la mente o conversión. La palabra ya ha sido mencionada en la predicación de Juan, 3, 3; cf. 1, 16-17. Nótese cómo, al evocar estas disputas, Lc logra poner de relieve la naturaleza de la misión de nuestro Señor. Después de atribuirse, poco ha, la facultad de absolver a los hombres de sus pecados, lo cual, a los ojos de los fariseos, era tanto como usurpar el poder de Dios, 21, confunde ahora a sus adversarios escogiendo para discípulo íntimo a un hombre como Leví, que pertenecía a una clase odiada en todo el mundo antiguo por sus actividades antisociales. Luciano los menciona entre los adúlteros, alcahuetes y gentes que trastornan el mundo. Leví era *portitor* o recaudador del arancel de aduanas llamado *portorium* (probablemente destinado a Herodes Antipas), más bien que *publicano*, e.d., uno de los ricos financieros que arrendaban los impuestos del estado. Leví, al parecer, vivía bien; es lo bastante rico para ofrecer un gran festín (*δοχή*, recepción) y celebrar su llamada para formar parte de los discípulos de Jesús, que, en compañía de su maestro, se mezclarían con los colegas de Leví y otros invitados, que Mc llama «publicanos y pecadores». Esto (en Lc) parece dar motivo a una doble queja: primeramente, por contraer impureza legal al mezclarse con gente que no observaba los requisitos de la ley judía; en segundo lugar, por faltar al ayuno.

752a **33-39. Disputa sobre el ayuno** (Mt 9, 14-17; Mc 2, 18-22) — Cada uno de los sinópticos aborda este suceso desde un ángulo distinto. En Lc, los discípulos de Juan no aparecen en escena excepto en las palabras de los adversarios de Jesús; en Mt, son los discípulos de Juan quienes proponen la objeción. Lc añade el interesante detalle de las oraciones especiales de los discípulos de Juan; lo recuerda en 11, 1, al comienzo de la enseñanza sobre la oración. Entiende la objeción en el mismo sentido que Mc y Mt: si Jesús se ha constituído en caudillo religioso de Israel, ha enseñado y reunido discípulos, ¿por qué no sigue el ejemplo de caudillos reconocidos, como los fariseos o el Bautista, en vez de mezclarse con individuos tan sospechosos como los publicanos? El ayuno en cuestión no es evidentemente el del día de la expiación, que era el único día de ayuno

752a obligatorio para todos, Lev 16, 29. Sabemos que los fariseos tenían días especiales de ayuno (cf. 18, 12), y no sorprende que los discípulos de un asceta como Juan ayunaran. Había cuatro o cinco ayunos observados por las personas devotas, tales como el aniversario de la destrucción de Jerusalén, cuyo día, por el v 34 (cf. Mt 9, 15), parece haber sido de luto. Como en Mc y en Mt, Jesús responde con una de aquellas notables parábolas ilustrativas que marcan todos sus encuentros con los fariseos, cf. 31*b*. Acusa una alegorización vigorosa la parábola del v 34, donde Jesús hace la sorprendente declaración de que su presencia junto a sus discípulos ha de ser motivo de alegría más bien que de duelo (ayuno); cf. 10, 23. No es que condene el ayuno como tal; lejos de ello, pues vendrán días en que sus discípulos tendrán que ayunar: velada predicción de su pasión. Pero la situación presente se asemeja a un festín de boda; Él es el esposo y sus discípulos, «los hijos de la *cámara nupcial*», e.d., los invitados o, más bien, los amigos del novio, que no deben estar tristes, sino alegrarse del casamiento de su amigo.

b **36-39.** Con Mc y Mt, Lc añade a continuación expresiones parabólicas (sólo Lc usa aquí el nombre de «parábola») con las cuales Jesús explica su actitud hacia las observancias tradicionales del judaísmo. Nótese el v 36: «Nadie *corta de* un vestido nuevo *un remiendo* para ponerlo en un vestido viejo», algo diferente de Mc 2, 21, y Mt 9, 16; pero a renglón seguido establece el paralelo entre esta parábola y la segunda: el vestido nuevo y el viejo se estropearían, lo mismo que el vino nuevo y los odres viejos. **38*b*.** «Y unos y otros se conservan», es una glosa procedente de Mt 9, 17. El significado de estas parábolas es muy discutido, pero parece ser éste: Jesús ciertamente se constituye en maestro religioso, aunque no como sus adversarios. Todos se habían dado ya cuenta de ello; cf. 4, 32: «se *maravillaban* de su *doctrina*, porque su *palabra* iba acompañada de *autoridad*», y añade Mc, 1, 22: «no como los escribas». Jesús dice ahora que su doctrina es tal que debe penetrar en hombres nuevos, c.d., en inteligencias no estancadas en los prejuicios de la tradición. Acaba de demostrar esto, poco ha, con la vocación del publicano Leví. No condena las antiguas observancias mosaicas (como claramente hace Mt en 5, 17-20, y Lc hará más tarde, 16, 16-18); son buenas en sí mismas, pero ya han cumplido el fin para el que Dios las había dictado. Ciertamente, si apuramos aquí la alegoría, debemos juzgarlas como envejecidas y superadas. Notemos las palabras finales de Lc en 39 (propias de él; cf. Jn 2, 10), en las que nuestro Señor parece expresar un sentimiento de simpatía hacia los judíos que se avienen mal con la abrogación de lo que ellos habían aprendido a considerar como participación de la suprema eternidad del mismo Dios. Jesús tiene aún que hacerles ver que la legislación mosaica no pierde nada de su dignidad al hallar en Él su perfección y cumplimiento. Pero sería falso deducir de estas parábolas que Él tiene alguna intención de conservarla: añadir el Evangelio al conjunto de las antiguas observancias sería echar a perder a ambos.

c **VI, 1-11. Señor del sábado** (Mt 12, 1-8; Mc 2, 23-28) — Ésta es la última de las disputas consignadas por Lc y Mc en la presente ocasión, diferida por Mt para un período más avanzado en el conflicto entre

752c Jesús y sus enemigos, y se refiere a una cuestión a la cual los últimos daban tanta importancia que el resultado de la disputa les enfurece y les hace concebir pérfidos pensamientos, 11. Es sabido que los rabinos, con su legislación complicada y pueril, habían hecho de la ley del sábado una carga tan insoportable (EDERSHEIM, Append. XVII), que desvirtuaron su propia finalidad de hacer que el sábado fuera no sólo día de descanso sino de diversión, en el que los judíos debían ponerse los mejores vestidos y tomar las mejores comidas. Las exageraciones habían alcanzado el colmo, hasta el punto de sostener algunos rabinos que los tormentos mismos de la gehenna dependían de la observancia del sábado y quien guardaba dos sábados perfectamente tenía asegurada su salvación. La Mišná (hacia 200 d.C.) llegó a enseñar que la profanación del sábado era un crimen que merecía la muerte. Como la mayor parte de esto parecería trivial a los gentiles, no necesitaba Lc añadir con Mc que «el sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado». Por lo demás, sigue de cerca a Mc, evitando la dificultad de conciliación con 1 Sam 21, al omitir la mención de Abiatar.

d No hay explicación plenamente satisfactoria de la variante «sábado segundo primero» del v 6 que los mejores mss. sustituyen por «otro sábado»; trátase probablemente de una contaminación de glosas diferentes. Se ha sugerido que se refiere al primer sábado del primer mes (nisán), en que empezaba el año nuevo religioso, mientras el primer «primer sábado», sería el sábado primero del mes tišri, en el que comenzaba el año civil. La objeción propuesta a nuestro Señor es que la acción de los discípulos en v 1 era equivalente a una recolección; en los libros rabínicos se encuentran cosas más absurdas. Jesús se niega a discutir el caso planteado, y desarrolla como respuesta el amplio principio ético de que *nulla lex positiva, etiam divina, obligat cum magno incommodo*. Puesto que la ley es un dictado de la razón para el bien común del hombre, cuando la observancia de una ley positiva resulta ser en perjuicio de la comunidad, es lícito dispensarse de ella. El ejemplo que aduce parecería más bien exagerado, por lo menos a mentalidades judías, pero nuestro Señor lo menciona sin duda con el propósito de atraer la atención sobre su persona y su misión.

e Nótese, por otra parte, la conclusión sorprendente de que «el Hijo del hombre es dueño del sábado», e.d., que tiene plena autoridad sobre la ley de Moisés, que todos aceptaban haber sido dada por Dios. Es esta tajante afirmación la que probablemente les determina a perderle, 11.

El milagro en la sinagoga, 6-10, es otra aplicación del principio que Jesús acaba de asentar; no había necesidad urgente de curación en aquel sábado, pero quiere hacer ver a sus enemigos lo absurdo de sus mismos principios. Es ciertamente ilícito hacer mal en sábado, no por ser sábado, sino porque el mal repugna a la ley moral. En cambio, las cosas buenas no todas se podrían hacer en sábado; algunas, en efecto, están prohibidas por la ley positiva de Dios dada a Moisés. Por eso se debe tener en cuenta el propósito que perseguía el legislador, e.d., el bien del hombre, y cuando éste queda realmente frustrado por la observancia de la ley positiva, entonces el legislador

no puede pretender que la ley subsista. Éste es un ejemplo de la «enseñanza con autoridad», 4, 32, de nuestro Señor, que causó tanta admiración. Los rabinos habían ahogado en un mar de prescripciones positivas incluso los diez mandamientos, sin remontarse nunca a los principios y apoyándose sólo en algún texto o autoridad rabínica que justificara su doctrina. Nótense los detalles propios de Lc: la mano del hombre que cura es la diestra, 6; una vez más Jesús manifiesta su poder sobrenatural al leer los pensamientos, 8, en cambio, Lc no dice que Jesús haya mirado alrededor «con cólera», Mc 3, 5. 752e

12-19. Elección de los apóstoles (Mt 10, 1-4; Mc 3, 13-19) — Jesús ha roto con los representantes del judaísmo oficial, y ahora reúne en torno suyo nuevos discípulos: una iglesia. Es privativo de Lc darnos aquí la impresión de que se trata de un asunto de mucha importancia que exige una noche pasada a solas en la montaña «orando» a Dios. Este rasgo es típico también de Lc, cf. 3, 21; 9, 18, antes de la confesión de Pedro; 9, 29, etc. Lc consigna en Act cómo esta práctica subsistió en la Iglesia; 13, 3. Subraya (aquí y en Act 1, 2) la deliberada selección de los doce de entre un número mayor; eran 120 los discípulos reunidos para escuchar el discurso de Pedro en Act 1, 15 ss. Insiste en el nombre dado de apóstoles (no consignado hasta más tarde en Mc 6, 30) por el cual Lc y Act mostrarán preferencia a lo largo del relato, al revés de los demás evangelistas. La insistencia en la nota de elección recuerda la elección por Dios de los doce patriarcas (cf. Act 13, 17), y subraya la idea de que algo nuevo está comenzando, el nuevo Israel de Dios (cf. Gál 3, 7-9; 6, 16). El orden que adopta en la enumeración de los apóstoles difiere del de Mc y Mt, como éstos difieren entre sí; sin embargo, todos conservan los mismos tres grupos de cuatro, con los mismos nombres a la cabeza de cada grupo, y Pedro siempre a la cabeza del primero. El Tadeo de Mc, Lebeo de Mt, es «Judas de Santiago» en Lc, identificado con el Judas de Jn 14, 22, autor de la Epístola. Sin duda, como otros personajes de su tiempo, tenía varios nombres, y es natural que los primeros cristianos evitasen el nombre que compartía con el traidor. Finalmente, Lc sigue a Mc al omitir la identificación de Mateo con el publicano Leví. f

20-49. Discurso sobre las cualidades del verdadero discípulo — Este discurso se denomina corrientemente sermón de la llanura por lo que dice en 17*a*. Lc se separa aquí de Mc, que no contiene ninguna colección de sentencias de Jesús. ¿Es éste el mismo discurso que el sermón de la montaña de Mt 5-7? Pero la primera cuestión es saber si ambos discursos se conservan tal cual los pronunció nuestro Señor. La opinión común hoy día es que ambos son una colección de las sentencias principales de Jesús, que debieran haber sido repetidas en distintas ocasiones. Tanto en Mt como en Lc aparecen artificialmente dispuestas; cf. Mt 4, 23 ss, con Lc 6, 17 ss. En ambos es semejante la ambientación y en ambos se empieza y se concluye idénticamente. Mt reúne sentencias, parábolas y milagros. Lc, que prefiere un orden distinto, ha distribuído gran parte del sermón de Mt por su Evangelio, poniendo los discursos en su lugar debido, si bien no sabemos si los colocó cronológica o lógicamente. San Agustín parece concluir que Mt y Lc han recogido el discurso inaugural de Jesús a sus discípulos elegidos, g

752g y lo han referido cada uno a su modo y según su finalidad, § 745*a*. En Lc, el discurso está dirigido a discípulos y aspirantes a discípulos; constituye un programa de las disposiciones que se les exigen.

h **20-26.** Como Mt, comienza con la oposición existente entre el espíritu de Jesús y el espíritu del mundo, ejemplificada en las bienaventuranzas, a las que San Lucas añade aquí los ayes (dejados por Mt para más tarde; cf. 23, 13; Lc gusta de los contrastes). Aquéllos, animados por el espíritu del mundo, buscan riquezas, comodidad, bienestar, honor; el discípulo debe aspirar a la felicidad (las bienaventuranzas comienzan con *μακάριοι*, bienaventurados) en medio de la pobreza, privación, llantos y persecución. Lc coincide con Mt en la idea de presentar a Jesús anunciando el conflicto inevitable entre estos espíritus contrarios. **27-36.** Aquí como en Mt 5, 44-48, se advierte al discípulo que a la persecución se ha de hacer frente con la caridad solamente, con un amor sobrehumano, que incluye desasimiento de las consideraciones terrenas, y que pide aquella entrega absoluta de sí mismo tan insistentemente recomendada en Lc. **37-45.** Como en Mt 7, 1 ss, pone en guardia contra la tentación de juzgarse mejor que los demás, incluso cuando uno pague el odio con la bondad, misericordia y generosidad de valor extraordinario. El discípulo debe esforzarse por hacer mejores a los demás con su ejemplo, incluso corrigiéndoles cuando sea necesario; pero debe comenzar por mejorarse y corregirse a sí mismo. Sólo el bien puede hacer bien. **46-49.** Concluye como en Mt 7, 21-27; manos todos a la obra, y nada de contentarse con escuchar al Maestro; antes por el contrario, sentirse ansiosos de poner en práctica su doctrina lealmente. Tal es el resumen que del sermón hace Lagrange. Se notará que Lc omite las referencias de Mt a la ley antigua; es que Lc, a diferencia de Mt, no se propone precisamente presentar a Jesús como el Mesías de mucho tiempo anunciado y, en este sermón, como un nuevo Moisés promulgando una nueva ley desde el monte.

i **20.** Lc dice simplemente «pobres» en vez del «pobres de espíritu» de Mt; se deduce claramente de todo el discurso que no predica la revolución social, ni beatifica las condiciones materiales como fuentes en sí mismas de la felicidad. Como en Mt, se recalcan las disposiciones interiores del alma. Los críticos heterodoxos arguyen de 20-38 que esta doctrina anticipa «un rápido fin del mundo y la pronta venida del reino de Dios»; una aplicación literal de esta doctrina «sería invitar a la anarquía». Pero no hay aquí ningún indicio de que Jesús esté sentando preceptos que hayan de ser seguidos por todos, ni siquiera consejos de perfección que eximan a sus seguidores del cumplimiento de sus deberes sociales. Sin embargo, «si estas palabras se pusieran en práctica un poco más a menudo a imitación de los santos, la sociedad más bien ganaría que perdería con tan heroicos ejemplos de caridad» (LAGRANGE). Recientemente hemos visto la enorme influencia de Gandhi, que sin ser cristiano practicaba heroicamente algunas de estas enseñanzas. **22.** «Cuando os *excomulguen* (cf. Jn 9, 22; 12, 42; 16, 2), y os *maldigan*, y *proscriban* vuestro nombre como malo», etc., evocación de las proscripciones tan corrientes en los comienzos del imperio romano. **32-34.** Lc sustituye «publicanos»

y «gentiles» de Mt 5, 46-7, por «pecadores». **35.** Hay aquí una dificultad sobre la lección verdadera; se pretende que el griego no admite la traducción adoptada en la Vulgata; Vg. «*inde*», «por ello», sería una glosa. Algunos traducen «sin desesperar», o «no desesperando de nadie», o «no haciendo desesperar» a nadie. Pero, aunque ἀπελπίζειν en ninguna parte se encuentra con el sentido que la Vg. le atribuye, es indudable que tal sentido es el que mejor se ajusta al contexto [12]. **36.** La sustitución de «perfectos» (Mt) por «misericordiosos» es característica de Lucas. 752i

VII, 1-10. El criado del centurión (Mt 8, 5-15; no se halla en Mc; afinidades con Jn 4, 46 ss, pero probablemente es un suceso distinto) — El episodio armoniza bien con el empeño de Lc en mostrar cómo los beneficios del Evangelio se extienden a los gentiles. Se nos presenta a este centurión gentil bajo un aspecto particularmente favorable, incluso a expensas de Israel: el trato humano que dispensa a un esclavo, su espíritu religioso y su afecto para con el judaísmo, la reverencia y humildad que muestra respecto de Jesús y, finalmente, su «gran fe». La Iglesia emplea a diario esta humilde confesión suya al administrar el sacramento de la Eucaristía. ¿Cuál es la fe por la que le felicitó nuestro Señor? ¿Una fe como Jesús no había hallado todavía entre los judíos que le seguían (ni siquiera entre los apóstoles)? Notemos que de ahora en adelante Lc empieza a consignar ejemplos de fe: cf. 7, 50; 8, 25; y falta de fe: 8, 48 y 50. De su propia situación el oficial infiere la de nuestro Señor, con todo lo que esto implica. Él es un individuo encuadrado, τασσόμενος, en un sistema de autoridad, que tiene superiores a quienes obedecer y súbditos a quienes mandar. Quienquiera que fuese Jesús, el centurión le reconoce como persona encuadrada también en un sistema de autoridad, cuya cabeza y fuente es Dios, y Jesús tiene poder de ejercer esa autoridad para hacer lo que se sugiere aquí. En otras palabras, el centurión admite una relación especial de nuestro Señor con Dios, así como el carácter divino de su misión, a lo que se resistían los judíos. Al mismo tiempo, por su condición gentil, se confiesa indigno de sacar provecho de su íntimo contacto con este taumaturgo judío; sus amigos judíos, sin duda, se habían encargado de despejar en él las dudas que pudiera abrigar acerca de la santidad esencial de Israel y la maldad esencial de los gentiles; cf. Gál 2, 15; Ef 2, 1-3; Lc 6, 32-33, con Mt 5, 47. El suceso es indudablemente el mismo en Mt y en Lc, a pesar de las diferencias; p.e., en Mt el criado es un «muchacho», que está *paralítico*, y viene el centurión personalmente a pedir la curación; tales diferencias, que San Agustín trata de conciliar, no militan contra la identidad. Mt ha sacado la conclusión en 8, 11-12, que cabía esperar sacara Lc; pero el pasaje paralelo al citado texto de Mt 8, 11-12, viene mucho más tarde en Lc 13, 28-30. 753a

11-17. La viuda de Naím — Sólo en Lc. El centurión gentil había reconocido en Jesús a una persona revestida del poder misterioso únicamente propio de Dios y, por tanto, venida de Dios. Lo acaecido en Naím termina con idéntica conclusión por parte de los judíos: «Dios ha visitado a su pueblo»; cf. 1, 68 y 78; Act 15, 14. En estos dos últimos sucesos puede decirse que Lc resume lo que un testigo honrado b

753b podía haber deducido de la vida y obras de Jesús. Naím está situado a unos 12 km al SE. de Nazaret y no lejos de Sunam, donde Elías devolvió la vida a un muchacho muerto, 2 Re 4, hecho que es suficiente para que los críticos racionalistas duden del suceso relatado por Lc. Pero ni Elías ni ningún otro profeta devolvió la vida a un muerto con una sola palabra; notemos los extraordinarios trabajos de Elías en 1 Re 17, y 2 Re 4. Plummer observa que la mayoría de casos registrados de resurrección de muertos en la Sagrada Escritura ocurren por intercesión de mujeres; cf. Heb 11, 35. **13.** Nótese «el Señor», aparición repentina de esta expresión después del uso constante de «Jesús», lo cual constituye un testimonio indudable de que el término era ya empleado en la sociedad cristiana primitiva. Aquí Lc abandona su acostumbrada reserva al hablar de nuestro Señor y dice que «se *compadeció*» (no, que tuvo misericordia), *ἐσπλαγχνίσθη*, palabra empleada únicamente por Jesús en los Evangelios, y solamente aquí aplicada a Él por Lc (véase, en cambio, 10, 33 y 15, 20). **17.** Judea de nuevo, tal vez usada en sentido estricto, a juzgar por lo que sigue; los discípulos de Juan vienen del S., ya que su maestro está encarcelado en Maqueronte, castillo de Herodes situado al E. del mar Muerto.

c **18-35. Jesús y Juan el Bautista** (Mt 11, 2-19; cf. Lc 16, 16) — Uno de los primeros cuidados de los discípulos de nuestro Señor fué determinar y registrar la relación de su Maestro con respecto a Juan el Bautista, y consiguientemente qué actitud habían de adoptar frente a los discípulos de Juan. Que una falta de comprensión entre los dos grupos persistió algún tiempo, lo prueban Act 18, 24-26; 19, 1 ss, donde en época tan tardía como en el año 54-55 d.C., individuos que pretendían ser discípulos de Juan parecen ignorar la necesidad de ser discípulos de Cristo. Marcos, que escribía para cristianos romanos, no tenía necesidad de aclarar este punto y omite este suceso narrado por Lc y Mt. En cierto modo, Juan el Bautista había eclipsado a Jesús, al aparecer con el traje tradicional de un profeta, atemorizando al pueblo con atronadoras reprensiones propias de un profeta, atrayéndole con su intrepidez y ardiente entusiasmo. En cambio, Jesús aparece de una manera más modesta, predicando tranquilamente en las sinagogas; cf. 11, 28-30; 12, 15-21. Resultaba pues necesario mencionar el hecho de que Juan, con toda su grandeza, tenía su razón de ser en su relación con Jesús, en los designios mismos de Dios, puesto que, de hecho, anunciaba a Jesús; cf. Jn 1, 6-9, 15, 26 y 29, etc.

d Pero este suceso en Lc cumple además otra finalidad, concorde con su tema de Jesús como manifestación de la bondad y misericordia de Dios. Para comprender el sentido de la cuestión planteada a Jesús por los discípulos de Juan es necesario tener en cuenta la predicación de éste en la cual había anunciado «al que había de venir, *ὁ ἐρχόμενος*, que bautizaría en el Espíritu Santo y en el fuego, y que separaría a los malos de los buenos. Para escapar del formidable juicio que estaba prefigurado, los hombres debían cambiar de vida por la penitencia (*μετάνοια*, «conversión»), pues el que había de venir estaba representado con el hacha en la mano para derribar los árboles estériles. Como antes hemos indicado, la misión de Jesús no parece tener relación con tan horrendo presagio. Más bien cabía preguntarse, si Jesús era el

que ha de venir: ¿por qué no saca a su precursor de la cárcel y le libra de la muerte? Cf. Jn 11, 37. La exégesis tradicional no se muestra inclinada a admitir que Juan dudara; su pregunta fué hecha pensando en sus discípulos y ante la proximidad de su muerte, para que ellos pasaran a ser discípulos de Jesús. Debe confesarse que a primera vista el Evangelio parece dar la impresión contraria. **753d**

Pero hay una tercera explicación basada en la diferencia entre el método de Juan y el de Jesús, del que poco ha hemos hablado. En otras palabras, Juan, como dice Mt 11, 2, habiendo oído en la cárcel los milagros de Jesús, que confirmaban lo que le había sido manifestado acerca de la persona y misión de Jesús, siente cierta sorpresa y acaso impaciencia: ¿Por qué Jesús vacila en declararse a sí mismo y en usar su gran poder para limpiar con energía la era, como había vaticinado Juan? De todos modos, la contestación de Jesús, dirigida, nótese bien, a Juan, parece suponer que tal era el sentido de la pregunta de Juan. La obra de Dios debe hacerse únicamente según el modo de Dios. Cuál sea ese modo ya queda indicado en 4, 16 ss. **20.** La cuestión no es la de si Jesús es el Mesías; Juan nunca le había aplicado ese nombre. Pero aunque «el que ha de venir» no era nombre corriente del Mesías, sugiere ciertamente un sentido mesiánico. De aquí que, si bien el 22 es generalmente interpretado como cumplimiento de las profecías mesiánicas de Isaías en 35, 5, y 61, 1, puede notarse que no hay mucho parecido entre estos textos y el 22. Además, estos textos no eran tradicionalmente mesiánicos entre los judíos; por eso el 22 debe leerse a la luz del 21, adición de Lc. Jesús invita a sus interlocutores a no deducir sus conclusiones de lo que ven externamente, 23, sino de sus obras, las cuales, como pueden saber por la Escritura, manifiestan la benigna mano de Dios obrando en el mundo. Ésta es la tesis de Lc y también la de Jn: «Si no queréis creer en mí, creed en mis obras». La respuesta parece también indicar que Jesús no ha venido como ejecutor de la venganza divina, tal como parecía indicar la predicación de Juan. Lo mismo se deduce del sermón de Nazaret, 4, 18-21, que alude a los mismos textos de Isaías. En una palabra, Juan había anunciado a Jesús como aquel por medio del cual el Espíritu de Dios se derramaría sobre el mundo; nuestro Señor contesta que sus obras demuestran que esto se ha realizado en su persona; cf. Jn 7, 39. Lc reproduce, de modo muy parecido al de Mt, el panegírico de Juan. La respuesta de la Iglesia a los discípulos de Juan es ésta: Juan fué grande porque fué el precursor de uno más grande; el mayor de los profetas, porque fué el más inmediato a Cristo, que era la razón de ser de todos los profetas, cf. 16, 16. **e**

Véase el comentario a Mt para la exégesis de estos versículos.

29-30. Propios de Lc; no un inciso de Lucas, sino la continuación de las palabras de nuestro Señor; cf. Mt 21, 32. Por tanto, «y todo el pueblo que escuchaba [a Juan], *incluso* los publicanos...» Quiere decir que el vulgo despreciado (cf. Jn 7, 49) y hasta los publicanos se acomodaban con los benévolos designios de Dios relativos a la salvación del hombre (pues el bautismo de Juan formaba parte del plan divino mesiánico), mientras que los jefes religiosos «*anularon el propósito divino respecto de ellos*» rechazando el bautismo de Juan; **f**

753f cf. 20, 1-8. **31-35.** La parábola y la aplicación, como en Mt. Omítase Vg. «*ait autem Dominus*»; no está en gr. No es una alegoría, sino una simple parábola; resulta por consiguiente innecesario interpretar todos los detalles. Son los fariseos como chiquillos caprichosos, que hallan defectos en todo lo que se les propone, tanto si viene Juan en forma de asceta para ayudarles, como si viene Jesús en su auxilio llevando una vida normal. Pero por suerte hay otros, más en armonía con Dios y con la sabiduría divina, los cuales, por eso mismo, reconocen la mano de Dios donde quiera que aparece, tanto si ayuna Juan, como si Jesús come y bebe en compañía de los pecadores. De esta manera «la sabiduría es vindicada» por todos ellos, pues son sus verdaderos hijos.

g **36-50. La mujer pecadora unge a Jesús** — Las semejanzas entre esta historia y las citadas en Mt 26, 6-13; Mc 14, 3-9; Jn 12, 1-8, mueve a suponer que los cuatro Evangelios narran el mismo suceso. La tradición latina, desde el tiempo de San Gregorio el Grande, se ha inclinado en favor de la identidad; la tradición general entre los griegos (con la excepción de Orígenes) sostiene que el suceso de Lc es totalmente distinto, y los exegetas católicos más recientes adoptan esta opinión. Hay que admitir que las divergencias parecen irreconciliables. Si Lc omite Mc 14, 3-9, en su lugar paralelo, esto está en perfecta conformidad con su práctica ordinaria de evitar la repetición de episodios parecidos. La impresión que da el relato es que se trata de una mujer de mala vida, y bien conocida como tal, aunque la palabra «pecadora» no significa necesariamente eso para un judío. Obsérvese la relación de este relato con 7, 29. Si Lc omite su nombre, ello no hace sino armonizar una vez más con su delicada reserva. No hay nada en Lc que justifique su identificación con María de Magdala, 8, 2, o María de Betania, 10, 38 ss. La tradición griega generalmente distingue a las tres. **38.** Viene en busca de Jesús para rendirle este acto de reverencia y afecto. ¿Por qué? Probablemente, habida cuenta especial de 29-35, porque ella es uno de aquellos que han «conocido la justicia de Dios» al reconocer a Jesús como ministro de Dios para su salvación. Da muestras de aquel arrepentimiento (*μετάνοια*, «conversión») al cual Jesús invita a los pecadores; cf. 5, 32. Derramar oloroso ungüento sobre la cabeza de una persona estimada no era nada extraordinario; pero es digno de notarse que ella únicamente se preocupa de derramarlo sobre sus pies; cf. Mt 26, 7; Mc 14, 3.

h **40-43.** La aplicación de la parábola presupone ciertamente que el amor sigue al perdón, si bien en 47*a*, parece afirmarse lo contrario; de aquí la interpretación tradicional de que la caridad quita el pecado, a pesar de la significación aparentemente opuesta del 50 que los comentaristas protestantes han empleado para apoyar la doctrina de la justificación por la fe sola. Mas el 47*b* muestra que el 47*a* no puede significar lo que parece indicar a primera vista, pues en tal caso el 47*b* no tendría finalidad alguna. De aquí que 47*a* tenga que significar «por lo cual te digo que *le han sido* perdonados sus pecados, porque ella [da muestras evidentes de que] amó mucho». Obsérvese lo que aquí se afirma de manera velada: ella era una pecadora; Jesús declara que sus pecados han sido perdonados, y el amor que ella siente en

agradecimiento es manifestado a Jesús. De todos modos, resulta evidente que ella trata a Jesús como representante de Dios. Nótese el significado de la unción en el AT; el que la recibe es elegido de Dios, representante de Dios, sacerdote, rey, profeta, y especialmente Mesías. Jesús deja a Simón que deduzca por sí mismo una nueva conclusión: ha tratado a la mujer con desprecio considerándola como una persona apartada de Dios, cf. 18, 9, pero si Jesús, apoyado en la conducta de la mujer, puede concluir que Dios la ha perdonado, Simón podrá también, de su propia conducta frente a Jesús, concluir que Dios no le ha perdonado. Lc llama otra vez la atención sobre el poder sobrenatural de Jesús de penetrar los pensamientos, 40. Simón objeta que Jesús no debe conocer la conducta de aquella mujer; Jesús replica que sabe muchas cosas acerca de ella, e incluso que sus pecados le han sido perdonados. **50.** La fe aquí y en otros lugares de Lc no es el mero asentimiento intelectual a las verdades divinas bajo el influjo de la voluntad, sino la actitud de todo el hombre, inteligencia, voluntad y afectos, respecto de Dios, es decir, un compuesto de fe, esperanza y caridad; una creencia en Dios, no sólo en cuanto existe, sino en cuanto premia y se muestra lleno de solicitud por el bien del hombre; cf. Heb 11, 6. También implica cierta actitud respecto de Cristo, al menos en cuanto representante de Dios; en una palabra, el v resume la tesis de Lc: Dios ha visitado a su pueblo, en la persona y en la obra de Jesús, para salvarlo. Ésta es la nota con que termina el episodio. **753h**

VIII, 1-3. Mujeres discípulas de Jesús — Se trata de una breve descripción, propia de Lc, de un primer viaje misionero en compañía de los doce y un grupo de mujeres. Relacionada con el v 4 (cf. Mt 13, 2; Mc 4, 1), proporciona la ambientación para las parábolas que siguen, como en Mc y en Mt. Juana sólo aparece en Lc aquí y, otra vez, en el sepulcro, 24, 10. Todas las mujeres han sido curadas por Jesús de enfermedades del cuerpo o del alma. De aquí no se sigue que María de Magdala, ciudad ésta situada en la ribera occidental del lago de Galilea, haya sido curada de una enfermedad moral, sino que, como el número siete en el pensamiento semítico evoca lo que está colmado o completo, hay que concluir que, o estuvo muy enferma, o fué gran pecadora. Lc no proporciona fundamento alguno para identificarla con la pecadora de 7, 36-50. **754a**

4-18. Enseñanza en parábolas (Mt 13, 1-23; 5, 15; 10, 26; 25, 29; Mc 4, 1-25) — Aquí, Lc recoge de nuevo el hilo de la narración de Mc y marcha paralelo con él durante un espacio considerable; en cambio, los paralelos de Mt están diseminados. Ya hemos visto ejemplos de la manera que tenía nuestro Señor de emplear las parábolas argumentativas para reducir al silencio a los fariseos; aquí comienzan sus parábolas explicativas, e.d., las parábolas que arrojan luz sobre la naturaleza y características del reino de Dios que Él ha predicado desde el principio de su ministerio; cf. 4, 43. La luz es necesaria porque se trata de un misterio, 10, y sus parábolas son los medios de que se sirve para aclarar las cosas ocultas, 16-18. Es indudable que, en concordancia con la clara corriente de estas palabras debemos interpretar la dificultad de 10, donde Lc es mucho más breve que Mt 13, 10-15, y Mc 4, 10-12, probablemente por razón de su destinatario gentil. **b**

754b Lc no podía omitir del todo la advertencia, en vista de la fuerte impresión que había dejado en la mente de la primitiva Iglesia. Todos los evangelistas la mencionan y San Pablo insiste en ella, Act 28, 25 ss, Rom 11, 8. La explicación más razonable de esta sentencia enigmática de nuestro Señor es la que dan SAN JUAN CRISÓSTOMO (PG 57, 467) y SANTO TOMÁS DE AQUINO (ST III, q. 42, art. 3), e.d., la parábola, por su misma naturaleza, es apta para iluminar la mente, y su enigmática forma es buscada con el fin de excitar el interés del oyente. Pero por la misma razón sirve de criba seleccionadora, pues su enigmática forma da la seguridad de que únicamente aquellos que están bien dispuestos respecto del predicador y buscan ansiosamente la verdad se tomarán la molestia de aplicar seriamente sus inteligencias a la consideración de la parábola con el fin de descubrir el sentido de la comparación. Por eso Jesús emplea frases como «el que tenga oídos para oir, que oiga», y «prestad atención a cómo escucháis», como si dijese: «Pensad bien en esto: es necesario que pongáis mucha atención». Solamente en el sentido indicado cabe afirmar que la acción de obscurecer sea el objeto de las parábolas.

Para más amplio comentario, véanse Mt y Mc *in loc.*

c **19-21. La madre y los hermanos de Jesús** (Mt 12, 46-50; Mc 3, 31-35) — Lc pospone otras parábolas e introduce aquí este suceso que en Mc se encuentra antes; pero está muy bien colocado en este lugar, en el momento preciso en que nuestro Señor acaba de hacer a sus discípulos confidentes, como si dijéramos, de sus secretos de familia (cf. Jn 15, 15). Omite la referencia especificada de «hermano y hermana», quizá para evitar que surjan problemas de poco provecho en la mente de su lector; la palabra «hermanos» tenía en arameo un sentido más amplio que el de hijos de la misma madre y del mismo padre; el griego bíblico *ἀδελφοί* arrastra sin duda esta noción más amplia del sustrato semítico. La tradición dogmática de la Iglesia defiende la virginidad tanto de María como de José. A propósito de *Los hermanos del Señor*, véase LAGRANGE, *St. Marc* (1923) 72 ss, EJC 139-141, y §§ 672-3.

22-56. Varios milagros (Mt 8, 23-34; 9, 18-26; Mc 4, 35—5, 43) — Estos cuatro milagros manifiestan en escala ascendente el poder sobrenatural de Jesús y el reconocimiento creciente de Él, por parte de sus discípulos, como quien era depositario de una autoridad divina, que podía ejercer a voluntad. Se da una aclaración ulterior acerca del significado de la fe, 25, e.d., se la presenta como una actitud para con Jesús, para con Aquel por medio del cual Dios interviene en el mundo para bien del hombre, y que su mera presencia, incluso cuando duerme, da motivo suficiente para confiar; cf. también 48 y 50. Se pueden notar las siguientes peculiaridades de Lc: el griego tiene «¡Maestro, Maestro!» en el 24, que da un aire muy realista al grito de los discípulos. **43.** Lucas, que era médico, omite de modo muy característico la observación de Mc de que la mujer más bien se encontraba peor a pesar del cuidado de los médicos. **48.** «*Tu fe te ha salvado*», como en 7, 50, y, otra vez, en 18, 42.

d **IX, 1-50. Etapas en la formación de los apóstoles** — Pasando por alto el relato de Mc acerca de la visita de Jesús a Nazaret, de la que ya ha tratado en 4, 16 ss, Lc va siguiendo las líneas generales de la na-

rración de Mc, aunque omite numerosos sucesos. Las omisiones son debidas, en parte, al hecho de que tiene en la mente el propósito de componer una amplia sección, 9, 51—18, 30, que no se encuentra ni en Mc ni en Mt, si bien secciones sueltas de ella se hallan esparcidas en este último. Por este motivo omite episodios que son más o menos repeticiones de cosas ya descritas; p.e., Jesús caminando sobre el mar, la segunda multiplicación de los panes y peces; pasa por alto la disputa con los fariseos sobre la purificación y el episodio de la hija de la mujer cananea; el primero porque no tenía ningún interés para lectores gentiles, el segundo a causa de las palabras, al parecer duras, proferidas por Jesús al referirse a los no judíos. La misión de los apóstoles es seguida por la relación de lo que piensa Herodes acerca de Jesús, que nos prepara para la pregunta de lo que piensan los mismos apóstoles de Cristo. Esto conduce a la confesión de Pedro, después de la cual los doce son tomados aparte para una nueva instrucción de carácter mucho más avanzado e íntimo. Han llegado al punto en que son lo bastante fuertes para escuchar como su Maestro les predice la pasión, que irá siéndoles inculcada en lo sucesivo. El ministerio galileo en Lc, que había empezado con las palabras pronunciadas por el Padre desde los cielos en el bautismo, termina con las mismas palabras en la transfiguración. **754d**

1-6. La misión de los apóstoles (Mt 10, 1, 9-11 y 14; Mc 6, 7-13) — Lc sigue aquí a Marcos de cerca, pero cambia la frase de Mc: «Predicaron a los hombres que se arrepintiesen», por «Partieron los apóstoles anunciando la buena nueva». **e**

7-9. Perplejidad de Herodes (Mt 14, 1-2; Mc 6, 14-16) — La indicación dada en 6 es suficiente para explicar la excitación que había cundido naturalmente en toda Galilea y en el turbado Herodes, cuya perplejidad se explicaría mejor si Lc no hubiera omitido el relato de Mc sobre la ejecución de Juan. El 9*b*, que es propio de Lc, nos prepara para otro suceso particular que ha de añadirse a la historia de la pasión y que se refiere a la entrevista de Herodes con Jesús, 23, 7-12.

10-17. Multiplicación de los panes (Mt 14, 13-21; Mc 6, 30-44) — El pasaje difiere muy poco de Mc, salvo en lo literario. Únicamente la mención de Betsaida en 10*b*-11, al introducir el milagro, denota una fuente distinta. Lc a menudo desatiende la topografía; aquí mismo no nos indica cómo el escenario del milagro se traslada de Betsaida al lugar desierto de 12.

18-27. Confesión de Pedro (Mt 16, 13-28; Mc 8, 27-39) — Lc olvida hacer mención de Cesarea de Filipo; el episodio pudo ocurrir cerca de Betsaida según la información que él nos da. Pero añade a Mc y a Mt el dato de que Jesús estaba ocupado en la oración. En lo demás sigue a Mc, excepto en cierto cambio de las palabras de la confesión y en que, como de costumbre, omite la represión de Pedro, Mt 16, 22-23; Mc 8, 32-33. Levantándose de la oración, Jesús pregunta a los discípulos sobre la opinión de las turbas (en Mc y Mt, «los hombres») respecto de Él. Las respuestas recuerdan exactamente las opiniones ya dadas en 8, donde se puede observar que nadie había sugerido que fuese el Mesías; por tanto, la confesión de Pedro, en nombre de todos los demás, resulta mucho más significativa. El relato que **f**

754f da Lc de esta confesión es más completo que el de Mc, pero menos que el de Mt; de todos modos, está en perfecto acuerdo con todo lo sucedido anteriormente; cf. 2, 11 y 26; también Act 10, 38. En realidad, no añade nada a la sencilla fórmula de Mc; y después de lo que Lc nos ha dicho respecto del origen y la persona de nuestro Señor, no es lícito concluir nada de su omisión de las palabras de Mt «el Hijo de Dios vivo», que contradiría su enseñanza sobre la divinidad de Cristo. En todo caso, hemos dicho que parece cierto que Lc, en su relación del ministerio en Galilea, se basa más bien en el relato de Mc que en el de Mt.

g **21-23.** Aquí Lc, lo mismo que Mc y Mt, presenta a nuestro Señor imponiendo silencio a los discípulos acerca de lo que ha dado en llamarse el secreto mesiánico. La razón de esto es clara: como Jesús ha dicho ya, 7, 22-23, Él quiere que el pueblo juzgue de Él y de su misión por la naturaleza de sus obras, y no que se extravíe por ideas preconcebidas. Además, tiene que guardarse del entusiasmo inoportuno de la muchedumbre (cf. Jn 6, 14-15), basado en falsas concepciones acerca de la verdadera función del Mesías divino, concepciones que parecen persistir en sus propios discípulos hasta el mismo fin; cf. 24, 19 ss; Act 1, 6; Mc 10, 35 ss (no en Lc). Sus discípulos son los primeros en saber que el Mesías terminará la obra prefijada por el Padre de una manera horrible y que es descrita en las repetidas predicciones de la pasión, la primera de las cuales aparece en 22. Los que han sido asociados con Él en esta obra han de ajustarse al ejemplo de su Maestro a este respecto. La predicción del 22 es suficiente para insinuar con qué clase de muerte tendrá que morir, pues si los ancianos, los príncipes de los sacerdotes y los escribas (que representaban las tres secciones de que se componía el Sanedrín) habían de rechazar a Jesús, esto significaba la ejecución por el único poder que tenía autoridad para quitar la vida, e.d., el procurador romano. Desaparece toda duda con las palabras del 23, donde Lc añade que el discípulo de Cristo ha de tomar «cada día» su cruz. Este versículo debe leerse teniendo presente el hecho (que estaba sin duda en la mente de los discípulos) de que solamente veinte años antes habían sido crucificados 2.000 judíos bajo el legado Varo, so pretexto de una rebelión (JOSEFO, *Ant.* 17, 10, 10). La pena de la crucifixión había llegado a ser muy frecuente en las provincias del imperio después de la muerte de Julio César, y era corriente en Judea bajo el gobierno de todos los procuradores. **27.** Lc termina con la misteriosa promesa (en Mc y en Mt con notables diferencias) que es interpretada por algunos de los Padres como haciendo referencia a la transfiguración; otros ven en ella una referencia a la caída de Jerusalén, que sería la señal para la completa liberación de la Iglesia de las trabas del judaísmo y la consiguiente difusión del reino de Dios en el mundo de los gentiles.

755a **28-36. La transfiguración** (Mt 17, 1-8; Mc 9, 2-8) — Como dice Lagrange, es imposible leer el Evangelio sin darse cuenta de la relación de esta escena con la escena paralela de Getsemaní: «están en oposición una con otra como estrofa y antiestrofa, pero la transfiguración se presenta como prenda segura de la futura gloria de Cristo, en cambio Getsemaní nos lo muestra en el más profundo abatimiento de la

humana naturaleza». El hecho debe relacionarse con el anuncio de **755a**
la pasión; estas predicciones siempre terminan (salvo en Lc 9, 44*b*) con una promesa de resurrección, y en la transfiguración está prefigurada la gloria de Cristo resucitado. Las principales adiciones de Lc son características: nuestro Señor se encuentra otra vez en oración cuando empieza a transfigurarse (cf. 3, 21); su pasión constituye el tema del coloquio con Moisés y Elías, que como Jesús (32) aparecen gloriosos; los discípulos estaban dormidos como en Getsemaní; sólo cuando Moisés y Elías están a punto de partir interviene Pedro con su propuesta. **28.** Lc, como suele ser su costumbre, puntualiza el tiempo menos que Mc y Mt. **30-33.** Aquí, contrariamente a su costumbre ordinaria cuando corre paralelo con Mc, es mucho más detallado; Lc atribuye evidentemente mayor importancia al hecho. «Hablaban de su muerte», *ἔξοδος*, Vg. *excessus.* La palabra griega es usada para «muerte» en 2 Pe 1, 15; Sab 3, 2; 7, 6. Existe poca duda sobre su significación aquí, y la importancia del hecho a los ojos de Lc se puede colegir por su relación con 24, 25-27 y 44-47. Moisés y Elías, que como dice Tertuliano representan ciertamente a la ley y a los profetas, aparecieron «gloriosos», *ἐν δόξῃ* (cf. 2, 9), e.d., habitando con Dios. Confirman el anuncio de la pasión que acababa de hacer Jesús, declarando de este modo que tal era el designio de Dios. *In transfiguratione illud principaliter agebatur ut de cordibus discipulorum scandalum crucis tolleretur* (SAN LEÓN EL GRANDE).

33. La observación de Lc de que Pedro habla únicamente en el **b**
momento en que ve que Moisés y Elías van a partir, justifica la traducción gramaticalmente exacta: «Maestro, es cosa buena que nosotros estemos aquí»; es cosa buena, porque él y sus compañeros pueden construir algo (*σκηνή*, «tienda» o «barraca») para proteger contra el sol a Jesús y sus visitantes celestiales. Desea retenerlos. ¿Cuál es la razón de que necesiten tiendas para guarecerse? Indudablemente porque Pedro está bajo la impresión de que Jesús, apoyado por tan firmes testigos como lo son Moisés y Elías, está a punto de inaugurar su manifestación mesiánica en el mundo (cf. 20). Sin embargo, la lección de 22-27 no ha sido olvidada, como probarán los hechos posteriores. Lc añade, lo mismo que Mc, que Pedro no sabía lo que decía. **34.** La nube aparece como si fuera en respuesta a las palabras de Pedro, y tanto aquí como en otras partes significa la divina presencia; el apóstol había sugerido la construcción de tiendas y la nube divina viene a cubrirlos. Dios entra ahora en escena y habla del mismo modo que había hablado con Moisés en el Sinaí acerca de la ley, de la cual Cristo es el fin; Gál 3, 24; cf. Éx 19, 9 ss. **35.** La autoridad de los mss. está dividida entre «amado», *ἀγαπητός*, y «elegido», *ἐκλελεγμένος*. El primero se considera como un término tomado de Mc y Mt o de 3, 22; «elegido» era para los judíos un título mesiánico tradicional; cf. 23, 35, e Is 42, 1. La relación entre la transfiguración y la confesión de Pedro se hace resaltar aquí por el mismo mandato de guardar silencio (implícito en Lc, explícito en Mc y Mt) con que terminan ambos sucesos.

37-50. Nueva instrucción dada a los apóstoles (Mt 17, 14-23; 18, 1-5; **c**
Mc 9, 14-41) — Los recientes sucesos inspiran las preguntas de los

755c discípulos ahora mencionadas por Mc y Mt, pero omitidas por Lc, el cual prosigue inmediatamente con el relato del niño epiléptico, que Mc describe con mucho detalle, dejando a los apóstoles en mal lugar. Lc, como es peculiar en él, pasa por alto todo lo que parece desacreditar a los apóstoles y añade el detalle de que el niño era hijo *único;* una adición semejante la encontramos en el caso de la hija de Jairo. No obstante, anota cuidadosamente la exclamación un tanto sorprendente de nuestro Señor en el 41: «¡Oh generación incrédula y *perversa!* ¿Hasta cuándo...?» ¿A quién va dirigido el reproche? A todos. A los discípulos que han estado intentando la curación durante la ausencia de Jesús, de Pedro, Santiago y Juan, pero que han fracasado por falta de fe y de los medios debidos (Mc 9, 28-29, omitido por Lc); al padre cuya fe es muy imperfecta (Mc 9, 22-23, omitido por Lc); y a los escribas que han estado disputando con los discípulos como lo muestra sólo Marcos, 9, 14. Las abreviaciones de Lc, a veces, obscurecen necesariamente el sentido. El 43*b* resulta muy típico de Lc; cf. 7, 15. Otro tanto sucede con el 44: «Todos se maravillaron al ver la *grandeza* de Dios».

d **44*b*-45. Segundo anuncio de la pasión** (Mt 17, 21-22; Mc 9, 30-31) — Lc presenta a nuestro Señor aprovechando el asombro y la admiración general para reiterar su aviso acerca del futuro, que introduce con la enfática expresión: «Estad atentos a lo que voy a deciros»; aquí, pero no en Mc ni en Mt, el anuncio resulta mucho más grave, pues omite toda referencia a la resurrección. Lc subraya mucho la perplejidad de los discípulos.

46-48. Disputa sobre la precedencia (Mt 18, 1-5; Mc 9, 33-7) — Aunque Lc, como Mc, omite el relato de la promesa de primacía hecha a Pedro con motivo de su confesión, es tentador el pensar que esta disputa tuvo allí su origen. «En pocas palabras Jesús les enseña cuáles son las condiciones necesarias para el verdadero poder espiritual. El que posee el derecho de mandar debe ejercer ese derecho solamente en beneficio del interés común; es el siervo de todos» (LAGRANGE). Lc añade que el hombre verdaderamente grande es el que se hace a sí mismo el menor de todos.

49-50. El exorcista desconocido (Mc 9, 37-41) — Estas instrucciones terminan como en Mc (no en Mt) con una advertencia sobre la actitud que se debe adoptar respecto de aquellos que creen en Jesús, pero que están fuera del círculo de sus discípulos escogidos. El hombre en cuestión parece haber tenido éxito en el empleo que hacía del nombre de Jesús; de donde se concluye que debía ser un verdadero seguidor de Cristo. Lc abrevia otra vez. Así termina el ministerio galileo en Lc.

756a **IX, 51–XVIII, 30. Predicación insistente de la salvación mesiánica durante el viaje a Jerusalén** — Aquí comienza una parte muy característica de Lc, la más propia del tercer Evangelio, y que comprende alrededor de una tercera parte del total. No tiene justificación alguna que haya sido llamada el ministerio en Perea, ya que sólo algunos de sus episodios tienen lugar al este del Jordán; otros la han llamado ministerio samaritano, porque se hace referencia especial a las gentes de aquella región. Tal vez su título más adecuado sea el de **relato de viaje,** aunque parece tratar de más de un viaje; pues ya hemos visto que Lc dispone de

fuentes especiales, y además sabemos por Juan que Jesús hizo varios viajes a Jerusalén. Con todo se puede decir que Lc se ocupa aquí principalmente de la marcha de Jesús a Jerusalén con el fin de cumplir el decreto divino de la pasión que había empezado a anunciar; cf. 9, 51; 13, 22; 17, 11; 18, 31. Lc tiene continuamente ante el pensamiento los sucesos que han de ocurrir finalmente en Jerusalén, y esto es lo que da unidad a la sección. Está compuesta en gran parte de discursos, que contienen trece parábolas propias de Lc. Esparcidos aquí y allí se encuentran algunos de los *logia* o dichos que se leen en el sermón de Mt, cc 5-7. Es característica de esta parte, y la diferencia algo de la precedente, la severidad de lenguaje empleado por nuestro Señor en ciertas ocasiones: cf. 9, 57-62; 11, 42-52; 12, 20 y 56; 13, 5 y 26-35; 14, 26-35. Acaso sea indicación de su fuente el que Lc descuide aquí la topografía; los apóstoles son nombrados una sola vez, e incluso Pedro, Santiago y Juan aparecen muy poco. Finalmente, esta sección contiene algunos de los ejemplos más hermosos del estilo literario de Lc, p.e., 15, 1-32. 756a

IX, 51–X, 24. Anuncio del reino de Dios — Los primeros versículos dan el tono a toda la sección. «Asunción»; la misma palabra (en su forma verbal) es empleada en Act 1, 2, y en Mc 16, 19, para la ascensión y en LXX para designar el hecho de ser arrebatados al cielo Enoc y Elías. El **52** recuerda a Mal 3, 1, en que se hace referencia a Elías y a Juan Bautista (cf. Mal 4, 5, y Lc 1, 17; 7, 27); en Samaria se encuentran Jesús y sus discípulos en una localidad que les habla de Elías. De aquí que la sugerencia de Santiago y Juan, 54, sea un recuerdo de 2 Re 1, 10 ss. Obsérvese la introducción: «los discípulos Santiago y Juan», como si todavía no hubieran aparecido en Lc. La autoridad de los mss. se opone a la inclusión de 55*b*-56*a*. **57-62.** Cf. Mt 8, 19-22. Lo que se dice de Jesús en 51 se exige también a todos los que quieran ser sus discípulos. «*Se dirigió resueltamente* a Jerusalén», a pesar de los consejos de los que se esforzaban por persuadirle de lo contrario; cf. Mc 8, 31 ss; 10, 32-34; Jn 11, 7-8. Así también los que deseen seguirle deben pasar por encima de todos los obstáculos. En el reino de Dios no hay lugar para quienes son indecisos. «Deja a los muertos sepultar a sus muertos»; dura sentencia que sugiere a la mente de algunos comentaristas que los que no se preocupan del reino de Dios están muertos espiritualmente; cf. Jn 5, 21-29; 11, 25. Tal vez sea simplemente un modo enigmático de decir que Jesús pide a los discípulos que estén dispuestos a renunciar al hogar y a los lazos familiares por el Evangelio. Las palabras iban dirigidas a un hombre que había escuchado ya la llamada de Jesús. El 62 tiene un significado semejante: resulta imposible arar un surco recto a menos que los ojos estén fijos constantemente en la señal puesta por el labrador. «Apto», e.d., «bien dispuesto» y apropiado para la obra que ha de ser ejecutada. b

X, 1-24. Misión de los setenta y dos (cf. Mt 9, 37-38; 10, 7-16 y 40; 11, 21-23, para ideas paralelas) — Esta sección es propia de Lc, aunque muchas de las instrucciones se encuentran en la misión de los doce de Mt, punto que no ha de causar indudablemente sorpresa alguna. Por aquí se ve que Jesús ha reunido ya en torno suyo un gran número de discípulos «aptos para el reino de Dios». En Act 1, 15, nos presenta c

756c Lucas a ciento veinte discípulos reunidos en Jerusalén, inmediatamente después de la ascensión. Los discípulos son enviados de dos en dos como los apóstoles en Mc 6, 7, pero con esta diferencia: que los setenta y dos son enviados para preparar la venida del mismo Jesús. Los mss. difieren sobre si la lección ha de ser setenta y dos o setenta. ***4b.*** El pensamiento que absorbe al predicador ha de ser su misión; ha de asemejarse a un hombre que emprende un viaje urgentísimo, sin mirar a derecha ni a izquierda; cf. 2 Re 4, 29. Su mensaje es verdaderamente urgente: «el reino de Dios está cerca», que es el anuncio con que Jesús comienza su predicación en Mc 1, 15; ésta es la primera vez que aparece en Lc. **12.** «En aquel día»; «en el día del juicio» en el paralelo de Mt 10, 15; entendido del gran día mesiánico cuando Dios venga a vindicar sus derechos; cf. Dan 7, 13 ss. **13-15.** La mención de las ciudades del lago, después de 9, 51-52, parece estar fuera de lugar; el contexto es más natural en Mt 11, 21-23.

d **17-24. Vuelta de los setenta y dos** — Existe un sentimiento general de alegría del que participa particularmente el mismo Jesús; la razón es el sometimiento de los demonios a los discípulos, señal de que el reino de Dios ha comenzado; el poder de Satán sobre los hombres queda quebrantado por el poder de éstos sobre él. El **18** indica que Jesús actuaba por medio de sus discípulos cuando hacían uso de su nombre. Existe la opinión corriente de que aquí Jesús les está amonestando contra el peligro de orgullo, mas esto parece que es contradicho por el 19, palabras que repiten el Sal 90, 13, y que tienen su paralelo en Mc 16, 17-18. En el 18 lo que Jesús quiere decir es: «Veía yo a Satán caer del cielo como un rayo», aludiendo al rápido colapso del dominio de Satán sobre los hombres producido por la predicación de los discípulos. **20.** No se prohibe a los discípulos regocijarse del sometimiento de los demonios; aquí, como en 21*b*, tenemos el modismo semítico de comparación: «alegraos más de que vuestros nombres están escritos en los cielos que de...»; «Yo te alabo, Padre, porque has revelado estas cosas a los pequeños más bien que...» «Nombres escritos en el cielo»; cf. Éx 32, 32; Sal 68, 29; Is 4, 3, etc. Las ciudades griegas conservaban en un rollo escrito una exacta relación de los que tenían el derecho de ciudadanía.

e **21-23.** Tienen notables paralelos verbales en Mt 11, 25-27, y 13, 16-17. Existe una adición característica en 21, donde la alegría de Jesús, así como toda la actividad de su carrera mesiánica, es atribuída al Espíritu Santo; cf. 4, 1, 14 y 18. Para el resto, véase el com. sobre Mt, donde el contexto es diferente, pero muy apropiado, e.d., después de la explicación de nuestro Señor referente a la finalidad de las parábolas, las cuales ocultan el secreto del reino a los indignos; en cambio se revela a los discípulos el misterio del reino, y el verdadero centro de ese misterio es la verdad de la encarnación a la que se hace aquí referencia. Esta clara afirmación de la divinidad de Cristo (que también hallamos en Mt) resulta embarazosa para los críticos racionalistas; algunos han sostenido, sin apoyo alguno de los mss., que estas palabras han sido tomadas de la doctrina de Jn y añadidas a Lc por una mano posterior. Pero, como han observado críticos más ortodoxos, la doctrina de Lc y Mt suministra aquí uno de los más estrechos lazos de

unión entre lo que enseñan los sinópticos y Juan sobre la persona de Jesús. Sus afinidades con el cuarto Evangelio son bien claras, y, sin embargo, ha llegado hasta nosotros incorporado en el más antiguo documento palestinense, Q, probablemente la más primitiva de las fuentes evangélicas. Podemos convenir en esto mientras esperamos otras pruebas mejores de la existencia de Q. Adviértase especialmente que aquí Jesús ya no es «el Hijo del hombre», sino simplemente «el Hijo». 756e

25-37. Caridad para con el prójimo — Esta instrucción concluye con la parábola del buen samaritano, propia de Lc, pero el suceso que brinda ocasión a la parábola tiene un paralelo algo parecido en Mc 12, 28-31; Mt 22, 34-40. Algunos sostienen que el episodio de Mc y de Mt es totalmente distinto a causa de bien claras discrepancias. En Mc y en Mt, el escriba formula una pregunta, como si fuera a comenzar una discusión meramente académica, sobre el precepto más importante de la ley mosaica; hemos de recordar que, tal como era interpretada tradicionalmente, la ley comprendía unos trescientos preceptos positivos y unos trescientos negativos. El escriba de Lc comienza con una petición más atrayente: ¿qué habría de hacer para alcanzar la vida eterna? «Tentándole» no es necesario tomarlo en mal sentido; *ἐκπειράζων* fácilmente puede significar «tratando de descubrir mediante examen». La mención de la vida eterna, nueva en Lc, está bien después del 20 y de los recientes ecos de Jn, el cual repite esa idea. **26.** Jesús trata con el doctor de manera amistosa, haciéndole citar la ley de la que él, como escriba, era un acreditado maestro. ¿Qué es lo que dice la ley, pues el camino para obtener la vida depende del dador de tal ley? **27.** El escriba responde, como podía haber respondido cualquier judío, citando el Dt 6, 5, pues estas palabras son el comienzo del *šema*, la oración ritual que debía ser dicha por todo judío dos veces al día. Pero ¿cuántos judíos hubieran añadido estas palabras que repiten las de Lev 19, 18, sobre el amor fraternal? La ley insistía ciertamente en este punto, mas esto atraía poco la atención de los doctores de la ley. Semejante combinación de textos no se encuentra en ninguna parte en los escritos rabínicos; la actitud judía que prevalecía entonces en las relaciones con los no judíos era la del desprecio más desabrido; cf. Mt 5, 43. **29.** Por eso, es probable que la pregunta del escriba en este lugar fuese dictada por su descontento con la opinión ordinaria sobre este punto. Lc parece haya querido presentarnos otro de aquellos judíos piadosos que habían penetrado más perfectamente el verdadero espíritu de la ley antigua; por tanto, un alma emparentada con Jesús. f

30-37. El buen samaritano — Aunque es propio de Lc, viene a repetir enteramente la doctrina de los otros dos sinópticos: cf. Mt 5, 43 ss; 9, 13; 12, 7. El alcance de la parábola es tremendo si recordamos la actitud de los judíos para con los samaritanos; cf. Eclo 50, 25 ss; Jn 4, 9; 8, 48. Aquí no sólo se compara desfavorablemente a los judíos, incluso a los sacerdotes y levitas, con un samaritano, sino que un escriba es invitado a sentarse a los pies de aquél para aprender la significación verdadera de la ley. Recuérdese que los samaritanos también seguían el Pentateuco y consideraban a Moisés como su maestro. Los contrastes son muy fuertes: por una parte el judío herido, y el sacerdote g

756g y el levita, que, por el hecho de vivir de las ofrendas de los fieles, eran los más obligados a servicios caritativos para con el prójimo. Por otra parte, un odiado samaritano, que pasa por una región enemiga y que, por tanto, sería excusable que se apresurase a salir de ella; pero no contento sólo con prestar los primeros socorros y dejar a la víctima atendida, la conduce a la posada y toma a su cargo todos los gastos, pagando lo equivalente al jornal de dos días, Mt 20, 2, y prometiendo al posadero pagar a su regreso lo que gastare de más. **36-37.** Si Jesús concluye presentando la pregunta del escriba de otro modo es por dos razones: en primer lugar, porque el sentido de la pregunta era: ¿cuánto abarca la obligación del amor al prójimo? La respuesta (suministrada por el samaritano) es: alcanza a cualquiera que esté en necesidad, judío o no judío, amigo o enemigo. En segundo lugar, porque elevando de este modo la pregunta del escriba a la esfera de los principios generales que se refieren a la caridad y a la misericordia, no quedaba lugar para la casuística rabínica acerca de judíos y no judíos, samaritanos y gentiles. Todo hombre es mi prójimo y más particularmente el hombre que está en necesidad. Esta parábola ha sido siempre un campo propicio para la alegoría: Cristo sería el buen samaritano, el hombre herido sería la raza humana robada y despojada por el demonio, el aceite y el vino serían los sacramentos, la posada sería la Iglesia, etc.

757a **38-40. Marta y María** (sólo en Lc) — Existe gran divergencia de opiniones sobre el significado de este episodio; algunos piensan que Lc aquí trata de mostrar que las obras de caridad no son suficientes: también se requiere la fe; otros pretenden que la parábola anterior explica la segunda parte de la respuesta del escriba en 27, mientras que este suceso manifiesta cómo ha de ser Dios amado y buscado ante todo, mediante la contemplación, por lo que la vida contemplativa tiene cierta preeminencia sobre la vida activa, etc. **38.** Lc, como de ordinario, no se preocupa de los detalles topográficos, pero Jn 11, 1 ss, y 12, 1 ss, indica que el lugar es Betania, cerca de Jerusalén. Sin duda alguna la parábola del buen samaritano fué pronunciada en el camino de Jericó a Jerusalén que pasa por Betania. Marta es presentada como el ama de casa; María aparece por primera vez; cf. § 753*g*. La ley de la hospitalidad, muy estimada en oriente, requeriría seguramente que las dos hermanas se ocuparan del cuidado de preparar la comida para los inesperados huéspedes, y puede darse por supuesto que Jesús iría acompañado de sus discípulos. **40.** Marta está distraída o preocupada con la preparación de la comida: Lc no sugiere de ningún modo que ella sea indiferente a las enseñanzas de Jesús. Las palabras «muchos cuidados del servicio» no indican que los invitados estuvieran ya a la mesa, pues nuestro Señor está enseñando. María también está distraída, totalmente ajena al pensamiento de la comida, por lo absorbida que está con las palabras de Jesús. La escena y las palabras de Marta indican una situación de amigable familiaridad, y sería tan falso interpretar su queja de manera demasiado seria, como ver un grave reproche en la respuesta de nuestro Señor. Sería inverosímil que Jesús reprendiera a una mujer que, si está ocupada, lo está por causa de Él y sus amigos.

41. Nótese aquí de nuevo «el Señor» y en el 39. «Marta, Marta tú te *inquietas y te turbas* por muchas cosas; pero *pocas son necesarias, o más bien una sola*». Tal parece ser la lección preferible, por cuanto es la más autorizada, del griego. La repetición del nombre de Marta da a la respuesta un tono afectuoso; «muchas cosas» constituye una clara referencia a los «muchos cuidados del servicio» de antes, mientras que «pocas cosas o más bien una sola» constituye un contraste asimismo evidente. De hecho la significación literal verdadera y más conforme con las circunstancias debe de ser que Jesús pide a Marta que no se inquiete tanto por sus inesperados huéspedes, pues les embaraza el ser causa de tanta incomodidad. Un solo plato bastaría para satisfacer sus necesidades. Y concluye Jesús con la observación casi humorística del 42*b*: «María ha escogido la parte buena, que no le será arrebatada», e.d., María participa en estos preparativos, de hecho necesarios, en mínimo grado y por ello puede afirmar el Señor que escogió realmente lo mejor, pues prefiere poder escuchar las palabras de Él. La lección más corta del 42*a*, adoptada por Vg., favorece la interpretación más corriente, a saber, que Jesús enseña aquí la severa lección de que el cuidado por las necesidades de la vida cotidiana dificulta el logro de «la única cosa necesaria». Las objeciones contra esta interpretación son, en primer lugar, que no estaría acorde con las circunstancias; en segundo lugar, ¿cuál es la única cosa necesaria aquí? ¿Escuchar a Jesús como María? Pero nuestro Señor advierte frecuentemente que la simple *audición* de sus palabras no es de ningún provecho, y aquí es Marta la que está *cumpliendo* la obra de servir al Señor. Como conclusión, añadiremos que hasta 1950 este pasaje constituía el Evangelio de la misa de la Asunción de nuestra Señora que, en el cumplimiento de su función maternal respecto de su Hijo, desempeñó el papel de Marta así como el de María. Pero, como María, ella «conservaba todas estas cosas en su corazón», 2, 19 y 51. 757b

XI, 1-13. Enseñanza sobre la oración — El material aquí reunido, si exceptuamos lo referente a la parábola del amigo importuno, se encuentra en Mt 6, 9-13, y 7, 7-11. Ya hemos notado la insistencia de Lc en la oración, particularmente en la vida de nuestro Señor (cf. 1, 10, 46 ss y 68 ss; 2, 14, 20, 29 ss y 37; 3, 21; 6, 12; 9, 18 y 29; 10, 21; 22, 32 y 42-44; 23, 34; 24, 53), y la mayoría de estos casos son propios de Lc. Aquí en un corto tratado pone ante nosotros el ejemplo de Jesús, el modelo de oración enseñado por Él, las condiciones requeridas para la oración eficaz, e.d., la perseverancia y la fe en la bondad de Dios. **2-4.** En el *Padre nuestro*, como en las bienaventuranzas, Lc acorta la forma dada por Mt. Algunos sostienen que la forma de Lc es la más primitiva, y que la de Mt fué ampliada por razones litúrgicas (cf. la adición en la versión siríaca, «pues tuyo es el reino», etc., que es adición litúrgica). Pero el hecho de que la forma de Mt es la adoptada en la liturgia muestra probablemente que ésa es la más primitiva; Lc tiene la costumbre de abreviar. Para el comentario véase Mt 6, 9-13. c

5-8. Para enseñar a sus discípulos a empezar sus oraciones con la palabra «Padre», Jesús desea inspirarles confianza; dos cosas se esperan de la persona a quien pedimos favores: la capacidad de hacer lo que solicitamos y la buena voluntad de hacerlo por nosotros. Pero d

757d si Dios es nuestro Padre, desea de corazón nuestro bien y si, además, es un Padre celestial, no debemos dudar de su poder. Con el fin de fijar bien en la memoria esta lección, Lc refiere una parábola deliciosa para cuya plena comprensión es necesario colocarse en las mismas circunstancias de aquel tiempo: una casa de una sola habitación, lechos extendidos en el suelo, escasos medios de iluminación artificial, todo lo cual contribuye a hacer más evidente lo intempestivo de la petición. Si quisiéramos ver en el relato una alegoría, nos llevaría a conclusiones que de ninguna manera se podrían aplicar a Dios; se trata de una parábola bien clara con significación bien determinada: oración insistente y confiada. **9-13.** Salvo el ejemplo que añade en el 12 y la notable variante del 13*b*, Lc desarrolla esta enseñanza lo mismo que Mt 7, 7-11. La variante que introduce respecto de Mt en 13*b* es muy característica si se tiene en cuenta la insistencia de Lc en el papel desempeñado por el Espíritu Santo: «¿Cuánto más vuestro Padre celestial dará el buen Espíritu [Mt «cosas buenas»] a los que se lo piden?» La influencia del Espíritu, lo mismo que en Gén 1, 2, y 2, 7, es siempre presentada como productora de bienes. El principal bien que el discípulo ha de pedir en la oración es que llegue a asemejarse a su Padre celestial, y esto se realizará mediante la recepción del Espíritu de Dios, como Lc ha oído tan frecuentemente de San Pablo, Rom 8, 9 ss, etc.

e **14-54. Comienzan las denuncias de los escribas y fariseos** — Aquí empieza una serie de episodios comunes a Lc y Mt, pero que en éste se hallan muy esparcidos. Mc ofrece sólo un paralelo, las parábolas que siguen a la acusación de que el demonio actúa en la persona de Jesús, Mc 3, 22-27, suceso colocado por Mt y Mc en el ministerio galileo. La primera serie de disputas con los escribas y fariseos, 5, 17—6, 11, terminó con la amenaza de muerte contra nuestro Señor; aquí encontramos el primer cumplimiento de esa amenaza, que consiste en un esfuerzo por desacreditar los innegables milagros que ha obrado, presentando a Jesús como un instrumento de Satán. Esto es lo que explica las condenaciones realmente vigorosas que profiere en respuesta, pues tal acusación es una blasfemia contra el Espíritu Santo del que acaba de hablar en 13.

f **14-28. Satán no lucha contra Satán** (Mt 12, 22-30 y 43-45; Mc 3, 22-27) — Lc no dice quiénes son los adversarios, pero sabemos por Mt y Mc que son los escribas y fariseos. En Lc no aparecen los fariseos hasta que comienzan las denuncias en 37-39. Lo mismo que en Mt, la acusación de valerse de la acción diabólica tiene como causa la curación de un hombre mudo (en Mt es además ciego); los dos sinópticos atribuyen el defecto del hombre a influencia diabólica. Los antiguos semitas, como los árabes modernos, atribuían las enfermedades a influencia diabólica, especialmente aquéllas que producen un cambio aparente de personalidad, como la locura. Los críticos racionalistas sostienen que nuestro Señor estaba sujeto a la misma superstición, a lo que replican de ordinario los exegetas ortodoxos diciendo que Jesús se acomodaba sencillamente en su modo de hablar a las nociones corrientes de su época. Pero esto no puede ser verdadero en todos los casos que nos refieren los Evangelios, ya que nuestro Señor acepta la

posesión diabólica como una realidad objetiva, lo mismo que hace 757f
la Iglesia todavía hoy. De hecho, no existe ningún error teológico en atribuir todas las enfermedades humanas a la acción diabólica después de la caída del hombre. El hombre, al consentir en el pecado, se somete al dominio de Satán; Jn 8, 34; Rom 6, 12-14; la finalidad de la encarnación es librar al hombre de las consecuencias de la caída y destruir el reinado de Satán mediante el restablecimiento del reino de Dios. Todo esto está aquí reflejado. Las únicas diferencias entre Lc y Mt son: la petición adicional de un signo del cielo (que se encuentra más tarde, en Mt 12, 38; cf. Éx 8, 19), y el inesperado cambio del «Espíritu de Dios» de Mt por «el dedo de Dios» en el 20 (cf. Éx 31, 18). La petición de una señal era lógica después de la acusación; se requiere a Jesús para que manifieste una señal obrada por medio del Espíritu de Dios y no por medio del espíritu malo. La conclusión del 23 es una alusión muy severa a sus adversarios: si ellos se han colocado contra Jesús cuando arroja a un demonio, ¿no es esto mismo señal de que se han puesto al lado de Satán, cuyo reinado, como demuestra la interpretación alegórica de las parábolas precedentes, nuestro Señor había venido a destruir?

24-26. Estos versículos se corresponden muy estrechamente con Mt g
12, 43-45, pasaje que es interpretado de varias maneras. En Lc, parece expresar por medio de una parábola la advertencia de que los judíos, al rechazar el reino de Dios, inaugurado en la persona de Jesús y su victoria sobre Satán, se han colocado en una posición peor que la que antes tenían; cf. Jn 9, 41. Esto refuerza el aviso del 23. **27-28.** Sólo en Lc. En el contexto de Mt y de Mc son presentados aquí la Madre y los hermanos de Jesús (en Lc, antes, 8, 19-21). Esto sugiere que la aparición de nuestra Señora pudo haber inspirado las palabras de admiración de la buena mujer al ver la victoria de nuestro Señor sobre sus enemigos: «Dichoso el vientre, exclama, que te llevó». La respuesta del 28 es en efecto la misma que la de 8, 21; Jesús no niega lo que la mujer ha afirmado; lo que declara es que la fidelidad escrupulosa a la voluntad de Dios (de la cual sabía Él mejor que nadie ser María ejemplo sobresaliente) produce felicidad todavía mayor.

29-32. Jonás, signo del Hijo del hombre — Se da aquí perfecta 758a
correspondencia con Mt 12, 38-42, salvo que Lc ha puesto antes, 11, 16, la petición de una señal. Omite toda referencia al cetáceo y la aplicación a la resurrección. La señal de Jonás es su predicación a los ninivitas, Jon 3, 1 ss, a los que convierte y conduce a un perfecto arrepentimiento. Los judíos quedan mal en comparación con los paganos ninivitas, e incluso con la reina de Sabá. Obsérvese la creciente severidad de los reproches y la significación de las reivindicaciones: Jesús es superior a los profetas y más grande que Salomón.

33-36. Jesús es la luz para los que le reciben (Mt 5, 15; 6, 22-23) — Lc ya ha empleado el 33 antes en el contexto sobre el uso de las parábolas, 8, 16-17; sin embargo, estos versículos están bien colocados aquí, donde nuestro Señor pregunta a los judíos por qué no han logrado ver lo que tienen ante su misma vista; no han logrado comprenderlo porque sus disposiciones son malas. Existe abundancia de luz, pues el mismo Cristo es esa luz. La aplicación moral está bien dedu-

758a cida en Jn 3, 19-21. ***36b.*** «Todo él *estará iluminado, como cuando la lámpara te ilumina con vivo resplandor*».

b **37-54. Reprensión de los escribas y fariseos** (Mt 23, 4, 6, 13, 23, 25-26, 29-31 y 34-36) — La sección termina, como sucede en la primera serie de disputas, con una furiosa arremetida por parte de los adversarios de Jesús, y con los renovados esfuerzos de ellos por hacerle enmudecer. En esta ocasión se entabla la batalla de una manera más seria; ve que ha llegado el tiempo de demostrarles lo que ellos son, unos hipócritas, y, por tanto, un peligro para sus seguidores judíos. Desde el principio quedamos sorprendidos de verle desencadenar un ataque contra el fariseo que le ha invitado a comer. Obsérvese aquí otra vez «el Señor dijo», 39. **41.** Un versículo obscuro, pero cuya significación resulta evidente: la observancia externa no vale nada sin la observancia interior; Is 58; Mt 5, 20 ss. De aquí, «*dad limosna de lo que está dentro*» (e.d., dentro de la copa y del plato); esto los dejaría más puros que todas sus repetidas purificaciones; Sal 40, 1-2. **47-48.** Lc hace este pasaje más difícil de comprender que el paralelo de Mt. Pero acaso sea debido al acento de ironía que imprime en él. Mientras los judíos por una parte honran a sus profetas edificándoles tumbas, por otra están buscando una oportunidad para dar muerte a Jesús, que es el profeta de los profetas, e.d., por excelencia; cf. 11, 32. **53.** «Cuando *salió de allí*, los escribas...»

c **XII, 1-59. Disposiciones requeridas en los que buscan la salvación** — Jesús declara que todo gira en torno al problema de la salvación del alma, por la cual el hombre debe estar preparado a afrontar cualquier pérdida, a renunciar a cualquier otro bien sea cual fuere. Por eso, todos deben estar constantemente vigilantes para cuando venga el Señor, pues una vez perdida la ocasión queda todo completamente perdido.

1-12. Instrucción concerniente a la futura predicación de los discípulos (Mt 10, 26-33; 12, 32; 10, 19-20) — En el versículo introductorio vemos una gran muchedumbre (*μυριάδες*, lit. «decenas de millares») tan apretujada en torno a Jesús que se pisan unos a otros; Jesús renueva su advertencia a los discípulos acerca del fermento (e.d., doctrina) de los fariseos hipócritas y prosigue con instrucciones que tienen exacto paralelo en Mt. Los puntos especiales dignos de ser notados aquí son los siguientes: en el 4, Jesús se dirige a sus seguidores como a «mis amigos»; es la primera vez que la expresión aparece en Lc (cf. Jn 15, 15); en 8-9, «los ángeles de Dios» están en lugar de «mi Padre celestial» de Mt 10, 32-33; en 12, «el Espíritu Santo» corresponde al «Espíritu de vuestro Padre» de Mt. El contexto de Mt referente al pecado contra el Espíritu Santo es más apropiado que el de Lc; en Mt viene inmediatamente después de la acusación de estar en relación con el demonio. Aquí parece que Lc tiene presentes a los discípulos más bien que a los adversarios, como si quisiera decir que el discípulo que, después de haber creído en Jesús y de haber recibido el Espíritu Santo, lo negara, se haría reo de un pecado imperdonable; cf. Heb 6, 4-6. No se trata de un pecado que sea imperdonable por naturaleza, ya que Lc sabe que el mismo Pedro negará a su Maestro, sino que la imagen aquí evocada es la de quien comparece ante Dios

negando todavía a Cristo. Además, los vv 11-12 indican que, puesto que el Espíritu Santo hablará por medio de los discípulos cuando éstos sean llevados ante jueces hostiles, el negar entonces a Jesús sería pecar contra el Espíritu Santo, cf. Mc 13, 11. **758c**

13-34. El desprendimiento requerido en los discípulos — Esta sección empieza con el relato de un suceso que se halla sólo en Lc y es seguido por otra de las parábolas que le son propias. El suceso de 13-14 recuerda la historia de Moisés en Éx 2, 11-15. La enseñanza de la parábola del rico insensato está a tono con la nota que prevalece en todos estos últimos discursos: la suma importancia del alma y de su salvación. Aunque Lc omite las solemnes advertencias de Mc 8, 37, y Mt 16, 26*b*, su parábola reitera el contenido de ellas en una forma todavía más gráfica. **21.** «Rico ante Dios»: bien el que emplea sus riquezas para el servicio de Dios; bien el que acumula un tesoro en el cielo en forma de bienes espirituales; o, más probablemente, el que emplea las riquezas para dar limosna a aquellos a quienes Lc convierte en amigos particulares de Dios; cf. 12, 33; 16, 19 ss. Como hermosamente dice San Ambrosio, «las manos de los pobres, las casas de las viudas, son almacenes que duran para siempre». **22-34.** Se encuentran paralelos en Mt 6, 25-33; 19, 21, pero con una pequeña variante. Los cuervos y los lirios están en contraste con el rico insensato. En el 25 *ἡλικία* parece estar mejor traducido por «espacio» (de vida) o «edad». De este modo es recordado de nuevo el rico insensato, que no pudo alargar su vida para gozar de los bienes que había acumulado. **29*b*.** Constituye una adición a Mt o, mejor dicho, equivale a otra expresión para indicar la solicitud; «no estéis levantados en alto» (Vg. «*nolite in sublime tolli*») es lo mismo que: «no estéis en suspenso», e.d.: no estéis temerosos o vacilantes entre el temor y la confianza, por causa de vuestras necesidades. **31.** Omítase «y su justicia», que es una glosa tomada de Mt 6, 33. **32.** Es propio de Lc y en perfecta consonancia con esta sección, 9, 51—18, 30, que es notable por sus alternativas de severidad y de ternura en el lenguaje de nuestro Señor a sus discípulos; cf. 12, 4 y 7. El reino de Dios está asegurado para aquellos que son fieles al espíritu de las bienaventuranzas recordadas aquí, cf. 6, 20. **33-34.** Lc repite el pensamiento de Mt 6, 19-20, y concluye con la misma exhortación: concentrad todos vuestros pensamientos y deseos en lo que más importa. En la concepción semítica el «corazón» es el asiento de la inteligencia, no del afecto. **d**

35-59. La necesidad de vigilar — Según su costumbre, nuestro Señor termina su enseñanza con un llamamiento a la acción; cf. 6, 46-49. La nota sobre la que se insiste es la de «vigilar», pero el griego *γρηγορεῖν* no evoca vigilancia pasiva, sino la idea de estar despierto y pronto a la acción; o de hallarse sobre aviso, como suele decirse. Tendrán, pues, los lomos ceñidos, e.d., los extremos de los vestidos levantados, para estar dispuestos a trabajar y ponerse en marcha, como cuando los israelitas comieron la primera pascua en Egipto, Éx 12, 11; como el amo en 37*b* se ciñe a sí mismo para servir a sus fieles siervos. La parábola (35-38) es propia de Lc bajo esta forma, pero contiene la misma lección que la parábola algo similar de Mt 25, 1-13, que es propia de Mateo. Se percibe un fuerte acento alegórico en 37*b*, pues **e**

758e no es corriente que un amo sirva a sus siervos; pero se trata del Señor de 22, 27, y de Jn 13, 5. La conclusión es, pues, que el discípulo ha de estar preparado para cuando llegue su Señor y no cansarse si tarda en llegar; conclusión con que Mc termina las instrucciones de Jesús en la víspera de su pasión, 13, 33-37. Sin embargo, Lc omite la sentencia de Mc 13, 32, y Mt 24, 36, referente a la incertidumbre del tiempo de la venida del Hijo del hombre, cuyo secreto está reservado sólo al Padre y, según Mc, ni siquiera el Hijo participa de él. **41-46.** Son paralelos con Mt 24, 45-50, excepto en la introducción y en la conclusión. Ésta es la única vez que se menciona a Pedro en el Relato de viaje. La respuesta dada por nuestro Señor a su pregunta parece ser una explicación más completa de las palabras de Mc 13, 37, conclusión de una instrucción semejante. Algunos ven una alegoría en la parábola de 42-44; Pedro es el mayordomo puesto sobre todos los demás siervos del Señor.

f **47-48** (propio de Lc). Pedro ha preguntado si la advertencia de su Maestro iba dirigida sólo a los discípulos o también a los demás. Aquí Jesús parece decir que cada uno será tratado conforme a su correspondencia con la luz que ha recibido, y si a los discípulos les ha sido manifestado un favor especial (cf. 10, 23-24), entonces con tanta mayor razón se esperará más de ellos. La misma lección es aplicada a los judíos en general, que han tenido el privilegio de ver y oir a Cristo. **49-50.** Son propios de Lc, pero recuerdan a Mc 10, 38-39; según la explicación de los Padres, se hace referencia al fuego de la caridad, pues nuestro Señor ha venido a bautizar en el Espíritu Santo y con fuego; cf. 3, 16; Rom 5, 5. Lc quizá esté recordando otra vez la profecía de Malaquías, a la cual se ha referido antes con tanta frecuencia; en Mal 3, 2-3, el profeta predice la venida del ángel de Yahvé «como un fuego purificador» que separa los buenos de los malos. Esto desarrollaría la idea de discriminación a la que se alude en 42-48, donde se insiste de modo particular sobre la norma de esta discriminación, e.d., el cumplimiento o incumplimiento de la voluntad de Dios. El pensamiento de la voluntad de su Padre acaso sugiriera aquí a Jesús lo que el cumplimiento de esa voluntad implicaba para Él, y esto explicaría el 50. La comparación con Mc 10, 38-39, parece demostrar que el bautismo de que se habla aquí se refiere a la pasión. ¿En qué sentido se siente nuestro Señor «constreñido» (Vg. *coarctor)*, e.d., cercado, estrechado, angustiado, hasta que se cumpla el bautismo? Tal vez sea esto un eco de Jn 12, 32-34, ¿O no podría ser también la fuente de su angustia el hecho de que mientras algunos aceptan su enseñanza otros muchos la rechazan?

g Esto es sugerido por el tema de vv **51-53**, que recuerdan las palabras de Simeón, 2, 34-35; Jesús es signo de contradicción. «Traer la paz a la tierra» no ha de ser interpretado como un infinitivo de finalidad, sino de consecuencia; Lc no ha olvidado el mensaje de 1, 79; 2, 14; 7, 50; Mt incluye esta advertencia de nuestro Señor entre las instrucciones dadas con motivo de la misión de los doce apóstoles; 10, 34-36. **54-59.** Existen paralelos en Mt 5, 25-26; 16, 2-23. El discurso concluye de este modo con un aviso a la muchedumbre sobre la urgencia de la enseñanza que acaba de dar; el tiempo presente invita a reconci-

liarse con Dios; pues el juicio divino se avecina, y el fallo de este juicio es inapelable. Que lean las señales de los tiempos, e.d., la aparición de Juan el Bautista y la venida de Jesús. 758g

XIII, 1-9. Invitación a la penitencia — Es propio de Lc y continúa con el tema del discurso que acaba de terminar. La suerte de Israel está en peligro, y los judíos no gozarán ya de más ventajas sobre los demás hombres. En realidad sentirán la humillación de verse a sí mismos excluídos del reino de Dios, mientras aquellos a quienes han despreciado como desechados por Dios serán recibidos, 25-30. Por eso, deben dar frutos de penitencia mientras haya tiempo: lección que se hace resaltar mediante la parábola de la higuera. La interpretación alegórica es clara: Israel ha estado recibiendo del jardinero divino la atención más esmerada, como lo prueba la presencia de Jesús, pero, puesto que no responde a tales cuidados, el castigo final descargará rápidamente sobre él. La impresión de un desastre inminente va acentuándose. **1.** A propósito de la matanza de los galileos llevada a cabo por Pilato, cf. § 72*c*. 759a

10-17. Nueva disputa sobre el sábado (propio de Lc) — El milagro que da lugar a la disputa pone bien de manifiesto la observación antes indicada acerca de los continuos esfuerzos de Dios por salvar a Israel; pero la respuesta que provoca en uno que representa a los jefes de Israel confirma los tristes pronósticos de Jesús. Al hacer uso Jesús de la expresión «a quien Satán ató dieciocho años» no alude a posesión diabólica, pero sus palabras suponen conocimiento sobrenatural, pues el milagro no se lo habían pedido. Véase lo anteriormente expuesto (§ 757*f*) sobre las enfermedades y la influencia diabólica.

18-30. Tres parábolas sobre el reino — Las dos primeras se encuentran entre las parábolas del reino compiladas por Mt 13, 13-33, y Mc 4, 30-32, pero omitidas en el paralelo de Lc, y reservadas para este lugar, donde se las pone en conexión con el contexto presente; cf. 12, 32 y 51 ss. Las comparaciones que insisten sobre la pequeñez de los comienzos sirven para recordar otra vez la ceguera y obstinación de la mayoría de los judíos, e introducen la tercera parábola que prenuncia la reprobación de los judíos y la bienvenida dispensada a los gentiles; existen paralelos en Mt 7, 13-14; 25, 11-12; 7, 22-23; 8, 11-12; 19, 30. Se observará que aquí, como con frecuencia sucede en el Relato de viaje, la enseñanza es ocasionada por una interrupción del auditorio; 10, 25; 11, 1, 27 y 45; 12, 13 y 41; 13, 1. **24-25.** Omítase Vg. «*autem*» al principio del 25, que se encuentra en algunas versiones (no en el griego), y júntense los dos versículos formando una sola parábola, según algunos comentaristas, aunque aparezcan separadamente en Mt 7, 13-14, y 25, 10-12. La entrada en el reino es estrecha, en el sentido indicado por nuestro Señor, e.d., la renuncia severa es la condición para entrar. El **26** da un vigoroso giro alegórico a la parábola, al identificarse Jesús con el amo de la casa que admite o excluye del reino. **28.** «Allí», e.d., en aquel lugar que significa exclusión del reino; fuera de la puerta, donde se encuentran excluídos de la sociedad de los patriarcas y, por consiguiente, sin ser ya, en lo sucesivo, verdaderos hijos de Abraham; cf. 16, 22; 3, 8; Gál 3, 7 ss. «Llanto y crujir de dientes», sólo aquí en Lc, pero frecuentemente en Mt expresando dolor y terror; *βρυγμός* significa el castañeteo de los dientes b

759b a causa del miedo, más bien que el crujido de ellos producido por la rabia. **30.** Como en Mt 19, 30, y en 20, 16.

c **31-35. Lamento sobre Jerusalén** — Cf. Mt 23, 37-39, donde se da una correspondencia casi verbal con 34-35. Mt tiene un contexto mejor, ya que Jesús se encuentra en Jerusalén o cerca de ella, mientras que en Lc está en Perea, territorio de Herodes Antipas; sin embargo, Perea se extendía hasta el oeste del Jordán y su frontera llegaba bastante cerca de Jerusalén. Jesús está cerca de Maqueronte, donde Herodes ejecutó a Juan; tal vez ésto explique el aviso de 31. No se ve claro si estos fariseos están bien dispuestos, o si conspiran para obligar a Jesús a ir a Judea y hacer que allí caiga en sus manos. Su respuesta se ajusta a ambos supuestos: no subirá a Jerusalén hasta que le llegue el tiempo señalado para morir allí, y, en tanto que ese tiempo llegue, nada le detendrá en el cumplimiento de la misión que le confirió su Padre. **32.** El día de que se habla aquí no se ha de tomar como un espacio natural de tiempo. Vg. «*consummor*», *τελειοῦμαι:* «alcanzaré el fin». **35.** Omítase Vg. «*deserta*», que ha sido tomado de Mt 23, 38. «Vuestra casa» parece designar el templo; presagio de la cesación del culto mosaico. El **35*b*** parece anticipar el hosanna del domingo de ramos (cf. 19, 38), pero su paralelo en Mt 23, 39, está después del domingo de ramos. Por ello los comentaristas más bien suponen que nuestro Señor habla aquí de un suceso futuro que tendrá lugar después de su pasión; según algunos, de su segunda venida; según otros, del tiempo predicho por San Pablo, Rom 11, 25, cuando los judíos se convertirán y reconocerán a Jesús por Mesías.

d **XIV, 1-6. Curación del hidrópico en sábado** — El milagro y el consejo siguiente dado a los judíos, 7-14, no tienen paralelo en Mt ni en Mc. Lc parece querer hacer de ambos el marco apropiado para la parábola de la gran cena, que continúa con el mismo tema de los dos capítulos anteriores: la negativa de los judíos a aceptar a Jesús y la consiguiente predicción de que los gentiles serán incorporados al reino de Dios. Después del milagro, Lc coloca la comparación de 5 que había omitido en 6, 6-11, paralelo con Mt 12, 9-13, y Mc 3, 1-6, donde hallamos aquella comparación. El griego dice «hijo o buey» en lugar de (Vg.) «asno o buey»; pero el significado es el mismo: una obra de caridad y de misericordia, como las que Jesús había ejecutado, más que constituir una transgresión del sábado venía a ser su perfecto cumplimiento.

e **7-14. Invitación a la humildad y la caridad** — Tal vez parezca extraño hallar a nuestro Señor como invitado en la casa de un importante fariseo después de las recientes reprensiones; pero esto puede explicarse por el hecho de que todavía se encuentra en Perea, donde quizá los fariseos locales habían tenido previamente poco contacto con Él. Lc da una imagen de los fariseos que concuerda perfectamente con el carácter de éstos tal como los describen los escritos judíos extrabíblicos. No debemos suponer que nuestro Señor les está aconsejando la práctica de una falsa humildad con el fin de que aventajen a sus compañeros; más bien parece sugerir el texto que Jesús ataca de nuevo su hipocresía manifestada en la búsqueda de una oportunidad para darse importancia aprovechando incluso el ejercicio de los sagrados

deberes de hospitalidad. Obsérvese que Lc llama a esto parábola. 759e
¿Quiere decir acaso con ello que trata de evocar cómo los fariseos se consideran a sí mismos invitados, casi como por derecho propio, a ocupar los primeros puestos en el banquete de bodas de la vida eterna con Dios en su reino? Tan temerarias pretensiones les aseguran la exclusión del reino más bien que la admisión en él. Cf. Prov 25, 6-7, que inspira acaso la parábola y le da un giro alegórico.

15-24. Parábola de la gran cena — La parábola similar de Mt 22, 1-10, f
es substancialmente la misma, aunque con diferencias de detalle que enriquecen su significación alegórica, p.e., el rey celebra el matrimonio de su hijo (la encarnación), envía a sus siervos (los profetas) para que inviten a los hombres al banquete; éstos rehusan la invitación y dan muerte a los mensajeros (cf. 11, 47-51), etc. La parábola de Lc no puede ser tratada así; su interpretación más sencilla es que Dios desea el bien para los hombres, y su benévolo designio se llevará a efecto, sean cuales fueren los obstáculos que opongan los malvados. El pasaje se refiere claramente al reino de Dios del que nuestro Señor ha estado últimamente hablando, 12, 31, y 13, 18, y repite la enseñanza de aquellos capítulos acerca de la importancia de no permitir que nada se interfiera en la salvación del alma. Sin embargo, las posibilidades de interpretación alegórica, tanto para los fariseos que la escuchaban como para nosotros que la leemos, son bien claras: los primeramente invitados son los jefes religiosos que a sí mismos se consideran como los herederos legítimos del reino, o bien la nación que se jactaba de ser el pueblo escogido de Dios; los pobres y los desgraciados de la ciudad llegados para ocupar el lugar de aquéllos podrían representar «la turba maldita que no conoce la ley», Jn 7, 48-49, juntamente con los publicanos y pecadores; al paso que el desecho de los caminos y cercados podrían ser los gentiles. Con los más suaves reproches, Jesús se había dirigido a los fariseos reunidos con Él a la mesa, 7-14, y los había preparado para la severa amonestación de esta parábola, a saber, que estaban en claro peligro de perder sus puestos en el gran banquete del reino de Dios, por la forma desdeñosa con que habían recibido la invitación del principal embajador de Dios, el cual les advierte ahora por última vez que el banquete está preparado.

25-35. Los discípulos de Jesús han de calcular los recursos — La vincula- 760a
ción lógica entre esta sección y la parábola se encuentra en la reprobación de aquellos que rechazaban la invitación por amor a sí mismos;. el que quiera imitar a Jesús en su devoción al reino de Dios ha de poseer ese desprendimiento que externamente se manifiesta por la completa renuncia a sí mismo. Existe un paralelo en Mt 10, 37-38, pero Lc expresa la advertencia más llanamente con esa severidad que es una de las características del Relato de viaje. Obsérvese que esta amonestación va dirigida no sólo a los discípulos más íntimos, sino a una «ingente muchedumbre». En 13, 17, nos describe Lc el gran entusiasmo suscitado entre las gentes por la curación de una mujer enferma; entusiasmo que procedía sin duda de las esperanzas mesiánicas de tipo tradicional. Parece como si nuestro Señor se volviese a esas gentes y dijera: «Si deseáis seguirme, esto es lo que yo espero

760a de vosotros; ahora seguidme si os atrevéis». Si alguno permite que las riquezas, el amor familiar, e incluso el amor a la vida le impidan seguir de veras a Cristo, ese tal no puede ser su discípulo. E incluso la perspectiva de verse a sí mismo caminar entre una fila de condenados, no debe hacer vacilar al verdadero discípulo. Las dos parábolas que siguen, 28-33, son propias de Lc, y valen para ilustrar esta lección: hay que calcular los recursos antes de tomar sobre sí las obligaciones inherentes a un discípulo. También están destinadas a poner de relieve, por contraste, que en negocios mundanos, como el construir o el ir a la guerra, son elementos esenciales para lograr éxito el dinero y demás bienes materiales; en cambio, en el gran asunto de la vida futura, lo opuesto es lo verdadero. «Cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser mi discípulo», es indudablemente una demanda divina para que se haga. El sentido de estas parábolas no es que sea necesaria una larga consideración antes de que el hombre se decida a ser cristiano, sino más bien que se exige una resolución que ha de ajustarse a toda eventualidad; y las eventualidades pueden ser graves. Incluso la parábola de la sal, 34-35, empleada por Mt 5, 13*a*, para indicar la obligación de un discípulo a servir a sus semejantes, como principio purificador e iluminador, es empleada aquí únicamente en el sentido que tiene la advertencia de Mt 5, 13*b*. El no perseverar en la resolución tomada como un fiel discípulo es severamente condenado, y la fórmula favorita de 35*b* es empleada para atraer la atención de una manera más seria sobre este punto. A propósito de «aborrecer» al padre y a la madre, cf. § 693*d*.

b **XV, 1-32. Alegría de Dios al perdonar al pecador** — Aquí cambia la perspectiva y el tono; ya no se encuentra ese acento de severidad y de renuncia, sino una confianza en la asombrosa benevolencia de Dios para con la frágil naturaleza humana, «misericordia que incluso se anticipa al arrepentimiento del pecador y lo acosa con el fin de hacerle digno del perdón» (LAGRANGE, EJC 309). Pero todavía hay más, pues a los fariseos les era muy familiar la insistencia de la Biblia en los beneficios de Dios; lo que aquí es revelado por el Hijo es la alegría que inunda el corazón del Padre cuando logra hacer volver hacia sí, por el arrepentimiento, a uno de sus hijos. Ésta es la verdadera significación de aquella *μετάνοια* o «penitencia» en la que insiste tantas veces el Evangelio. Apenas hay necesidad de explicar las tres parábolas en las que se aclara esta verdad; verdad que es uno de los misterios del reino de Dios, revelados no solamente a los discípulos, sino también a los que están fuera (cf. 8, 10). Después de la enseñanza rigurosa en el renunciamiento que acaba de mencionarse constituye un notable contraste el hallar a los publicanos y pecadores acercándose a Jesús para oírle; prueba clara de que podía hablar con manifiesta severidad sin cesar por ello de mostrarse bondadoso y amable como nos lo presenta Lc en los primeros capítulos. Sin embargo, sólo habla a los escribas y fariseos, cuya rencorosa oposición los predispone en contra de Él; y son éstos los que hallamos de nuevo, aferrados a la actitud que siempre habían adoptado. Estas parábolas fueron pronunciadas como respuesta a las quejas de ellos por la amistosa familiaridad de que nuestro Señor seguía haciendo objeto a los pecadores.

4-7. Parábola de la oveja perdida — Se encuentra un paralelo en Mt 18, 11-14, pero en un contexto distinto, el de la amonestación contra el escándalo. Mt se limita a los simples términos de la comparación; todos los detalles de la versión de Lc de esta parábola parecen tan exagerados, que casi esperamos que el auditorio proteste de que ningún pastor humano actuaría de un modo tan extraño. Deja, en efecto, a las noventa y nueve ovejas, una vez que el rebaño está recogido por la noche en el redil, para volver a la obscura ladera a buscar a la oveja descarriada; y cuando la encuentra, la transporta alegremente monte abajo sobre sus hombros, y despierta a los demás pastores compañeros suyos para que participen de su alegría. Pero precisamente ésta es la intención de la parábola; nuestro Señor contestaría la objeción así: «Concedo que ningún pastor humano actuaría de este modo; pero ésta es la manera de proceder del Pastor divino con cada uno de sus hijos extraviados». El AT presenta a Dios con tanta frecuencia bajo la figura del buen pastor, que todos los judíos interpretarían la parábola correctamente; cf. Is 40, 11; 49, 22; 60, 4; 66, 12, etc. No existe desconsideración alguna para el justo en el versículo 7, ni hay ninguna alusión irónica contra los fariseos (cf. 18, 9). Se trata simplemente de que el justo no ha dado ocasión para una alegría semejante a la que experimenta Dios y toda la corte celestial por la conversión de un pecador. La misma conclusión, con palabras distintas, se encuentra en 31-32. **760c**

8-10. La dracma perdida — Es propio de Lc y repite el mismo tema, como si quisiera subrayarlo una vez más. La *dracma* griega es aproximadamente igual al *denario* romano (cf. § 83*b*), el jornal que ganaba un obrero. La situación parece ir derivando en tragedia: antes la extraviada era una sola entre ciento, ahora es una entre diez. Por tanto, no resulta inverosímil que la mujer haya armado tan grande revuelo para hallar la moneda perdida; pero nos hallamos de nuevo ante una invitación análoga dirigida a las vecinos para regocijarse por lo hallado que es tan absurda como la anterior. La alegría de los ángeles recuerda 2, 10-14, y contrasta fuertemente con el quejoso descontento de los fariseos, los cuales, por deducción, no son amigos ni vecinos de Dios, ya que no se regocijan con Él. **d**

11-32. El hijo pródigo — No se encuentra ningún paralelo de esta maravillosa parábola en ninguno de los demás Evangelios. Lagrange observa que el título tradicional es demasiado restringido; se ha dicho con razón que un título mejor sería el de «El padre pródigo», que fué tan derrochador en el amar, como el hijo en el gastar. En esta parábola, que ningún mortal se hubiera atrevido a inventar, nuestro Señor nos revela el corazón amantísimo de Dios con el fin de inspirar al pecador confianza para acercarse a Él. Ahora ya no se trata de uno entre ciento, ni incluso de uno entre diez, sino de uno entre dos, y estos dos son los hijos únicos de un amoroso padre. **12-16.** Los contrastes producen honda impresión: el hijo más joven, niño muy consentido, poco sensible al amor de padre, casi impaciente por que llegue la muerte del padre a fin de poder recibir la herencia, y que parte tan pronto como ha logrado su deseo. Los siguientes detalles son de mano maestra: pérdida del dinero, gran hambre, necesidad **e**

760e imperiosa, un judío mercenario de un gentil en «una tierra lejana», un apacentador de cerdos: ¡Un judío en una pocilga de cerdos con su cabeza casi metida en la artesa! Al interpretar alegóricamente la parábola, tales detalles suministran una eficaz descripción del triste estado a que queda reducido el pecador cuando se aparta de su Padre celestial. **17-20.** Al fin se abren sus ojos para que pueda darse cuenta de su situación; como enseña repetidamente el Evangelio, la verdadera base de la penitencia o del arrepentimiento (*μετάνοια*) es el sincero reconocimiento del pecado con la determinación de destruirlo mediante el retorno a Dios; cf. 3, 3 ss. La moraleja de la parábola es clara: durante el largo tiempo que el hijo ha olvidado a su padre, el padre no ha olvidado a su hijo, sino que diariamente contempla con ansia el horizonte para ver si vuelve; al fin logra verle «cuando aún estaba lejos». A diferencia de los fariseos, espera amoroso y compasivo, para ser él quien dé el primer paso hacia la reconciliación.

f **21-24.** El padre no permitió al hijo extraviado terminar la confesión que éste tenía praparada; ni siquiera se habla de considerarle como uno de sus jornaleros; antes bien es repuesto al instante en la dignidad de hijo. Y para que no se avergüence ante la gente de la casa por sus trapos y miseria, el padre manda traer rápidamente la túnica más rica, un anillo para su dedo y unas sandalias para sus pies; a fin de completar el cuadro y hacernos volver al pensamiento del gran banquete mesiánico, se prepara un espléndido festín con música y canto. Esto parece ser eco de la alegría de Dios y de los ángeles en 7 y 10. **25-30.** En repentino contraste, aparecen aquí ahora en oposición el amoroso entusiasmo del padre y la insensible frialdad del otro hijo; volvemos a las quejas de los fariseos en 2. **31-32.** Encierran la verdadera descripción de la estima que Dios tiene para con el justo: «Hijo, tú estás siempre conmigo, y todos mis bienes tuyos son». La conclusión de 32 es esencialmente la misma que la de las dos parábolas anteriores. Durante mucho tiempo se ha considerado esta parábola como una alegoría de los judíos (el hijo mayor) y de los pecadores gentiles; pero el hijo más joven no representa al pecador: él *es* el pecador. Algunos consideran también al hijo mayor como alguien que representa al justo verdadero, otros como el que representa al justo hipócrita, e.d., los fariseos. En el primer caso se puede decir que la parábola muestra cómo incluso los amigos de Dios no siempre llegan a penetrar las profundidades de la misericordia de Dios. Sin embargo, sería ajeno a la parábola ver en el hermano mayor a los fariseos; nuestro Señor estaba muy lejos de admitir que hubieran servido a Dios fielmente. Para una excelente explicación de este capítulo véase LAGRANGE, EJC 309-313.

761a **XVI, 1-31. Lección sobre el recto uso de los bienes terrenos** — Todo este capítulo es propio de Lc, excepto en lo referente a algunos paralelos aislados de 13, 16-18 en Mt. Las parábolas del c 15 sobre la bondad de Dios para con el pecador no alteran en modo alguno la verdad fundamental de que deberá ser lealmente servido cueste lo que cueste; Lc vuelve a hablar aquí del deber de la renunciación, pero añade un aspecto positivo de esa renunciación que está lleno de aliento. ¿Qué debe hacerse con los bienes de los que se despoja un discípulo

de Cristo? Jesús le recuerda que los pobres siempre están con nosotros; por tanto, que emplee sus bienes para hacer amigos entre estos amigos particulares de Dios y asegurarse así una buena acogida en el mundo venidero. **761a**

1-13. El administrador infiel — Muchos encuentran dificultades en la interpretación de esta parábola, pero el sentido es bastante claro especialmente si para el v 9 se acepta una lección corregida. Se trata de un administrador que gobierna la hacienda de un hombre rico: el administrador es un *villicus* o mayordomo. Acusado de mala administración (y con justa razón, como insinúa la parábola) es despedido. ¿Cómo va a vivir? Siente horror por el trabajo, se avergüenza de mendigar, pero no se avergüenza de robar. Por eso, llama a los arrendadores que pagan su renta en especies y, de acuerdo con ellos, falsifica sus contratos y así engaña de nuevo al amo. Mediante esta trampa, el mayordomo piensa hacerse amigos y protectores que puedan darle buena acogida una vez sea despedido. La alabanza que hizo el amo del «*administrador infiel*», de este mayordomo tan poco honesto, constituye un escollo. ¿Quién la hizo? ¡Sin duda no fué el amo engañado! Pero ¿cómo pudo entonces nuestro Señor alabar semejante estafa, tan contraria a todo su espíritu y doctrina? La respuesta es, como indica Lagrange, que tanto el amo como el mayordomo son «hijos de este siglo»; el primero se entera de que ha sido estafado, de un modo que le será difícil probar: «decide prudentemente tratar el asunto como una broma y hace el comentario que haría cualquiera en tales circunstancias: "¡Es un canalla, pero un canalla inteligente!"» Nuestro Señor no alaba ni al amo ni al mayordomo. La parábola no dice que el mayordomo había obrado «sabiamente», sino «astutamente», e.d., con una prudencia que pertenece a los ideales de este mundo; esto es lo que nuestro Señor (no el amo) quiere significar en 8*b*, donde compara a «los hijos de este siglo» con «los hijos de la luz», hebraísmos con que se designa a aquellos que viven siguiendo los ideales de este mundo o del mundo venidero; cf. Ef 5, 8; 1 Tes 5, 5. ¡Si quienes poseen la luz para vivir con la vista puesta en los bienes eternos mostraran al menos la agudeza y sagacidad de los que viven pensando sólo en las ventajas temporales! **b**

9. Es un ejemplo de cómo los hijos de la luz pueden imitar la astucia del administrador: «Haceos *para vosotros mismos* [como él hizo para sí] amigos *mediante el mammón* de iniquidad, *en orden* a que, cuando *éste no esté ya con vosotros*, os reciban en los eternos tabernáculos». «Mammón» es voz aramea (lit. «cosa confiada» o «depositada») empleada con un complemento nominal: «mammón de iniquidad», e.d., «mammón inicuo», lo mismo que cuando hablamos de «negocio sucio». Nuestro Señor no condena en absoluto la posesión de riquezas, sino que pide que en esto como en cualquier otra cosa el hombre se considere como administrador de Dios. Día vendrá en que esa administración cesará por la muerte; Vg. sigue la lección «*cum defeceritis*», pero es preferible la lección «cuando él [e.d., el *mammón]* os falte»; ambas lecciones vienen a tener el mismo sentido. Por tanto, preparémonos para aquel día dando limosnas. No es necesario concluir que sean los pobres a quienes socorramos de este modo como **c**

761c amigos, los que nos recibirán en el cielo, donde están como en su casa; Vg. «*recipiant*» puede responder a un sujeto impersonal como en 12, 20. Pero hay aquí un eco de 6, 20, y 16, 22. **10-13.** La parábola es seguida de un aviso sobre «el mammón inicuo», en contraste con algo (no el mammón) verdadero; aunque evidentemente la comparación es entre las falsas riquezas y las verdaderas. La oposición entre «lo ajeno» y «lo vuestro» puede designar, por una parte, las riquezas confiadas a nuestra administración por Dios y, por otra, la felicidad de nuestra propia alma. Casi se da un paralelo verbal entre 13 y Mt 6, 24.

d **14-18. Reprensión de los fariseos** — El versículo introductorio es propio de Lc; el resto tiene paralelos en Mt 11, 12-13; 5, 18 y 32. La oposición farisea a la enseñanza de Cristo sobre las riquezas proviene no sólo de su amor al dinero (*φιλάργυροι*), sino también de esa actitud tradicional judía que consideraba la prosperidad terrena como señal del favor de Dios. Jesús, sin embargo, insiste en que las normas de Dios son muy distintas: «lo que *entre los hombres es estimable*, es una abominación ante Dios», lit. «huele mal en presencia de Dios». A propósito de 15*a*, véase 18, 9. La repentina introducción de ideas en 16-18 se puede explicar suponiendo que los fariseos citaban la ley en favor del modo de pensar tradicional. Mas éste ya no es tiempo, responde nuestro Señor, para considerar la prosperidad terrena como una señal del favor de Dios, aun cuando la ley la prometiera a Israel en premio de su fidelidad. «La ley había sido sostenida por los profetas, el último de los cuales fué Juan, pero desde ahora en adelante sería predicado el reino de Dios» (LAGRANGE, EJC 316). ¿De qué modo «hace violencia cada cual para» (TG. lit.) el reino de Dios? Teniendo en cuenta la petición de Jesús en favor de una severa renuncia, se ha de concluir que nuestro Señor quiere indicar aquí que ya no se trata de la prosperidad como si fuese una señal del favor divino, sino de la privación para sí de *todo*, por amor al reino de Dios. En el v 17, que acaso sea la respuesta a una objeción no expresada, añade que lo que ha dicho no va contra la ley; el reino de Dios es el comienzo de un nuevo orden en el que la ley halla su cumplimiento, pues todo lo que en la ley es necesariamente bueno y verdadero es bueno y verdadero porque forma parte de la ley eterna de Dios. La advertencia de 18 parece estar en total desacuerdo con el contexto, a menos que se la considere como un ejemplo aducido por Jesús para indicar el modo en que debería ser entendida su enseñanza sobre el cumplimiento de la ley. En Mt 19, 8-10, declara que el repudio (el volverse a casar no está incluído) iba contra el pensamiento de Moisés; por eso muy bien podía afirmar aquí que la ley es llevada a la perfección por su enseñanza sobre el matrimonio.

e **19-31. El rico epulón y Lázaro** — La consecuencia lógica de esta parábola es que el hecho de ser rico no constituye prueba alguna de que el hombre sea amado de Dios, a pesar de los textos de la ley que pudieran invocarse para contradecir este aserto. Se aduce en el texto la autoridad de Abraham para probar cuál era la verdadera intención de Moisés, pues Moisés no puede estar en oposición con Abraham. Una antigua tradición consideraba este relato como historia real,

y es cierto que nuestro Señor no suele en otras partes imponer nombres a los actores de sus parábolas. Pero la opinión general es que tenemos aquí una auténtica parábola. Nótense otra vez los contrastes: un hombre rico, refinadamente vestido, comiendo espléndidamente cada día, y un pobre mendigo, echado en el portal, hambriento, enfermo, reducido al extremo de ser abandonado por todos con excepción de los despreciados perros de la calle, que también esperan alimentarse con las migas de la mesa del rico. Con los mss. griegos omítase Vg. «*et nemo illi dabat*». En 22-24 se muestra el reverso de la medalla: el mendigo sentado junto a Abraham en el gran banquete del reino de Dios, el rico en el infierno atormentado por el fuego y abrasado por la sed. La situación ha cambiado: el mendigo se ha hecho rico, y el rico mendiga ahora pidiendo ayuda a Lázaro. La petición es rechazada: el cambio de situación está ahora irrevocablemente fijado, y no existe medio alguno de salvar el abismo que los separa. Si no se dice, de todas maneras se supone que Lázaro no sólo es pobre, sino también justo, y el rico no sólo es rico, sino que vive para las cosas de este mundo; esto está implícito en 27-30. Lc no enseña aquí que los pobres sean necesariamente los amigos de Dios y los ricos sus enemigos. 761e

22*b*-23. «*Y murió también el rico, y fué sepultado, y en el infierno levantaba los ojos...*» **25.** «Hijo, acuérdate de que recibiste ya *tus* bienes durante tu vida», e.d., los bienes sobre los que pusiste tu corazón; el 25*b* afirma paralelamente lo contrario de Lázaro. **27-28.** El rico confiesa que ni él ni sus hermanos han comprendido qué es lo que hace conseguir la compañía de Abraham, el amigo ideal de Dios; pero la excusa es inadmisible porque la ley y los profetas enseñan eso precisamente, y ¿qué podría tener mayor autoridad a los ojos de un judío que la ley y los profetas? De este modo la parábola enseña que Jesús está en perfecto acuerdo con la ley tanto por lo que se refiere al significado de las riquezas, como en lo referente a los deberes de caridad; cf. Dt 26, 13; Is 58, 5-8; Am 6, 4-6; 8, 4-6. f

XVII, 1-10. Instrucciones sobre el escándalo, el perdón, la fe y la humildad (Mt 18, 6-7, 15 y 21-22; 17, 19; Mc 9, 41) — Aquí comienza Lc un nuevo tema. Dulcifica un tanto la necesidad del escándalo enseñada en Mt 18, 7, diciendo: «es inevitable que haya escándalos», e.d., resulta imposible evitarlos del todo. 762a

1-6 corresponden en términos generales a los paralelos que se encuentran en Mt y Mc, pero sólo Lc refiere cómo los apóstoles piden un aumento de fe; ésta es la única vez que son nombrados en el Relato de viaje. No se trata de una petición de fe teológica, sino, como lo prueba el contexto, de esa confianza en Dios que se requiere para obrar milagros. Algunos han supuesto que la petición tenía su razón de ser en las grandes exigencias que acababa de imponer Jesús a propósito del perdón. Pero hay que tener en cuenta que la respuesta de nuestro Señor es puesta en relación por Mt y por Mc con el fracaso de los apóstoles al intentar curar al niño epiléptico y con el caso de la higuera seca; Mt 17, 19; 21, 21; Mc 11, 22-23. Las palabras del v 3 «contra ti» (Vg. «*in te*») no se encuentran en el TG. **7-10.** (propio de Lc). Tal vez el reconocimiento, por parte de nuestro

762a Señor, de la capacidad de los apóstoles para obrar milagros justifique esta exhortación a que humildemente reconozcan su inutilidad; no es que Dios estime en nada sus servicios, lo que ocurre es que ellos no han de ensoberbecerse por lo que hayan hecho.

b **11-19. Curación de los diez leprosos** (propio de Lc) — El suceso tiene lugar cuando Jesús se encuentra todavía en camino hacia Jerusalén; una rara indicación de lugar en una frase propia de Lc, «*entre* Samaria y Galilea». Esto sugiere que Jesús había caminado hacia el norte, al este del Jordán, y cruzado el río cerca de Betsán (Beisán), y que ahora desciende por la parte occidental del Jordán hacia Jericó, donde le encontraremos en seguida. **12.** Los leprosos se paran a lo lejos como prescribía la ley, y Jesús les manda cumplir lo que ésta ordena; Lev 13, 49; 14, 2-4; el samaritano también está incluído en el mandato, porque sus compatriotas siguen el Pentateuco. No se dice que los otros nueve fuesen judíos, pero Lc lo da a entender; así el suceso sirve para un doble fin: muestra cómo las bendiciones del Evangelio se extienden más allá de los confines de Israel y combate la injustificada confianza de los judíos. El relato sugiere claramente que los leprosos judíos tomaron su curación como la cosa más natural, como si las bendiciones mesiánicas de Dios les perteneciesen por derecho de nacimiento. El samaritano, en cambio, mostró la recta actitud propia de las circunstancias: fe, desconfianza en sus propios méritos y gratitud consiguiente; Dios acababa de intervenir por medio de Jesús en favor suyo, aunque como samaritano odiado fuese «extranjero» (mejor que «extraño») y no pudiese reclamar la participación en los beneficios de Israel. **19*b*.** El suceso termina con la repetición de la fórmula: «tu fe te ha salvado» (cf. 7, 50; 8, 48; 18, 42).

c **20-37. La venida del reino de Dios y del Hijo del hombre** — Esta instrucción es unida por Mt al discurso sobre la ruina de Jerusalén, 24, 26-28 y 37-41, pero con una disposición un poco diferente. Según su manera habitual, Lc comienza este discurso por medio de una pregunta que está en perfecta concordancia con las concepciones mesiánicas tradicionales, que esperaban una manifestación divina decisiva en favor de Israel. Esto no estaba de acuerdo con la realidad, como lo demuestra Jesús aquí. No es necesario estar al acecho para contemplar la manifestación del reino de Dios como el que estuviera mirando para ver una nueva estrella: «el reino de Dios está dentro [o en medio] de vosotros». Sea cual fuere aquí la verdadera palabra, la significación es clara: el reino de Dios ya estaba allí y, si los fariseos no lo veían, era porque esperaban algo totalmente distinto (cf. 11, 20). La interpretación de los Padres se inclina en favor de *in vobis*, en vuestras almas; pero nuestro Señor difícilmente habría dicho eso de los fariseos, si bien, como enseña el Padrenuestro, el reino de Dios está ciertamente dentro de aquellos que hacen la voluntad de Dios. Tal significación es defendida naturalmente por los protestantes, puesto que, según ellos piensan, apoya la tesis de una Iglesia invisible. Nuestro Señor está contestando simplemente a la pregunta del 20: el reino no *vendrá*, porque ya está *aquí*. Por consiguiente, no vendría acompañado de una gloriosa manifestación mesiánica. Esto sin duda sorprendió a sus discípulos que habían presenciado sus milagros y la trans-

figuración. En los versículos 22-31 Jesús pone punto final de una vez **762c**
para siempre a esos sueños vanos. «Entre los profanos, que sólo atienden a sus intereses temporales y a sus placeres, y los iluminados, que se limitan a indagar las señales de salvación, están los discípulos, que viven de eternas esperanzas, pero sabiendo que el Hijo del hombre llegará a su hora señalada y sin avisar. Éstos deben cuidar de estar prontos para el momento en que serán invitados a reunirse con Él» (LAGRANGE, EJC 323).

22-24. Quizá recuerden un aviso precedente, en el que Jesús había **d**
anunciado que un día tendría que abandonar a sus discípulos y a este mundo de una manera llamada a causar espanto, que expresa en el 25. En aquellos días venideros desearán su glorioso retorno, predicción que se cumplió como atestiguan las epístolas del NT. Sin embargo, no han de permitir que su ansioso deseo los lleve a creer erróneamente que ha venido y, como a los judíos, los empuje en pos de un pseudomesías; es inútil esperar su venida; sería tan infructuoso como esperar dónde va a caer el próximo rayo. En el paralelo de Mt 24, 26-28, se hace mención de la parusía, la «presencia», la «llegada» o «venida» del Hijo del hombre; Lc evita este término a pesar de la predilección que manifiesta San Pablo por él. Prefiere la expresión «el Hijo del hombre en su día», no el «un solo día» del 22, sino el gran día mesiánico final, cuando se manifestará en su gloria; cf. Dan 7, 13-14.

26-35. Como esa venida ha de ser tan repentina, no malgasten el **e**
tiempo en indagaciones, ni muestren aquella indiferencia hacia los juicios de Dios que se veía bien manifiesta en los ejemplos citados en 26-29; muchos serán cogidos por sorpresa y se les hallará desprevenidos, a pesar de todos sus esfuerzos (cf. Mt 24, 37-41; 10, 39). Mediante el ejemplo de la mujer de Lot, nuestro Señor vuelve a la lección del completo desprendimiento en el afecto de las cosas de este mundo, incluso de la misma vida, cuando el bien del alma corre peligro. No prohibe que nos preocupemos de las necesidades ordinarias de la vida; no es la simple posesión y uso de los bienes terrenos lo que determinará los juicios de Dios, sino la actitud del alma respecto de esos bienes; cf. 1 Cor 7, 26-35. Así dos personas pueden estar ocupadas en una misma cosa, y no se verá exteriormente por qué Dios ha aceptado a una y rechazado a la otra, 34-35. El «día de la venida del Señor» se cambia aquí «en aquella noche», no tanto acaso porque el primer ejemplo esté tomado del sueño, cuanto porque ahora se abre una perspectiva de juicio, calamidades y tinieblas; cf. 12, 20 y 35-36; 1 Tes 5, 2; 2 Pe 3, 10. **35*b*.** Es omitido en los mejores mss.; y probablemente tomado de Mt 24, 40.

36-37. Han sido propuestas varias interpretaciones a propósito de **f**
la pregunta de los discípulos, p.e.: ¿Dónde tendrá lugar el juicio? El sentido de la pregunta se ha de buscar en la respuesta, cuya significación literal es clara: cuando se ve a las aves de rapiña (buitres mejor que águilas) juntarse en una dirección, se puede presumir la presencia de un cadáver, que sin duda hallaría quien las siguiese. En Mt 24, 28, emplea Jesús esta parábola para indicar que sus elegidos se congregarán en torno suyo tan certera y velozmente como los buitres huelen

762f su presa; amonesta a sus oyentes para que no se extravíen con falsos rumores, como antes en 23. La dificultad de interpretación en Lc surge del hecho de que el 37 está separado del contexto que tiene en Mt. Algunos lo interpretan como si significase: el juicio será allí donde el pecado haya sido cometido[13].

763a **XVIII, 1-14. Nuevas instrucciones sobre la oración** (propio de Lc)— Las últimas instrucciones dejan traslucir la inminencia del desastre junto con la seguridad de que el reino de Dios llegará a instaurarse a pesar de todas las oposiciones. Por eso, Lagrange ve en la primera de estas parábolas una palabra de aliento para los discípulos. La advertencia sobre la necesidad de estar preparados para renunciar a la vida misma trae a la memoria la predicción de nuestro Señor acerca de las duras persecuciones que habrían de sufrir por el nombre de Cristo. Pero nunca han de olvidar que tienen un Padre en los cielos que cuida de ellos, que escuchará sus gritos y que incluso los vengará; cf. 6, 22; 12, 11 y 22-32. Tienen que estar precavidos contra la tentación de preguntar en aquellos días por qué Dios en su poder no interviene inmediatamente en favor de sus servidores: queja frecuente, en todos los tiempos, por parte de aquellos que sufren persecución de los malvados. De aquí que deban continuar orando y sin desfallecer; amonestación que Jesús ilustra con una parábola.

b **2-8. El juez inicuo y la viuda** — El sentido de la parábola (la interpretación alegórica resultaría aquí impropia, pues habría que identificar a Dios, «padre de los huérfanos y juez de las viudas», Sal 67, 6, con este «juez inicuo») es de que si incluso un hombre malvado escuchó eventualmente a una viuda suplicante, ¿cuánto más el Dios infinitamente justo hará justicia a sus elegidos? **5*b*.** Aquí se insiste, lo mismo que en la parábola de 11, 5-8, sobre la necesidad de importunar hasta que sea escuchada la oración del que ruega. **7*b*.** Se disputa mucho acerca de la interpretación de estas palabras. ¿Son una pregunta o una afirmación? ¿Quiénes son aquellos a los que Dios se manifestará (o no se manifestará) paciente? Lagrange las considera como una pregunta: «¿Tendrá [Dios] paciencia respecto de aquéllos [los perseguidores de los elegidos]?» En otras palabras, si Dios parece lento en vengar a sus elegidos, no por ello debemos quejarnos de que se manifieste tan paciente como si abandonase a sus elegidos. Luego sigue la respuesta a la pregunta de 8*a*; que sigan orando, con la confianza de que, al fin, el mal no prevalecerá. El triste pronóstico de 8*b* parece indicar que si bien la victoria final de la justicia de Dios está asegurada, sin embargo, algunos de los seguidores de Jesús no tendrán la resolución y la fe para perseverar hasta el fin; tiene un paralelo en Mt 24, 12. La fe en cuestión es la ya vista en Lc: la convicción de que la presencia de Jesús en el mundo significa la intervención amorosa de Dios en favor de la salvación del hombre. Tal fe es sumamente necesaria en tiempos de persecución, y es entonces cuando hay que perseverar en la oración confiada.

c **9-14. El fariseo y el publicano** — Josefo describe a los fariseos como «una secta de los judíos que se consideraban a sí mismos más religiosos que otros y creían que su interpretación de la ley era más exacta» *(B.I.* 1, 5, 2). Su verdadero nombre, *perûšîm*, «los separados»,

debía su origen al hecho de que constituían una clase aparte, y se les confirió originariamente tal nombre por razón de su verdadera piedad. El fariseo típico, tal como nos lo presentan los Evangelios y los escritos judíos contemporáneos, se separaba él mismo de sus conciudadanos a causa de la convicción que tenía de su propia justicia, tan firme como para hacerle despreciar a todos aquellos a quienes miraba como incapaces de agradar a Dios, p.e., a aquellos judíos que mostraban indiferencia respecto de las minucias de la observancia tradicional (cf. Jn 7, 48-49) y, por supuesto, a aquellos que eran gentiles de nacimiento. Esto era, como decía nuestro Señor, 16, 15, lo que hacía a los fariseos abominables ante Dios. **11.** La oración está en perfecta conformidad con el espíritu de una de las bendiciones judías prescritas en la oración cotidiana: «Bendito seas... porque no me has hecho un gentil... un siervo... una mujer»; muy distinta de la oración prescrita por nuestro Señor para sus discípulos, una oración que no hace comparaciones, sino que brota de un sentimiento de profunda necesidad. El fariseo, en su oración, como en su vida, da la impresión de autosuficiencia, vicio nacional combatido por San Pablo cuando evoca los designios verdaderos de la ley mosaica, Gál 3, 21-25; Rom 3, 20; 5, 20. **763c**

12. Una vez terminada su oración, repasa «los principales actos de justicia que había practicado, y que excedían en gran manera la norma establecida por la ley... Incluso nuestro Señor difícilmente podría exigir más, aunque pudiera muy bien desear un poco menos de vana complacencia» (LAGRANGE, EJC 327). **23.** Con el fuerte contraste característico de Lc, el publicano aparece golpeándose repetidamente el pecho (*ἔτυπτεν* impf. con valor durativo: «se iba golpeando»); no hace ningún recuento de lo que Dios le debe, sino que declara hallarse en terrible necesidad de la misericordia divina. La conclusión de 14 es tanto más vigorosa cuanto que omite la condenación formal del fariseo, si bien la palabra «justificado», e.d., justo para con Dios, corresponde a los «que confiaban mucho en sí mismos, teniéndose por justos» del 9. La parábola es la justificación de la actitud de nuestro Señor para con los pecadores (cf. 15, 1), y termina con la repetición de la advertencia proferida cuando echó en cara a los fariseos su prurito de ocupar los primeros puestos, 14, 11, aviso que no puede dejar de sugerirnos el espíritu que alienta en el *Magnificat*, 1, 47-54, y las bienaventuranzas, 6, 20-22. **d**

15-30. Rectas disposiciones para entrar en el reino de Dios — Algunos comentaristas creen que el Relato de viaje termina en 18, 14, pues aquí reanuda Lc el hilo de Mt y Mc; además se percibe un manifiesto cambio de tono. Lagrange prefiere continuarlo hasta 18, 30, donde Lc ofrece otra predicción de la pasión y el comienzo del viaje definitivo hacia Jerusalén para la tragedia final. Los dos sucesos narrados aquí Mt y Mc los colocan al comienzo de la subida desde Perea a Jerusalén, pero antes relatan la discusión con los fariseos sobre el matrimonio y el repudio, que Lc omite; cf. Mt 19, 1-12; Mc 10, 1-12. La omisión de Lc hace aparecer de modo abrupto el suceso de 15-17 que, en cambio, conviene perfectamente al lugar en que lo colocan Mt y Mc, después de la discusión sobre el matrimonio. **e**

763e **15-17. Jesús y los niños** (Mt 19, 13-16; Mc 10, 13-16) — Lc sigue a Mc con algunos cambios característicos: no menciona la indignación de nuestro Señor contra los discípulos, Mc 10, 14, ni el abrazo dado por Jesús a los niños, a los que Él llama *βρέφη*, «infantes», e.d., niños que no han alcanzado el uso de razón. El sentido es bien claro: la entrada en el reino exige la franqueza, simplicidad e inocencia que gustamos de ver en los niños.

f **18-30. El joven rico** (Mt 19, 16-30; Mc 10, 17-31) — Cada uno de los sinópticos contiene detalles particulares sobre este hombre; sin embargo, el relato de Mc es el que evoca un cuadro más vivamente natural. Según Lc es un rico gobernante (*ἄρχων*); pertenece, por tanto, a la aristocracia judía; Mt añade que es joven, detalle implícito en la narración de Mc, en la que el hombre manifiesta ese entusiasmo juvenil que tan bien encaja después de la advertencia de 15-17; corre hacia Jesús y se arrodilla en el suelo. Se siente uno tentado a pensar que debía ser el mismo Marcos; cf. el joven de Mc 14, 51-52; en ambos casos el joven muestra las mismas disposiciones del Mc que conocemos por los Actos. Se notará que sólo Mc añade el detalle conmovedor de Mc 10, 21. La pregunta del joven y su modo de proceder revelan sus excelentes disposiciones; estaba preocupado con aquello sobre lo que Jesús ha insistido como la única cosa que realmente tiene importancia. Pero todavía no se ha sometido a la condición de la renuncia absoluta, sobre lo que también nuestro Señor había insistido. **19.** La respuesta es esencialmente la misma que la dada al escriba en 10, 26, mejor expresada en Mt 19, 17. «¿Me preguntas a mí, que soy un hombre, una cosa que concierne sólo a Dios? ¿Qué es lo que el mismo Dios os ha dicho?»

g **20.** Es notable que solamente se recuerden los mandamientos relativos al segundo de los grandes preceptos de la ley. **21.** El joven da la respuesta propia de un joven, con el candor y la confianza que nuestro Señor acababa de recomendar. Sea que tuviese o no de sí mismo una opinión demasiado optimista, su carácter y entusiasmo le valieron una invitación para hacerse discípulo, e.d., para efectuar la gran renuncia exigida a los verdaderos discípulos. «Aún te queda una cosa»; nótese el «si quieres ser perfecto» de Mt. El cambio repentino del fogoso entusiasmo al triste desaliento, tan característico también de la juventud, da lugar a la advertencia de nuestro Señor contra el peligro de las riquezas, 24-30, después que se ha ido el joven, según Mc y Mt, detalle que Lc omite. Esta enseñanza Lc la refiere como Mc; sólo omite la perplejidad de los discípulos y la advertencia reiterada de Mc: «Hijos míos, ¡cuán difícil es entrar en el reino de Dios!» (lección preferible de Mc 10, 24*b*).

h **25.** No es necesario mencionar las interpretaciones forzadas y frecuentemente repetidas de «camello» y «ojo de aguja» que tratan de atenuar la severidad de la advertencia de nuestro Señor; las palabras significan lo que dicen y motivan la conclusión de los discípulos de que nadie se puede salvar. La respuesta de nuestro Señor, mejor expresada en Lc que en Mt y en Mc, confirma la conclusión de los discípulos, pero añade que el mismo Dios salvará a aquellos que adopten las disposiciones recomendadas por Jesús. Las riquezas en sí mismas no son ni

buenas ni malas; es el apego indebido a ellas, que lleva a su abuso, lo **763h**
que excluye del reino a los hombres. Dios puede salvar al rico, inspirándole que se desprenda de sus riquezas, o también puede salvarle sin exigirle tamaña renuncia, que la ley en realidad no pide, con tal de que él actúe como buen administrador en el sentido de la parábola de 16, 1-9. Análogamente, se promete un gran premio a aquellos que, ricos o pobres, renuncien a todos los lazos de familia o de heredad «por amor al reino de Dios» (en Mt 19, 29*b*: «por amor a mi nombre»; en Mc 10, 29*b*: «por amor a mí y al Evangelio»). Aquí, como en otros pasajes, Lc pone «reino de Dios», en lugar de «Evangelio», que emplea Mc, término que, aunque parezca extraño, Lc no usa jamás.

XVIII, 31—XXIII, 56. Llegada a Jerusalén y pasión — Esta sección es dividida en cuatro partes: (1) Llegada a Jerusalén. (2) Disputas con los jefes judíos. (3) El gran sermón sobre la destrucción de Jerusalén y sobre el juicio final. (4) La pasión.

Lc sigue, en términos generales, el relato de Mc, con algunas omisiones y las notables adiciones siguientes: el episodio de Zaqueo, 19, 1 ss; Jesús llora sobre Jerusalén, 19, 41 ss; oración por la infalibilidad y primado de Pedro, 22, 31 ss; Jesús delante de Herodes, 23, 6 ss.

XVIII, 31-34. Nueva predicción de la pasión (Mt 20, 17-19; Mc 10, **764a**
32-34) — Ésta es la cuarta predicción de Lc, si tomamos en cuenta 17, 25. Omite aquí la sorpresa y el temor de los discípulos que consigna Mc, pero, en cambio, añade la nota frecuentemente repetida de que lo que ha de suceder en Jerusalén está de acuerdo con lo predicho por los profetas; esto, tomado junto con la conclusión, 34, debe compararse con 24, 25-27 y 45-46. Jesús camina ahora desde el Jordán hacia Jericó; toma sólo a los doce, dejando a la multitud de los que le seguían.

35-43. Curación del ciego de Jericó (Mt 20, 29-34; Mc 10, 46-52) — **b**
Lc omite la petición de los hijos del Zebedeo, puesta aquí por Mc y Mt, suceso que habría constituído un buen comentario del 34 (sin paralelo en Mc y en Mt), y se les une otra vez en el relato de este milagro. Existen diferencias que suscitan dificultades; p.e., el suceso ocurre al entrar nuestro Señor en Jericó, mientras que Mc y Mt lo sitúan al salir de la ciudad. Lc habla, como Mc, sólo de un ciego (el nombre es omitido por Lc); en cambio, Mt habla de dos. Se han sugerido varias soluciones: p.e., la explicación poco probable de que Lc narra la historia de uno de los ciegos de Mt y Mc trata de la del otro ciego. El suceso de Lc parece ser el mismo de Mc; pero algunos, con el fin de salvaguardar la verdad de la Escritura, han sostenido que los evangelistas describen dos hechos ocurridos en ocasiones totalmente distintas. Otros han sugerido que no existe aquí ninguna otra contradicción de la verdad de la Escritura que la que pueda existir en el orden diferente de las tentaciones en Lc 4, 1-13, y en Mt 4, 1-11. Obsérvese que el 35 dice simplemente «cuando estaba cerca de Jericó», *ἐν τῷ ἐγγίζειν*, que podría entenderse tanto de la llegada como de la partida; Lc generalmente cuida poco los detalles topográficos. Es cierto que después leemos: «entrando, atravesó Jericó», 19, 1, mas éste es un nuevo episodio que pudo suceder en otra ocasión, pues es posible que Jesús se detuviese algunos días en las cercanías (cf. 19, 5). Algunos sostienen que se trata de dos Jericó, el antiguo, que estaba abandonado,

7?4b y el nuevo. En el 42 tenemos la repetición final de la fórmula acostumbrada: «tu fe te ha *salvado*», dada aquí también por Mc. La conclusión, especialmente la glorificación y la alabanza tributada a Dios por el pueblo, es también frecuente en Lc y le es peculiar.

c **XIX, 1-10. Zaqueo el publicano** — Es digno de notarse que mientras Lc omite la mención del nombre del ciego (si su milagro es el mismo que el de Mc) tiene, no obstante, cuidado de consignar el nombre de Zaqueo. Algunos creen que es debido a que Zaqueo prefigura el llamamiento de los gentiles. Pero, ¿era un gentil? Los propios judíos aceptaban de buen grado tales puestos en el departamento de aduanas, aunque sus compatriotas los llamasen renegados y los odiasen, como el mundo antiguo odiaba a todos los publicanos y a sus colaboradores. Zaqueo tiene nombre judío y carácter también judío. Jericó, por su situación fronteriza, poseía una importante administración de aduanas, y le proporcionaría buenas oportunidades de ganancia, si no era demasiado escrupuloso, como sucedía con sus colegas. **3-4.** Si no fuese por la molestia que se tomó para ver qué apariencia tenía Jesús, creeríamos que estaba movido sólo por una vana curiosidad que probablemente habría despertado en él la fama de los milagros. Sin embargo, lo que sigue se opone a este modo de pensar; un hombre rico y de posición vacilaría en arriesgar su dignidad de esa manera, a menos que fuese movido por algo más serio que la mera curiosidad. **5.** Quizá sea una previa confirmación de las reservas mentales de Zaqueo respecto a Jesús, quien muestra, de este modo, que sabe dónde está y cuál es su nombre. En el v 6, Zaqueo demuestra ser hermano de los publicanos de 15, 1; no cabe duda alguna sobre sus buenas disposiciones; en cambio, las murmuraciones de la multitud indicadas en el 7 manifiestan cuál era la opinión general en que era tenido. **8.** Comienza inmediatamente a poner en práctica la enseñanza de nuestro Señor sobre el uso conveniente de las riquezas; no parece tratarse de restitución de riquezas mal adquiridas, pues no reconoce que haya defraudado (ἐσυκοφάντησα) a alguien mediante falsas denuncias, en su ejercicio de recaudador de impuestos: véase la misma palabra en 3, 14, donde Juan el Bautista aconseja a los publicanos sobre cómo han de comportarse. *Si* en algo ha cometido injusticia, está dispuesto a indemnizar como manda la ley, Núm 5, 6-7, e incluso a devolver el cuádruplo. Acaso se pueda colegir de 10 que su conducta no había sido del todo intachable. De este modo Jesús responde a los descontentos: Zaqueo, aunque fuese pecador y judío renegado, no ha perdido su derecho a la promesa hecha a Abraham y, al recibir a Jesús dentro de su casa, ha dado la bienvenida a uno en quien se cumple la promesa hecha a Abraham.

d **11-27. Parábola de las minas** — A pesar de las muchas diferencias existentes entre esta parábola y la de los talentos de Mt 25, 14-30, muchos comentaristas las identifican. Maldonado, por ejemplo, admite la identidad y atribuye las divergencias a los evangelistas; sería más seguro decir, según Lagrange, que las diferencias son debidas a la transmisión de la parábola por tradición oral bajo distintas formas. En ambas se nos presenta a un señor sometiendo sus siervos a una prueba; los siervos fieles son premiados con esplendidez; los demás, castigados severamente. La conclusión es la misma en ambas. Sólo

Lc puntualiza la circunstancia, 11, de la parábola: Jesús se acerca 764d
a Jerusalén, y algunos de sus seguidores todavía piensan, a pesar de todo, que va a tener lugar una gloriosa manifestación mesiánica. Acaso haya aquí una insinuación de la petición de los hijos del Zebedeo, Mt 20, 20-28; Mc 10, 35-45, que Lc ha omitido. La parábola se opone a tales esperanzas; Jesús no actuará como Mesías político, ni pondrá en marcha una revolución con el fin de sentarse Él mismo sobre el trono de Israel. Él es el rey, pero está a punto de emprender un largo viaje para recibir de su Padre la investidura real. Sus verdaderos discípulos le serán leales durante su ausencia. Él volverá; pero han de estar preparados para cuando ese momento llegue.

12. La comparación es muy apropiada, pues todo el mundo sabía e
que los príncipes herodianos visitaban Roma para recibir sus reinos de manos del César. Lo que Lc añade en el 14 (que no se encuentra en Mt) es precisamente lo que sucedió cuando Arquelao fué a Roma en el año 4 a.C., para recibir el reino que había heredado de su padre, Herodes el Grande; los judíos enviaron una embajada para oponerse a sus reivindicaciones. Los jefes judíos actúan ahora exactamente de la misma manera contra Jesús, si bien es manifiesto que la alegoría no debe ser aplicada de un modo demasiado estricto. **17.** Aquí el alegorismo de Mt es más vigoroso; añade al premio conferido las palabras: «entra en el gozo de tu señor». **20-26.** En Lc el siervo perezoso es tratado de la misma manera que en Mt, salvo en pequeños detalles; es condenado porque no ha vigilado, e.d., no ha trabajado ni se ha esforzado en favor de los intereses de su señor. Se defiende atribuyendo malas disposiciones a su amo, acusación falsa, según prueban los versículos 17, 19 y 24. La observación añadida en el relato de Lc 25 no tiene como fin reflejar la envidia, sino que es un modo literario de manifestar la generosidad del señor que acaba de ser nombrado. **27.** Otra adición de Lc que resulta necesaria a causa de su adición en el 14. Esta parábola contiene una formidable lección para los jefes judíos.

28-40. Entrada triunfal en Jerusalén (Mt 21, 1-9; Mc 11, 1-10; cf. Jn 12, 765a
12-19) — Aparte del corto diálogo con los fariseos, 39-40, el relato de Lc ofrece un estrecho paralelo con el de Mc. En Lc, donde ya se prepara el escenario para el último acto de la conspiración, se pueden notar los siguientes puntos: Jesús ha recibido el reconocimiento de lo alto en su nacimiento, bautismo, transfiguración; de los discípulos; de la muchedumbre que ha reconocido en Él a uno a través de cuyo ministerio Dios visita a su pueblo. Ha manifestado un claro conocimiento de su filiación divina y, en virtud de ella, ha pedido, como Dios sólo podría hacer, que sus seguidores renuncien a sí mismos. En la parábola precedente, ha indicado de modo inequívoco que es el rey mesiánico; ahora se dispone a hacer una entrada digna en su real cuidad. Éste será el último signo de su dignidad hasta que haya obtenido la gloria de su resurrección; pero éste en los designios de Dios, como nos ha advertido repetidamente Lc, sólo llegará a alcanzarla por medio de las humillaciones de la pasión.

28. Paralelo de Mc 10, 32*a*, omitido anteriormente por Lc. **37.** Era b
una costumbre frecuente entre los que residían en Jerusalén salir al

765b encuentro de los peregrinos y acompañarles en su entrada en la ciudad santa con música y cánticos. En Lc es «toda la muchedumbre de los discípulos» la que alaba a Dios «por todos los milagros, *δυνάμεις*, que habían visto». «Muchedumbre», *πλῆθος*, significa gran número; cf. Act 1, 15. El número y la forma de su salutación dan motivo para la queja del 39. **38.** Lc omite el término hebreo *hosanna* de Mc y Mt y recoge la salutación bajo la forma de: «Bendito el que viene, el Rey, en nombre del Señor», que repite el *ὁ ἐρχόμενος* de Juan el Bautista, 3, 16; 7, 19. Finalmente, omite su grito de «*hosanna* en las alturas» e introduce en su lugar: «paz en el cielo y gloria en las alturas», que es eco del cántico de los ángeles, 2, 14; la predicción angélica está próxima a cumplirse. Sólo Lc refiere la queja de los fariseos en este lugar, 39; aunque Mt 21, 15-16, coloca después un suceso semejante en el templo. Lc parece reflejar aquí los reparos que oponían al nuevo rey los ciudadanos de la parábola, 19, 14; los fariseos se obstinan en su negativa a dar la bienvenida al reino de Dios, del cual es Jesús no sólo el representante, sino también el rey. Se puede observar que solamente ahora, al fin de su carrera terrena, permite que se le reconozca, de algún modo, públicamente como el Mesías Rey; no habrá ya necesidad de los anteriores mandatos sobre el secreto mesiánico. Pero incluso ahora admite el reconocimiento únicamente como medio de testificar la bondad de Dios manifestada a través de los milagros, 37; véase su respuesta en 40; y cf. Hab 2, 11.

c **41-44. Jesús llora sobre Jerusalén** — Es propio de Lc y viene bien después del episodio anterior; los fariseos representan adecuadamente las disposiciones de Jerusalén. Otro de los vivos contrastes de Lc: la alegría entusiasta de los discípulos, las lágrimas del Maestro; el cántico de paz y de gloria de aquéllos, la visión de guerra y desolación de Jesús, «la representación de aquel pueblo enfurecido y las pasiones desencadenadas, la unión de un día en la rabia de la desesperación contra un enemigo decidido, que estrecha la red de sus puestos de guardia sobre la ciudad» (LAGRANGE, EJC 358). La predicción es tan viva y exacta que los críticos racionalistas se sienten forzados a sostener que Lc la escribió después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. **42.** Si Jerusalén, la ciudad de paz (así se interpretaba su nombre), hubiera reconocido lo que *hoy* hace a su paz, los males de aquel *otro día* no vendrían sobre ella. La idea de paz es mencionada en 38 (cf. también 14, 32). **44.** Los detalles de la destrucción son un eco de Miq 3, 12, donde el profeta concluye una larga reprensión contra Israel a causa de sus pecados; cf. Jer 6, 3 y 6. A través de todo Lc se nos recuerda que el día mesiánico es el tiempo en que Dios visita misericordiosamente a su pueblo; 1, 68 y 78; 4, 18-21; 7, 16 y 21-23, etc. Acerca de los horrores del asedio de Jerusalén, véase JOSEFO, *B.I.*, libros 5 y 6.

d **45-46. Purificación del templo** (Mt 21, 12-13; Mc 11, 15-17; Jn 2, 14-16) — Lc omite el suceso de la higuera seca, que es puesto por Mt después de la purificación del templo, y por Mc antes de ella, y da el relato de Mc en forma resumida. Jn lo pone al principio del ministerio, mientras que los tres sinópticos «han colocado la expulsión de los vendedores del templo durante la pascua que precede inmediata-

mente a la pasión; y esto parece ser exigido por su plan, pues sólo mencionan una pascua» (LAGRANGE, EJC 79), y la pascua era lo que motivaba la presencia de los mercaderes en el templo. Jn historía tres pascuas y relaciona el suceso con la primera. Muy probablemente, debe de ser éste su verdadero lugar, cronológicamente hablando. Para más amplia discusión véanse los comentarios sobre Mt 21, 12; Mc 11, 15; Jn 2, 13. Lc omite las palabras «para todas las gentes» de la cita de Mc tomada de Is 56, 7, lo que sorprende a Plummer en vista de la tendencia universalista de Lc; pero habría sido más sorprendente todavía si las hubiese incluído después de la reciente profecía sobre la destrucción de Jerusalén, con todo lo que este acontecimiento supuso para la liberación de la Iglesia primitiva de los lazos del judaísmo. Véase EDERSHEIM I, 370 ss, a propósito de una relación de los abusos practicados en los mercados del templo. **765d**

47-48. Ministerio en Jerusalén (Mc 11, 18-19) — Lc omite, según su proceder ordinario, los detalles de Mt y Mc referentes a las idas y venidas de la ciudad y resume brevemente la situación describiendo la acción de Jesús y el efecto producido sobre el pueblo y sus jefes. Aquí aparecen las tres categorías de esos jefes que han de ser los responsables de su muerte: príncipes de los sacerdotes, escribas y «los primates del pueblo», e.d., la aristocracia: los tres grupos que componían el Sanedrín. Uno de los principales motivos es el temor a la creciente influencia de Jesús; todo el pueblo estaba pendiente de sus palabras; cf. Jn 12, 19. **e**

XX-XXI. Últimas enseñanzas de Jesús — Al acercarse la hora del sacrificio, es natural que toda la vida de Jesús gire ahora en torno al lugar del sacrificio, el templo. «Los milagros son ahora ejecutados mirando al futuro. Toda su enseñanza indica la clara visión que él tiene de lo que va a suceder: la suerte que le espera, el castigo que está a punto de desencadenarse sobre el templo y el pueblo. Manifiesta una personalidad mucho más elevada que la de las concepciones judías relativas al Mesías, hijo de David. Se siente la impresión de que Él está dirigiendo la marcha de los acontecimientos; la muerte es escogida libremente por Él. No obstante, prepara a sus discípulos para que continúen su obra después que Él se haya ido» (LAGRANGE, *St. Luc* 505). **766a**

XX, 1-8. La cuestión de la autoridad de Jesús (Mt 21, 23-27; Mc 11, 27-33) — Aquí Lc sigue más de cerca a Mc. Nuestro Señor persevera «*anunciando la buena nueva*»; el deseo de Jesús por buscar el bien del pueblo hasta el último momento contrasta con la actitud opuesta de sus adversarios respecto de Él. **2.** El motivo de la pregunta formulada por los representantes del Sanedrín no fué necesariamente la expulsión de los vendedores del templo; en realidad, muchos de los fariseos verían con buenos ojos aquel acto, al menos en principio, puesto que eran sus adversarios saduceos los que tenían la culpa de tales abusos. Su principal temor —punto en que los tres sinópticos concuerdan— era la creciente popularidad de nuestro Señor. Todavía no habían olvidado el ascendiente de Juan el Bautista sobre el pueblo; cf. 6*b*. Por eso, sus esfuerzos se concentran sobre la tentativa de desprestigiar a Jesús ante la multitud, acosándole con preguntas embara- **b**

766b zosas, varias de las cuales siguen a continuación. En esta ocasión, Jesús los desconcierta completamente al asociarse al entusiasmo popular por Juan. Si ellos, los que se han constituído a sí mismos como guías de Israel, no son capaces de llegar a comprender de donde venía el mensaje de Juan, les niega el derecho a preguntarle por la fuente de su autoridad.

c **9-19. Párabola de los viñadores perversos** (Mt 21, 33-46; Mc 12, 1-12) — Igual que en Mc, salvo algunos cambios estilísticos y la adición de la amenaza en 18. Lc omite los detalles referentes a la preparación de la viña, pero añade la exclamación de 16*b*: «¡No lo quiera Dios!», lit. «¡Ojalá no suceda!». Semejante detalle le llamaría la atención, pues surge naturalmente de 16*a*, donde se apunta que Dios elegiría para sí otro pueblo que se mostrase más fiel que la nación escogida. Por eso, la parábola entera se considera, en su significación alegórica, como «una parábola de la historia judía», cuya autenticidad niegan los críticos liberales; afirman éstos que nuestro Señor siempre empleó puras parábolas y que los rasgos alegóricos son debidos a adiciones hechas a la luz de sucesos posteriores. Los siervos de la parábola (cuya aplicación a nadie podía escapar) eran evidentemente aquellos que Dios había enviado a su pueblo: la última esperanza de Dios es puesta en la persona de su Hijo amado, sin duda su único Hijo. El asesinato de ese Hijo es el crimen final, y después del último crimen viene el castigo. Jesús, afirmando poseer el título de Hijo de Dios en sentido inequívoco, suministra así a sus enemigos justamente el pretexto que ellos deseaban para perderle.

d **20-26. La cuestión del tributo** (Mt 22, 15-22; Mc 12, 13-17) — Los jefes judíos no se equivocan sobre la significación de la parábola, 19, pero juzgan necesario proceder cautamente por temor al pueblo; de aquí que pongan espías con objeto de hallar algún pretexto para entregar a Jesús a las autoridades romanas (sólo Lc). Lc no especifica los espías enviados (fariseos y herodianos en Mc y Mt), pero los identifica suficientemente con la frase «que se fingían varones justos» (20; cf. 16, 15; 18, 9). Tratando de disimular sus intenciones, invocan la bien conocida rectitud de Jesús, que no vacila nunca en decir la verdad. Todo el mundo sabía que ni los fariseos ni los herodianos eran adversos a la dominación romana: los últimos porque dependían de ella, y los primeros porque habían pedido incluso la incorporación al imperio, cuando ocurrió la muerte de Herodes el Grande (JOSEFO, *Ant.* 17, 11, 2). Pero conviene recordar que veinte años antes esta misma cuestión del tributo al César había causado una rebelión que los romanos reprimieron severamente, crucificando a 2000 judíos (*Ant.* 17, 10, 10). De aquí que la respuesta de Jesús pudiera producir graves consecuencias con la multitud o con la policía. **26.** Lc advierte que sus adversarios quedaron otra vez totalmente desconcertados, pues no hay nada en su respuesta que pueda servirles de apoyo para desacreditar a Jesús ante las autoridades romanas o ante el pueblo.

e **27-40. Pregunta sobre la resurrección de los muertos** (Mt 22, 23-33; Mc 12, 18-27). — Resulta bastante extraño encontrar aquí esta tercera cuestión, porque se trata de un tema sobre el cual discutían los fariseos y saduceos (cf. Act 23, 8: *Ant.* 17, 1, 4; LAGRANGE, EJC 373 ss). Tal vez la

explicación de esto se encuentre en la satisfacción de los saduceos por la respuesta de Jesús a la pregunta precedente, pues ellos apoyaban de una manera inequívoca a Roma. Lc coincide con Mc y Mt, aunque pone mayor insistencia en el carácter teológico de la cuestión. **34-36.** Nótense las adiciones propias de Lc: «los hijos de este siglo», «los hijos de Dios», «los hijos de la resurrección»; cf. 16, 8. Se trata de hebraísmos que sirven para distinguir quienes poseen vida mortal o inmortal. **37.** Los saduceos quedan defraudados por la respuesta; en cambio, sus adversarios se alegran, 39. Una nueva adición interesante de Lc se encuentra en 38*b*, «porque para Él todos viven», expresión paulina; cf. Rom 6, 10; Gál 2, 19. **766e**

41-44. Pregunta sobre la filiación davídica del Mesías (Mt 22, 41-46; Mc 12, 35-37) — Aunque Lc coincide con Mc en referir la satisfacción de los escribas, omite la pregunta de uno de ellos que recoge Mc y se ajusta muy bien al relato; pero hay que tener en cuenta que ya ha narrado este suceso u otro semejante en 10, 25-28. Aquí se limita a las capciosas preguntas de sus adversarios, para que todo quede «en orden». En esta ocasión es Jesús quien toma la iniciativa, acaso para hacer que las cosas se vuelvan contra ellos, ya que tratan de desacreditarlo ante la multitud. Y habiéndoles ya avergonzado al hacerles confesar que no saben contestar satisfactoriamente a la pregunta acerca de Juan el Bautista, les pone ahora de nuevo en una dificultad mucho más seria al preguntarles sobre el origen davídico del Mesías. Cualesquiera que fueran las discusiones que existían acerca de la naturaleza del Mesías, todos coincidían en que era hijo de David. De este modo, como Lc ya ha dicho en 40, les cierra la boca incluso en el terreno de su tan ponderada habilidad para interpretar las Escrituras. Al mismo tiempo proporciona una enseñanza positiva sobre sí mismo; pues si el propio David en los Salmos, de los que se le consideraba autor (cf. Mt 22, 43; Mc 12, 36), presenta al Mesías sentado a la diestra de Dios, de aquí se sigue que el Mesías es colocado mucho más alto que todos los siervos de Dios y, en consecuencia, es bastante más que un simple hijo de David. ¿Quién, fuera del Hijo de Dios, sería invitado a sentarse a la diestra de Dios? Es al final de esta cuestión donde Mt observa que desde entonces nadie se atrevió a preguntarle más. La observación conviene mucho mejor aquí que en 40, donde la pone Lucas. **f**

45-47. Advertencia contra los escribas (Mt 23, 1-36; Mc 12, 37*b*-40) — El ataque es llevado al campo enemigo mismo. Obsérvese cómo Mc cierra el episodio anterior recordándonos el agrado con que la muchedumbre escuchaba las palabras de Jesús, y parece que es a la muchedumbre a la que pone sobre aviso frente a los escribas; en Lc la advertencia se dirige a los discípulos. Mt desarrolla el tema incluyendo aquí mucho de lo que Lc ha dicho ya en 11, 37-54. En esto coincide Lc muy estrechamente con Mc; ambos concluyen con las terribles palabras de 47*b*. **g**

XXI, 1-4. El óbolo de la viuda (Mc 12, 41-44). — Lc abrevia. La conexión con lo que precede es clara: Jesús acaba de denunciar a los escribas (y a los fariseos, cf. 11, 43; 14, 7), y una de sus principales acusaciones era que «devoraban las casas de las viudas», el tópico **767a**

767a bíblico del pobre y el desvalido. Los fariseos son φιλάργυροι, «amantes del dinero», 16, 14. Aquí se subraya el contraste entre dos tipos opuestos: el hombre rico, evidentemente uno de aquellos a quienes acababa de denunciar, que echaba aparatosamente su ofrenda en el gazofilacio del templo; la pobre viuda que se acerca humildemente a depositar sus dos óbolos, la moneda más pequeña que había en circulación. La lección es bien clara: los demás echaron «de lo *que les sobraba*»; en cambio, la viuda «echó de su *indigencia* todo lo que tenía para el sustento». Esta mujer constituye un ejemplo excelente de lo que significa la renuncia a sí mismo que Jesús exige de sus seguidores.

b **5-36. La ruina del templo y la venida del Hijo del hombre** — En el discurso escatológico (τὰ ἔσχατα, las postrimerías) con que se cierra el ministerio de Jesús, el plan general de Lc es el mismo que el de Mc. Pero manifiesta una gran precisión al describir los detalles de la ruina de Jerusalén, hecho en que se apoyan los críticos racionalistas para concluir que su Evangelio fué escrito después de ese suceso. El discurso escatológico de Mt tiene sus paralelos en Mc y en lo que Lc tiene sobre el mismo tema en 17, 20-37, material que se supone fué recogido por Mt y Lc de una fuente común, tal como el hipotético documento Q. Lc muestra más cuidado en distinguir los dos temas, ya que la ruina de Jerusalén y la parusia están confundidas en Mc. Algunos han sugerido que los sinópticos juntaron dos discursos completamente diferentes pronunciados en ocasiones distintas; esto parece poco probable. Los críticos hostiles sostienen que, en la mente de Jesús, la ruina del templo era la señal segura del fin del mundo, y que, por consiguiente, era víctima de un error. Sin embargo, resulta evidente por los Evangelios que Jesús distinguía los dos sucesos, aun cuando tratase de ellos a un mismo tiempo. El primero sería la señal para la huída de sus discípulos; el segundo constituiría una catástrofe de la que era imposible huir. La primera fué anunciada como cercana;
c los discípulos la verían. En cambio, por lo que se refiere a la segunda, Jesús se abstiene de predecir el tiempo, porque esto era un secreto de su Padre.

Pero, ¿por qué trató ambos asuntos juntamente, dando con esto motivo a que se produjese un posible error? Hay que tener en cuenta que el error de que el fin del templo sería el fin del mundo no fué sugerido a la inteligencia de los hombres por sus palabras; todo verdadero israelita estaba ya convencido de esto, del mismo modo que la idea de un mundo sin la ciudad de Roma era inconcebible para las gentes del imperio. ¿Cómo iba a poder continuar el mundo después de la destrucción final y completa de Jerusalén y del templo y el consiguiente colapso del judaísmo y de la ley mosaica? Además, el mesianismo judío, si algo significaba en aquel tiempo, significaba el triunfo de Israel y la eterna supremacía de la ley mosaica. Esto se ve claramente en los escritos apócrifos judíos. Era, por tanto, necesario a Jesús sacar del error otra vez y de manera inequívoca a sus propios discípulos acerca de todas estas nociones. Él no era el Mesías que ellos habían pensado.

Véase, sin embargo, el comentario a Mt *in loc.*, para una opinión muy diferente; cf. también § 417*g*.

5-7. La inminente ruina del templo (Mt 24, 1-3; Mc 13, 1-4) — Esta 767d
predicción está admirablemente introducida en Mt por el apóstrofe de nuestro Señor sobre Jerusalén, que incluye las palabras «he aquí que vuestra casa quedará desierta», puestas mucho antes por Lc; 13, 34-35. Jesús y sus discípulos estaban probablemente en lo alto de la cuesta del monte de los Olivos (cf. Mc 13, 3), desde donde contemplaban el templo. Lc, según su costumbre, omite estos detalles. Los discípulos llaman la atención de su Maestro sobre los soberbios edificios y «las ofrendas» con que estaba adornado, que acaso fuesen las grandes puertas bronceadas que conducían a los atrios interiores y que habían sido regaladas por un judío alejandrino; cf. JOSEFO, *Ant.* 15, 11. Pero el templo, edificado para la eternidad, pronto no sería más que un montón de piedras, 19, 44; Miq 3, 12.

8-24. Señales de la llegada de esa catástrofe (Mt 24, 4-20; Mc 13, e
5-18) — La terrible predicción había llevado a los discípulos a formular la angustiada pregunta de 7*b*. **8-11.** La aparición de falsos cristos, de guerras, etc., no ha de inducirlos a error creyendo que el día de la destrucción está cerca; Lc omite la muy apropiada observación final de Mt y de Mc, «ése es el comienzo de los dolores». **12-19.** La ruina de la ciudad será precedida por la persecución por amor a Cristo; Lc, al omitir Mc 13, 10, «antes habrá de ser predicado el Evangelio a todas las naciones», evita la posibilidad de confundir la fecha de los dos grandes acontecimientos. ¿Qué significa el **13**? O bien que las persecuciones brindarán a los discípulos la ocasión de testificar la verdad, como indica al parecer el 14, o bien que les llevarán al martirio (*μαρτύριον*, entendido como testimonio cruento). Cuando Lc escribía, esto último ya se había verificado con la muerte de Santiago, Esteban y otros; cf. 16*b*. **15.** Jesús promete hacer por sus discípulos lo que el mismo Dios había prometido a Moisés, Éx 4, 11-12; en Mc es el Espíritu Santo el que es constituído como fuente de la inspiración. **18.** Este versículo parece estar fuera de lugar o en contradicción con el 16*b*, a menos que sea considerado como una expresión proverbial (cf. 12, 7; Act 27, 34; 1 Sam 14, 45; 2 Sam 14, 11; 1 Re 1, 52) con el significado de que todo está en manos de Dios, de tal forma que nada sucederá sin que Él quiera, y su voluntad respecto de los discípulos se ordena al bien de ellos; si pierden su vida, será para el bien de su alma (cf. 12, 4-7). De aquí la conclusión: «*por vuestra perseverancia salvaréis* vuestras almas»; cf. Mc 13, 13*b*: «el que perseverare hasta el fin, ése será salvo».

20-24. La ruina de Jerusalén (Mt 24, 15-20; Mc 13, 14-18) — «Lc ex- f
presa aquí en términos claros lo que Mc ha envuelto en lenguaje simbólico de tal naturaleza que con dificultad podrían haberlo entendido los lectores gentiles» (LAGRANGE). La «abominación de la desolación instalada donde no debe» es omitida por Lc, aunque conserva la palabra «desolación», *ἐρήμωσις*, y la aplica a Jerusalén. El término *ἐρήμωσις* significa propiamente la acción y efecto de devastar. Jerusalén asediada por ejércitos traía inevitablemente a la mente de un judío el recuerdo del asedio de Nabucodonosor y su resultado, 2 Re 25, 1 ss. Ésta será la señal para que los discípulos puedan huir de la ciudad, porque (el 22 es propio de Lc) éste es el castigo decretado por Dios

767f y no se puede escapar de él. **24.** Aquí Lc se aparta de la narración de Mc y describe a grandes rasgos la suerte de los habitantes de la ciudad, terminando con la predicción: «Jerusalén será hollada por [e.d., estará bajo los pies de los] *gentiles*, hasta que se cumplan los tiempos de las naciones»; cf. Dan 8, 13; Ap 11, 2. Los gentiles ocuparán el lugar de los judíos en el plan divino (cf. 20. 16, y Rom 11, 25).

g **25-27. La venida del Hijo del hombre** (Mt 24, 29-31; Mc 13, 24-27) — La mención de los «tiempos de las naciones» introduce a este nuevo tema; la perspectiva de Lc se proyecta ahora en el futuro más allá de la ruina de Jerusalén. Omite los avisos de Mc y Mt acerca de los falsos rumores referentes a la segunda venida de Cristo (de los que ya se habló en 17, 23-24) y de nuevo se une a ellos al describir las señales que, en el cielo y sobre la tierra, precederán la parusia. En su contexto el tiempo de la aparición de estas señales es indefinido; además, el terror y la angustia que esas señales causarán no se limitan a Jerusalén, sino que se extienden por todo el mundo. **27.** La aparición del Hijo del hombre es descrita casi con las mismas palabras de Mc; pero, en lugar de las palabras de consuelo sobre la reunión de los elegidos, Lc añade la exhortación alentadora de 28. No obstante, como no se formula promesa alguna de que los discípulos han de ver la parusia, parece que 28 deba referirse a las señales que precederán a la ruina de Jerusalén; pero Knabenbauer, Schanz y Plummer refieren el 28 a la venida del Hijo del hombre. Nuestro Señor insiste continuamente en que no se darán señales anunciadoras de su segunda venida. Vendrá de repente, cuando menos se le espere, como un ladrón durante la noche; 17, 24, y 21, 34-36.

h **28-33. Señales de la proximidad del reino de Dios** (Mt 24, 32-35; Mc 13, 28-31) — Aquí, como en 17, 20 ss, Jesús distingue entre la parusia y la venida del reino de Dios, que de algún modo ya está «dentro de vosotros» o «en medio de vosotros», 17, 21. Obsérvese también la distinción entre «entonces *verán*» del 27 y «*cobrad* ánimo y levantad *vuestras* cabezas» del 28; existe una interrupción en el pensamiento. La «redención» del 28 se puede considerar como liberación de los discípulos de los restringidos lazos del judaísmo, que no sólo comprenden las persecuciones procedentes de la sinagoga, sino también las dificultades que ocasionaron los judaizantes entre los judíos convertidos, sobre las cuales escribirá Lc en los Hechos. La destrucción de Jerusalén y del templo resolvió ambos problemas y proporcionó la oportunidad para la expansión del reino de Dios por todo el mundo, cosa que ya habían previsto los profetas; Is 2, 2 ss; 65, 1 ss; 66, 19 ss; Mal 1, 11. **30.** «Cuando echan *ya* brotes, *viéndolos*, conocéis *por ellos* que *ya* se acerca el verano. Así también vosotros...» Por consiguiente no se trata de la parusia, sino de algo que los discípulos (algunos de ellos al menos) llegarán a ver, algo cuya fecha se puede fijar de un modo aproximativo; se trata, por tanto, de la ruina de la ciudad.

i **34-36. Hay que estar preparados para cuando venga el Hijo del hombre** (Mt 24, 42; Mc 13, 33-37; cf. Lc 12, 41-48) — Las palabras de Mc y Mt sobre la ignorancia del Hijo respecto del último día, que Lc aquí omite, cf. Mc 13, 32, no aparecen en ninguna otra parte de su Evangelio. Aprécíase un claro cambio de tono: ya no hallamos más expre-

siones de aliento como en 28, sino una amonestación que empieza con la fórmula exhortativa «estad atentos» (cf. 17, 3), que ocupa el lugar de la parábola de Mc. Volvemos a la situación de 17, 26 ss; hay que estar vigilantes para cuando venga el Hijo del hombre. Aquí, como allí, la venida será un día de juicio y de examen. «Como un lazo» (o una trampa) probablemente habría que unirlo al 34, más bien que ponerlo como comienzo de una nueva cláusula en 35: «y de repente venga sobre vosotros aquel día como un lazo»; un lazo resulta inútil a no ser que se coloque donde menos se esperaba; cf. 1 Tes 5, 2. De aquí que, en lugar de estar esperando ver las señales, han de vivir siempre alerta. **36.** Lc añade el aviso de estar continuamente en oración, «en todo tiempo». **767i**

XXII-XXIII. La pasión — Como los demás evangelistas, Lc da grandísima importancia a la historia de la pasión; estos dos capítulos vienen a constituir una novena parte de su Evangelio. Aquí no muestra tanta semejanza con Mc como en la parte precedente, sino que manifiesta una clara dependencia de alguna fuente que no es ni Mt ni Mc. Su relato está compuesto en el orden siguiente: la conspiración, la traición, la institución de la Eucaristía, seguida del discurso final, el prendimiento en Getsemaní, la presentación de Jesús ante el Sanedrín, la entrega a Pilato para la ejecución y la crucifixión. Existen algunos cambios de orden, omisiones y adiciones que distinguen a Lc de Mt y de Mc. Es muy notable que omita la unción en Betania; pero esto se explica suficientemente si tenemos en cuenta que ya ha referido antes en su Evangelio una historia similar, y que además siente aversión por las repeticiones. **768a**

XXII, 1-23. La última cena (Mt 26, 1-29; Mc 14, 1-25; cf. Jn 13, 21-38) — **1-6.** Lo mismo que en Mc, pero abreviado, salvo en lo referente al detalle añadido de que Judas actuó por instigación de Satán, cf. 4, 13, y Jn 13, 2 y 27. Los «magistrados» a que se hace referencia en el 4 son simplemente los *στρατηγοί*, oficiales de la policía del templo y, por tanto, judíos; sólo Lc los menciona. **7-16.** Lc es el único que da los nombres de los discípulos enviados a preparar la pascua. Coincide aquí con Mt y Mc en lo referente al día de la cena pascual, y se separa *aparentemente* de Jn 18, 28, el cual afirma que los judíos comieron la pascua después de la crucifixión. Los investigadores ortodoxos están divididos en lo concerniente a qué es lo que intentan decirnos los sinópticos cuando afirman que Jesús y sus discípulos comieron la pascua judía; según algunos, Jesús anticipó un día la fecha establecida en Judea siguiendo el calendario de los judíos galileos. Véase LAGRANGE, *St. Marc* (1911) 330 ss. Sin duda alguna, según Lc, Jesús celebra la pascua judía como se ve por 15-18. «Esta pascua» es evidentemente el cordero pascual que tiene ante Él cuando habla (cf. 7); el pensamiento de la inmolación del cordero le recuerda su propio sacrificio: «antes de que *yo* padezca». Ésta es la última vez que celebra la pascua con sus discípulos, y es el comienzo de la nueva pascua del reino de Dios, en cuya celebración se encontrará siempre presente con ellos. De este modo no destruye el rito antiguo, sino que lo perfecciona, como ya había prometido en otras ocasiones; cf. 16, 17, y Mt 5, 17-18. **b**

768c **17-18.** El rito judío de la cena pascual prescribía cuatro potaciones de vino, que había que beber en distintos momentos; éste sería uno de ellos. Pero Mt 26, 29, y Mc 14, 25, colocan después de la consagración del cáliz una frase semejante a la del v 18. ¿Por qué este cambio de orden? Los tres sinópticos piensan en el banquete celestial del mundo futuro más bien que en la celebración de la Misa. **19-20.** El hecho notable de que cada sinóptico dé una versión diferente de las palabras auténticas de la consagración proporciona un ejemplo interesante de la manera como los evangelistas tratan los sucesos comunes, que cada cual refiere según su modo particular. Tal vez pudiéramos pensar que todos ellos debieran haber tenido cuidado en emplear frases idénticas en un asunto tan importante. La fórmula de Lc se aproxima mucho, como era de esperar, a la de San Pablo; 1 Cor 11, 24 ss. Obsérvense los siguientes cambios y adiciones: en el **19,** «habiendo dado gracias», *εὐχαριστήσας*, que proporciona el nombre de Eucaristía, en lugar de «habiendo bendecido», *εὐλογήσας*, de Mc y de Mt (cf. Mt 15, 36; Mc 8, 6, junto con Mt 14, 19; Mc 6, 41; Lc 9, 16); «que es entregado por vosotros» es puesto después de la consagración del pan, para indicar que nuestro Señor ya ha ofrecido su cuerpo para ser inmolado como el cordero, y que el sacrificio de sí mismo es ya un hecho consumado; «haced esto en memoria mía» es añadido como en 1 Cor 11, 24. **20.** «Este cáliz *es* la nueva *alianza* en mi sangre, que es derramada por vosotros». La Vg. dice: «será derramada», que no tiene apoyo ninguno en el griego; en cambio, «que es derramada» parece ser el paralelo de «que es entregado» del 19, indicando un sacrificio ya ofrecido. A propósito de «la nueva alianza» véase Éx 24, 7-8; Jer 31, 31 ss. **21-23.** Solamente ahora alude Lc a la traición de Judas, que en Mc y en Mt precede a la institución de la Eucaristía, como si desearan alejar de la escena al traidor, antes de que llegara el momento solemne; cf. Jn 13, 21-30. En cambio, en Lc parece como si se pusiera deliberadamente en contraste la entrega de su cuerpo y de su sangre por nuestro Señor mismo y la acción contraria llevada a cabo por el discípulo traidor; nótese la fuerza de «mas he aquí» en el 21. En el versículo 22, Lc expresa con mayor énfasis que Mt y Mc la preordenación divina de los hechos. No obstante, en 22*b* insiste, particularmente, en que el crimen de Judas es contrario a la voluntad de Dios.

d **24-38. Último discurso a los apóstoles** — Empieza con una disputa entre los seguidores de Jesús (que extraña grandemente en tales circunstancias), la cual es referida por Mc y Mt mucho antes, Mc 10, 41-45; Mt 20, 24-28, después de la petición de los hijos del Zebedeo, donde parece tener su sitio. Pero no es imposible que acaeciese entonces, cuando los discípulos estarían aún bajo los efectos de la emoción producida por el anuncio del reino de Dios que acababa de hacerles el Señor. **25.** «Los que ejercen *autoridad* sobre ellos [los pueblos o naciones] son llamados «bienhechores», *εὐεργέται*. La palabra final da a la escena un vigoroso rasgo de realidad; *εὐεργέτης* era el título asumido por muchos monarcas de la época helenística y también por los emperadores romanos; en Egipto, Ptolomeo Evergetes (145-117 a.C.) se hizo particularmente odioso por su cruel despotismo. **28-32.**

Propios de Lc, excepto en lo que se refiere al 30*b*, que se encuentra en Mt 19, 28. Jesús renueva aquí su acostumbrada enseñanza que viene a repetir la nota del *Magnificat* y de las bienaventuranzas. Sus discípulos, mediante una fiel adhesión a Él, han permanecido con Jesús hasta el fin, y han participado de su humilde condición y de las pruebas de su vida, tales como la enemistad de los jefes judíos, la repudiación por parte de los guías de la nación, la pobreza, etc. (cf. 9, 57-62). Por eso tomarán parte en su reinado o realeza, *βασιλεία*. **768d**

A Pedro se le hace ahora una promesa especial de participar en las prerrogativas de su Maestro, promesa que adquiere pleno significado por el hecho de ser formulada con la predicción de su caída; el débil ha de servir de apoyo a sus hermanos, no por medio de la fuerza de su misma naturaleza, sino por medio de aquella que le es conferida por Cristo. Es importante notar la diferencia de número (sing. y plur.) en el empleo del pronombre de segunda persona de los versículos 31-32. **31.** «Satán os *ha reclamado*» recuerda a Job 1, 11-12. La acción de «cribar» no es empleada aquí como medio de distinguir los buenos de los malos, sino más bien como la violenta sacudida y agitación que se provocan cuando se quiere separar el trigo de la broza. Lo que Satán busca es el trastorno y la ruina de los apóstoles. Si nuestro Señor ruega especialmente por Pedro, no quiere esto decir que él fuese más débil que los demás (a pesar de su posterior caída); el motivo es que de Pedro precisamente, y no del resto, dependerá lo más importante, e.d., la sólida fe de sus hermanos que él será llamado a confirmar. Va a servir, en su calidad de cabeza, de roca firme para los demás. Este pasaje, propio de Lc, presupone claramente lo que Mt ha referido en 16, 17-19, y que es omitido por Lc. La fe de Pedro es la misma que Lc ha descrito ya en 5, 20; 7, 9; 8, 25, etc., a saber, que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios; y esto no lo negará posteriormente Pedro en 57-60. **32*b*.** «Y tú, *una vez convertido* [en el futuro], confirma a tus hermanos»; para la noción de conversión en sentido bíblico, e.d., conversión a Dios, cf. 1, 16 y 17 (Mal 4, 4); Act 9, 35; 11, 21; 14, 15, etc. **e**

33-34. Los cuatro evangelistas refieren esto mismo; Lc coincide con Jn en cuanto al lugar en que lo sitúa; en cambio, Mt y Mc lo colocan en el camino hacia Getsemaní. **35-38** (propio de Lc). La aparente contradicción con las enseñanzas anteriores y posteriores de nuestro Señor (10, 4 ss; 22, 49-51; cf. Mt 26, 52) ha de ser explicada de este modo: Él desea ahora hacerles comprender que si bien los principios de su enseñanza son los mismos de siempre, sin embargo los tiempos han cambiado. Pronto se encontrarán en una situación de extrema gravedad y peligro. Compárese la advertencia sobre el modo como han de actuar en 17, 22 ss; 21, 8 ss. Cuando los envió por primera vez, fué con el consejo de que confiaran en la buena voluntad de sus oyentes en lo tocante a sus necesidades; ahora ya no hallarán buena voluntad, sino odio por causa suya. Serán, en efecto, Ismaeles, semejantes a hombres que no tienen amigos, y sólo pueden conseguir por la violencia incluso las cosas más necesarias para la vida; éste es el significado de «quien no tenga [espada] venda su capa y compre una», expresión proverbial, pues Jesús no recomienda semejante medida **f**

768f a sus discípulos (cf. 12, 22). Ello explica que Jesús conteste a la simpleza de ellos en 38 con un «basta». No quiere decir que dos espadas sean suficientes para su protección, sino que, viendo que no le habían comprendido, les contesta sonriendo: «Basta lo dicho para lo que yo deseaba significar». Algunos piensan, con menos probabilidad, que responde de una manera abrupta para cambiar de tema, ya que ellos le habían entendido mal: «Basta de esto». **37.** Es como confirmación de la advertencia del 36; la cita está tomada de Is 53, que trata del siervo sufriente de Yahvé. Jesús contempla su muerte acercándose rápidamente: «porque también *lo que a mí toca llega a su cumplimiento*». Él ha advertido con frecuencia a sus discípulos que el siervo no debe esperar ser mejor tratado que el amo.

769a **39-46. La agonía en Getsemaní** (Mt 26, 30 y 36-46; Mc 14, 26 y 32-42)— Lc comienza la narración como Mt y Mc, pero omite sus relatos sobre el escándalo y la huída de los apóstoles; también omite la promesa de nuestro Señor de una futura reunión en Galilea. Esta última omisión está en conformidad con su plan de tratar únicamente de las apariciones en Jerusalén. Las protestas de fidelidad hechas por Pedro y la predicción de su caída han sido ya mencionadas, 33-34; Lc no vuelve a tratar de este punto. Abrevia como de costumbre; no menciona la elección de Pedro, Santiago y Juan, el nombre del huerto, la triple repetición de la oración de Cristo y el fracaso de los apóstoles para mantenerse despiertos. Si bien pasa por alto la viva evocación que ofrece Mc de las señales de flaqueza humana en nuestro Señor, Mc 14, 33*b*-35, da especial realce a la agonía y a sus efectos materiales. Atrae la atención de manera característica sobre el sostenido fervor de la oración de Jesús: *ἐκτενέστερον* significa más bien esfuerzo continuado que prolongación como en Vulgata.

b **43.** La aparición angélica es propia de Lc; en cambio omitió las apariciones angélicas que hallamos en Mc y en Mt al final de la primera tentación en el desierto; 4, 13; Mc 1, 13; Mt 4, 11. Sólo Lc menciona la agonía y el sudor de sangre, 44. La agonía, e.d., contienda, disputa, angustia mental, era evidentemente la lucha (o sus efectos) entre el apetito sensitivo en nuestro Señor, que se estremecía de modo natural ante el sufrimiento y la muerte, y la parte superior, que aceptaba voluntariamente el decreto divino: pugna que está expresada en la oración del 42. «Y sudó como gruesas *gotas* de sangre, *que corrían* hasta la tierra». Lc dice «como gruesas gotas de sangre», pero parece que se trata de un verdadero sudor de sangre. Un fenómeno similar, que revela angustia mental y dolor extremados, es conocido en los anales de la medicina (HOBART, *Medical Language of St. Luke* 83). La autenticidad de 43-44 es muy combatida porque faltan en muchos mss. Sin embargo, queda bien atestiguada por la tradición manuscrita (S, D, todos los mss. unciales y cursivos y VL), el estilo es de San Lucas y ninguno de los Padres expresa dudas sobre ella. El que estos vv falten, especialmente, en los mss. de la familia egipcia, parece indicar que la supresión fué hecha por escrúpulos teológicos. El texto era frecuentemente usado en el siglo II contra los docetas y en el IV por los que negaban la divinidad de Cristo. **46.** El reproche es dirigido a todos, y no sólo a Pedro como en Marcos y en Mateo.

47-53. El prendimiento de Jesús — Relato resumido de Mc 14, 43-52; 769c
Mt 26, 47-56; cf. Jn 18, 2-11. Hay unas pocas adiciones: la protesta contra el beso del traidor, 48, que es muy característica; la pregunta de los discípulos acerca del empleo de las espadas mencionadas antes, 49; la curación de la oreja del siervo del sumo sacerdote, 53; la enumeración de sus enemigos, «príncipes de los sacerdotes, *oficiales del templo (στρατηγοί)* y *ancianos*», indicando una delegación del Sanedrín, 52; la conclusión característica en 53*b*; cf. 22, 3, 31 y 37; Col 1, 13. La huída de los apóstoles se pasa en silencio. **51*a*.** Hay varias opiniones: o bien significa «no vayáis más lejos», o bien «dejadlos que me cojan»; esta última es la más probable. También es posible que nuestro Señor pida a los circunstantes que le dejen pasar para poder sanar al hombre herido: «Permitidme acercarme a él»; otros críticos sostienen que Jesús se dirige a sus enemigos para rogar que excusen la precipitada acción de su discípulo que había herido al siervo.

54-71. El juicio de Jesús por los judíos — Otra vez como en Mc 14, d
53-72, y Mt 26, 57-75 (cf. Jn 18, 13-27), con cambios en el orden, omisiones y adiciones. Los dirigentes judíos quieren conseguir la condenación por parte del Sanedrín basándose en revolucionarias pretensiones mesiánicas de Jesús que les proporcionarían un argumento para entregar a Cristo al procurador romano y lograr de éste su ejecución. Mc y Mt refieren dos reuniones del Sanedrín, una durante la noche, y otra en la mañana del viernes; Lc menciona sólo la segunda, simplificando y omitiendo, como de costumbre, los detalles que no son necesarios para su finalidad principal. Se esfuerza por mostrar cómo Jesús domina todavía la situación a pesar de todas las apariencias en contra; cf. vv 48, 51, 53*b*, 61 y 69. Los designios de Dios se van ejecutando con perfecta conformidad de nuestro Señor, lo cual coloca en su propia perspectiva la oración y la agonía de Getsemaní. **54.** Coincidiendo con Mc al describir cómo Jesús es prendido y cómo Pedro sigue tras el Señor, Lc aquí prefiere completar la historia del apóstol y, de este modo, se anticipa al orden de Mc (cf. 3, 19 ss). Se podrá observar que disculpa a Pedro todo lo posible, con tal que sea compatible con la verdad. Las diferencias de los cuatro evangelistas al referir las negaciones no son de suficiente peso para alterar la tradición de que las negaciones fueron tres; fácilmente se puede suponer que Pedro profirió varias negaciones en cada una de las tres ocasiones en que fué interrogado, LAGRANGE, *St. Marc* (1911) 380 ss. **61*a*.** Este conmovedor y significativo detalle es referido sólo por Lucas.

70. El Sanedrín, de conformidad con su plan, pregunta si Jesús e
es el Cristo (66; pero nótense las adiciones a la pregunta en Mc 14, 61*b*, y Mt 26, 63*b*); Jesús rehusa discutir este punto con ellos (67-68, propio de Lc), sin embargo, les dice más de lo que ellos preguntan mediante su cita tomada de las Escrituras; cf. Sal 109, 1, y Dan 7, 13. Los sanedritas interpretan inmediatamente esta cita en la pregunta del 70, a la que nuestro Señor contesta claramente. Ahora poseen la prueba para condenarlo por blasfemia, pero no han podido formular la condenación que hubiera sido más útil para entregar a Jesús al procurador como revolucionario mesiánico. De este modo Lc con-

769e duce su relato al término que desea, con una clara afirmación por parte de nuestro Señor de su filiación divina, que acarrea su condenación por parte de las autoridades judías. Lc deja que el lector infiera la condenación de Jesús, a menos que se diga que pretende ser históricamente exacto, y por eso se abstiene de atribuir al Sanedrín algo que en realidad no entraba en sus facultades: sólo el procurador romano, en efecto, tenía poder de vida o muerte.

770a **XXIII, 1-5. Jesús es entregado a Pilato** (Mt 27, 2; Mc 15, 1-5; cf. Jn 18, 28-38) — Lc omite el largo relato de Mt y Mc acerca de las pruebas aportadas por falsos testigos. En el resto de su relato de la pasión acusa más señales de haber bebido en fuentes que le son propias. Sus omisiones se explican por las razones que ya hemos indicado: evita los detalles difíciles de entender para un lector no judío, p.e., la exclamación aramea desde la cruz que dió lugar a que los oyentes pensaran que Jesús llamaba a Elías; la costumbre de soltar un preso en la fiesta de pascua; las burlas referentes a la destrucción del templo, acerca de lo cual Lc ha guardado silencio durante el juicio. Aparte de estos detalles, da todo lo que se encuentra en Mc, y ninguna de las adiciones de Mt a Mc, como son la suerte de Judas, la mujer de Pilato, el terremoto y la resurrección de los muertos. Las adiciones más importantes que introduce Lc son: el envío de Jesús a Herodes, la protesta de Pilato ante los judíos, 13-16, los lamentos de las mujeres de Jerusalén, las súplicas de Jesús en 34 y 46, el episodio del buen ladrón. Su insistencia en las afirmaciones de Pilato acerca de la inocencia de nuestro Señor ha llevado a algunos a la conclusión de que Lc se esfuerza todo lo posible por disculpar a las autoridades romanas y con ello va preparando el terreno para evocar en Act la complaciente actitud de dichas autoridades hacia la Iglesia; nótese, sin embargo, la insensibilidad de Pilato referida en 16 y 22. En cambio, Lc no trata nunca de disculpar a los jefes judíos; la acusación que ellos lanzan contra Jesús, 2, una vez terminado el juicio en 22, 71, los presenta como hombres sin escrúpulos.

b **6-16. Jesús ante Herodes** — El Herodes en cuestión es Herodes Antipas (hijo de Herodes el Grande y de la samaritana Maltace), tetrarca de Galilea desde el año 4 a.C. Como la familia de Herodes pasaba por judía, sin duda Antipas estaba en Jerusalén para asistir a la fiesta pascual. Este episodio, propio de Lc, coincide con lo que él solo refiere de Herodes en 9, 7; cf. 23, 8. Tenemos la impresión aquí de que Pilato, casi del mismo modo que Galión en Act 18, 12 ss, ve en esto simplemente una oportunidad de librarse de una situación embarazosa; que Herodes se las entienda con este hombre, ya que pertenece a la jurisdicción de Herodes. **9.** Jesús rehusa contestar; «la verdad no es de ningún provecho para los que no son sinceros» (LAGRANGE); ya había tratado a Herodes de «zorra»; 13, 31-32. **11.** La respuesta de Herodes es tratar a nuestro Señor como un loco inofensivo: «Herodes, con su *escolta*, después de haberle despreciado y haberse burlado de Él, le revistió con una *hermosa* vestidura y...»; *λαμπρός* significa más bien «brillante» y «espléndido» que blanco (cf. 16, 19). Todo esto formaba parte del plan encaminado a demostrar que las pretensiones de la realeza por parte de Jesús, alegadas por sus enemigos,

ni siquiera merecían una seria consideración; lo mismo cabe afirmar de un episodio análogo en el pretorio de Pilato, que Lc omite. 770b

17-25. Liberación de Barrabás (Mt 27, 15-23; Mc 15, 6-15) — Los autores convienen generalmente en que el 17 es una glosa tomada de Mt 27, 15, añadida aquí para explicar la introducción repentina de Barrabás en 18. Lc explica, 25, quién es Barrabás, con detalles propios que acusan el contraste entre éste y Jesús; cf. Act 3, 14-15. Barrabás estaba probablemente en prisión por el mismo crimen de que era acusado nuestro Señor por los judíos en 2, e.d., por subversión contra la autoridad romana. c

26-32. El camino de la cruz — Omitiendo toda referencia a la flagelación y a las burlas de la guardia de Pilato, Lc reanuda el hilo del relato de Mc y Mt, relatando el episodio de Simón de Cirene. Gramaticalmente, Lc atribuye a los mismos judíos la conducción de Jesús al lugar de la ejecución, hecho que sugiere que el evangelista trata de disculpar a los romanos con el fin de hacer su Evangelio más aceptable a los lectores gentiles; pero la sugerencia no tiene en cuenta los versículos 26 y 47. Las mujeres de Jerusalén tal vez sean aquellas caritativas mujeres judías que se habían impuesto el deber de asistir a las últimas necesidades de los criminales condenados a muerte, cosa que conmovería naturalmente el corazón de nuestro Señor. El Talmud (cf. *B. Sanhedrin* 43*a*) nos dice que uno de los cuidados de estas piadosas mujeres era suministrar a los agonizantes un brebaje a base de vino y mirra; cf. Mc 15, 23. En 28-29 hay una fuerte reminiscencia de las predicciones de 21, 23. **30.** Aquí como en 29 las palabras de nuestro Señor son eco de los pensamientos de los profetas, en cuyo lenguaje tan frecuentemente se expresaba; cf. Is 54, 1; Os 10, 8; 9, 14. La perspectiva es todavía la de la ruina de Jerusalén, el castigo divino enviado a la ciudad por el crimen que está a punto de cometer. **31.** Una parábola que presenta a un hombre dedicado a encender el fuego, el cual, en lugar de buscar leños secos, emplea palos verdes y húmedos; su aplicación se hace a las circunstancias presentes: si se ve que, según todas las apariencias, la justicia divina descarga ahora sobre una persona inocente, ¿qué sucederá cuando llegue el turno a los culpables? Acaso haya aquí una reminiscencia de Ez 20, 47; cf. Prov 12, 31; 1 Pe 4, 17-18. d

33-38. La crucifixión (Mt 27, 33-38; Mc 15, 22-27; cf. Jn 19, 17-27) — 771a
33. «Cuando llegaron al lugar llamado Calvario» (*Κρανίον*, cráneo). Lc omite el arameo *Golgoltā'* dado bajo la forma de *Γολγοθά* por Mt y Mc. Vg. ha transformado *Κρανίον* en el equivalente latino *Calvarium.* El lugar de las ejecuciones públicas era una pequeña eminencia rocosa; los árabes dan todavía el nombre de *ras* o cabeza a una eminencia de terreno. **34*a*.** Propio de Lc; se discute mucho su autenticidad porque muchos mss. importantes lo omiten, pero parece probable que sea genuina; cf. Act 7, 59. ¿En quién piensa Jesús? ¿En los romanos? ¿En los soldados, que son gentiles? ¿En los judíos? Si piensa en los judíos, se podría creer que no estaban incluídos los jefes del pueblo, si se tiene en cuenta el **35,** donde Lc distingue claramente «el pueblo» de «los príncipes» (omítase «con ellos» después de príncipes). El pueblo estaba mirando; los principes estaban burlándose.

771a Lc omite aquí el detalle de los insultos relativos al templo, lo mismo que había omitido antes toda referencia a las acusaciones acerca de la destrucción del templo, durante el juicio. Coincide con Mt y Mc al referir la burlona invitación hecha a nuestro Señor de salvarse a sí mismo «si es el Cristo, el *elegido* de Dios»; en Mc, «el Cristo, el rey de Israel»; en Mt, «rey de Israel». **36.** La bebida ofrecida a nuestro Señor por los soldados que también le escarnecían, vinagre en Vg., es *ὄξος*, vinagre mezclado con agua *(posca)* que bebían las clases más pobres y, especialmente, los soldados romanos; Mc no consigna este detalle hasta casi el final, 15, 36, y en cambio menciona antes el ofrecimiento que le hicieron de vino con mirra, 15, 23; otro ejemplo de la costumbre que tiene Lc de abreviar, que no debe crear dificultades para una exégesis razonable. Procede de modo análogo en 38, donde consigna lo que Mc coloca antes de la crucifixión y lo utiliza para explicar la chanza del 37.

b **39-43. Los dos ladrones** (cf. 27, 44; Mc 15, 32*b*) — Sólo Lc distingue los ladrones; según Mc y Mt ambos coinciden en insultar a Jesús. San Juan Crisóstomo concilia ambos relatos suponiendo que el buen ladrón comenzó insultando y después se convirtió; San Agustín prefiere la solución más probable de que Mc y Mt hablaban en términos generales, como hace Lc cuando dice que «los soldados» ofrecieron a Jesús vinagre para beber. **39*b*.** «*¿No eres tú el Cristo?* [Entonces] sálvate a ti mismo y a nosotros». No es esto una confesión de fe, sino un ejemplo más de escarnio. **40.** ¿Qué es lo que quiere decir el buen ladrón? Según algunos: «¿Ni siquiera temes a Dios viendo que estás bajo la misma sentencia [que nosotros, e.d., el buen ladrón y Cristo], y pronto tendrás que comparecer ante Él?» O mejor: «¿Ni tú, que estás sufriendo el mismo suplicio, temes a Dios [permitiéndote la libertad de atacarle de esta manera]? Nosotros [sufrimos] justamente, porque recibimos el digno castigo de nuestras obras; pero éste no ha hecho nada fuera de lugar [*ἄτοπον*]». El buen ladrón se asocia a sí mismo y a su compañero junto con Jesús en el mismo «juicio», *κρίμα*. Es posible que los dos ladrones junto con Barrabás perteneciesen a una de aquellas cuadrillas de bandoleros judíos (su comportamiento prueba que eran judíos) frecuentes en aquel período, que en realidad eran rebeldes en lucha contra la dominación romana; cf. JOSEFO, *Ant.*, 17, 10, 8; 18, 1, 1. Éste fué el crimen de que se acusó a nuestro Señor, 23, 2; cf. 23, 19, a propósito de Barrabás y su crimen de sedición. Acaso sea ésta la razón por la cual son ejecutados todos a la vez, y posiblemente se aceleraron los trámites de la ejecución de los dos ladrones con el súbito desenlace del proceso contra Jesús, cuando aquéllos sin duda habían abrigado esperanzas al ver la buena fortuna que le cupo a Barrabás, Lc 23, 42-43. Lejos de pedir el milagro de un inmediato descendimiento de la cruz, el buen ladrón pide únicamente que Jesús no le olvide cuando llegue como Mesías a la gloria de su reino. Jesús premia su acto de fe y de esperanza con la promesa de que aquel mismo día estará con Él en el paraíso. En los evangelios apócrifos el buen ladrón es llamado Dismas. [«Paraíso» (así se traduce en LXX «jardín» en Edén, Gén 2, 8) significaba para los judíos la morada de los bienaventurados. Aquí, si se toma literalmente en su

contexto, designa primariamente el limbo de los justos, al cual iba a descender dentro de poco el alma de Cristo. — J. B. O.] **771b**

44-49. Muerte de Jesús (Mt 27, 45-56; Mc 15, 33-41) — Nótense las siguientes adiciones de Lc al relato de Mc y de Mt que ha abreviado: el obscurecimiento del sol, 45, la súplica con que Jesús entrega el espíritu, 46, y la emoción de la muchedumbre, 48. El grito de abandono proferido desde la cruz es pasado por alto, lo mismo que la apertura de las tumbas (propio de Mt) y la enumeración de las santas mujeres dada por Mc y Mt. Anticipa el desgarramiento del velo del templo, lo que es característico de su manera de consignar juntamente sucesos de una misma naturaleza. Su omisión del grito de abandono pudo obedecer al propósito de no herir la susceptibilidad de sus lectores gentiles convertidos, que no hubieran comprendido con facilidad que nuestro Señor orase sirviéndose muy adecuadamente de todo lo que evoca el Sal 21, y no sólo de las palabras con que empieza. En lugar de este grito, Lc recuerda otras palabras del Sal 30, 6: «En tus manos *entrego* mi espíritu», que dejarían una impresión muy distinta en la mente de los gentiles convertidos. TG *παρατίθεσθαι* (encomendar) significa «depositar, poner al cuidado de, entregar»; cf. Jn 10, 17-18. **772a**

47. Lc difiere de Mc y Mt al referir las palabras del centurión; hace que el centurión llame a Jesús «hombre justo», y no «hijo de Dios». San Agustín dice que, tomando «hijo de Dios» en sentido amplio, ambas expresiones significan lo mismo. Posiblemente Lc consideró que la expresión «hijo de Dios» podía ser equívoca en boca de un pagano, y evitó deliberadamente su empleo. **48.** «Lc nos ha mostrado la muchedumbre primero entusiasmada pidiendo la muerte de Jesús, después asustada, 35. Tamaña bondad, tamaña entrega de sí mismo en medio del dolor, unida a su prontitud para perdonar y a su misericordia, y la naturaleza misma sufriendo en solidaridad con su pasión, todo este espectáculo obra un cambio completo en la voluble multitud. Es éste un pasaje de sutil observación psicológica» (LAGRANGE, *St. Luc* 593). **b**

50-56. Entierro de Jesús (Mt 27, 57-61; Mc 15, 42-47; cf. Jn 19, 38-42) — Esta descripción más extensa que Lc hace de José recuerda el piadoso grupo con que empieza su Evangelio: un hombre bueno moralmente, un fiel observador de la ley, uno de los que esperan la redención de Israel según el verdadero espíritu de las Escrituras. El cuidado que pone aquí en los detalles topográficos resulta sorprendente si no tenemos en cuenta 1, 1-4; Mt añade que José era discípulo de Jesús. Era también miembro del Sanedrín y es de suponer que había votado en contra de la condenación de Jesús, o al menos se había abstenido de asistir a la sesión. Jn 19, 38-39, lo asocia con Nicodemo, otro sanedrita, Jn 7, 50. **53.** Lc insiste, con ayuda de tres partículas negativas en el texto griego, en que la tumba jamás había sido manchada con la presencia de otro cadáver, como si deseara contrastar la reverente actitud de los discípulos con la actitud opuesta de los enemigos de nuestro Señor. **54*b*.** «*Comenzaba a brillar* el sábado»; *ἐπέφωσκεν*, «comenzaba a brillar»; frase curiosa, porque todavía era la parasceve, que no terminaba hasta la puesta del sol del viernes, en que, según el cómputo de los judíos, comenzaba el sábado. Se ha sugerido que **c**

772c Lc se refiere a la ordinaria costumbre judía, bien conocida entre sus vecinos los gentiles, de encender lámparas tan pronto como comenzaba el sábado.

773a **XXIV, 1-53. La resurrección y la ascensión** — «Cuentan los cuatro evangelistas, cada uno a su manera, cómo el sepulcro de Jesús fué hallado vacío, con gran extrañeza de los amigos de Cristo. Mt y Mc se parecen mucho, Lc se acerca ordinariamente más a Mc. En cuanto a Jn, sigue su camino, de acuerdo no obstante con Mc en lo tocante a la búsqueda que San Pedro lleva a cabo. Se ha exagerado mucho la dificultad de conciliar los cuatro relatos. Pero nada hay más sencillo, con tal que no se repare en pormenores insignificantes, y se atienda al modo como fué compuesto cada Evangelio» (LAGRANGE, EJC 487). La principal diferencia entre Lc y los otros sinópticos es que omite las apariciones de Jesús en Galilea, limitándose a las que tuvieron lugar en las cercanías de Jerusalén; pero es poco probable que ignorase las primeras, que son referidas por Mt, Mc y Jn. Tenemos que recordar una vez más cuál era la finalidad que se proponía Lc, y tener presente que difiere mucho de Mt y de Mc al querer mostrar que el ministerio de Jesús no estuvo de ninguna manera confinado a Galilea. En todo su Evangelio se advierte bien que Lc tiene sus ojos puestos en Jerusalén, adonde conduce inevitablemente el ministerio de Jesús por designio de la providencia y de conformidad con la predicción de la Escritura, 13, 33. En su «segundo libro» mostrará cómo el mensaje evangélico se difunde desde Jerusalén por todo el mundo romano hasta que por fin llega a Roma, centro del mundo pagano. Penetrado de esta idea, se comprende que no resultaba necesario para sus fines añadir detalles sobre las apariciones en Galilea una vez hubo demostrado la verdad de la resurrección mediante las apariciones en Jerusalén. Lucas sostiene una tesis, y ya hemos visto cuan poco le agrada multiplicar detalles y sucesos paralelos una vez ha logrado su objetivo.

b **1-12. El sepulcro vacío** (Mt 28, 1-10; Mc 16, 1-8; cf. Jn 20, 1-18) — Se siguen las líneas generales del relato de Mc con las diferencias que han de ser notadas. La división de capítulos interrumpe aquí la continuidad del relato; la sección debía comenzar en 23, 55. Ya hemos visto que Lc se separa de Mc y Mt en la enumeración de las santas mujeres; con su previsión habitual, se reserva hacerla hasta que llegue el momento en que ellas den testimonio de la resurrección (9-10) a los apóstoles y discípulos y entonces sustituye el nombre de Salomé de Mc 15, 40, por el de Juana (cf. 8, 3). No se preocupa del problema de quitar la pesada piedra; es suficiente para su finalidad decir que estaba quitada, y añade que, habiendo entrado las mujeres, vieron que faltaba el cuerpo de Jesús. Éste es el hecho principal, que Mt y Mc sólo dejan entrever, mientras concentran su atención sobre la aparición angélica. En lugar del «joven» de Mc y del «ángel de Yahvé» de Mt, aparecen de repente, *ἐπέστησαν* (cf. 2, 9; Act 12, 7; 23, 11, a propósito de una descripción semejante de apariciones sobrenaturales), dos hombres que les hablan. **3.** «El Señor Jesús»; es la primera y única vez que aparece en los Evangelios este título, de uso frecuente en Act y en las epístolas. **6.** Galilea es introducida, como en Mc, pero

con un fin distinto; aquí sirve simplemente como lugar de transición **773b**
hacia Jerusalén, que será el centro del Evangelio.

9. Es difícil reconciliar esto con Mc 16, 8, donde las mujeres huyen **c**
llenas de terror sin decir una palabra de lo sucedido, al revés de Mt 28, 8. La explicación puede muy bien encontrarse en el hecho de que existe una clara interrupción en Mc 16, 8 (la frase no está completa) e ignoramos en absoluto cómo continuaba el Mc original. Teniendo en cuenta lo que se sabe por los demás Evangelios, podemos suponer que las mujeres se recuperaron de su natural espanto a tiempo para comunicar el mensaje de la manera que describe Lc. **10.** La falta de acuerdo en lo referente al número y nombres de las mujeres es una dificultad solamente para aquellos que quieren que el Evangelio sea una relación completa y exacta de todos los detalles; pero hay que tener presente que los documentos humanos no están escritos de este modo. Aquí como en otras partes, lo que se debe observar es la notable independencia manifestada por Lc donde él podía haber copiado a Mc todo lo servilmente que hubiera deseado. Las discrepancias, lejos de hacer dudar de la realidad de los hechos, son por el contrario sólidos argumentos en su favor (cf. LAGRANGE, EJC 3 ss). **12.** Algunos críticos quieren eliminar este versículo como una glosa tomada de Jn 20, 3-10; se dan semejanzas verbales con Jn 20, 5, y el versículo falta en algunas de la versiones antiguas. Sin embargo, la autoridad de la tradición manuscrita garantiza su autenticidad; además, viene bien en Lc después de 11, pues sirve para distinguir a Pedro de la actitud incrédula del resto. La conclusión que sacó Pedro de la posición de la mortaja fué quc el cuerpo no había sido robado. Los ladrones no se habrían detenido para desenvolver el cadáver. En Jn 20, 6-7, se encontrará una descripción más completa.

13-35. Aparición en el camino de Emaús (propio de Lc, excepción **774a**
hecha de un breve resumen en Mc 16, 12) — Sólo Lc refiere la parte tomada por un numeroso grupo de discípulos en el ministerio de Jesús; aquí ese mismo grupo desempeña también su papel en la importante tarea de dar testimonio de la resurrección (cf. Act 1, 21-22). Estos dos forman parte de los mencionados en 9, pero no son apóstoles; cf. 33. No han escuchado la recomendación de ir a Galilea, Mc 16, 7; Mt 28, 7, y se encuentran aquí con Jesús resucitado; el camino hacia Emaús, situado al O. de Jerusalén, sigue una dirección totalmente diferente, lo cual demuestra que su fe estaba muy quebrantada. La localización de Emaús constituye un problema sobre el que se disputa, debido a las variantes de los mss., que ora consignan 60 estadios, *σταδίοι*, ora 160; cf. § 82*c*. Se han propuesto como sitios probables casi una docena de lugares, pero sólo los tres siguientes son tomados ahora en consideración: el moderno Amwas, situado a unos 30 km al O. de Jerusalén, que todavía conserva su antiguo nombre, aunque fué llamado Nicópolis durante el siglo III d.C.; Koliniyeh, unos 8 km al O. y que algunos autores afirman ser el Emaús mencionado por JOSEFO, *B.I.* 7, 6, 6; El Kubeibeh, unos 11 km al O. El primero es el lugar tradicional, aunque la mayoría de los mss. ofrecen la variante 60 *σταδίοι*, y una distancia más larga parece difícil que pueda conciliarse con el relato evangélico de un rápido regreso de los dos discí-

774a pulos. El Kubeibeh está casi exactamente a 60 *σταδίοι*, pero la tradición que lo considera como el lugar verdadero de esta escena no remonta más allá del tiempo de las cruzadas.

b **16.** El hecho de que no reconocieran a Jesús pudo deberse a intervención divina, o posiblemente a las características del cuerpo glorificado; cf. Mc 16, 12; Jn 20, 14; 21, 4. **18.** Otro Cleofás, o posiblemente el mismo Cleofás, escrito *Κλωπᾶς* en Jn 19, 25. Se ha especulado mucho acerca del otro discípulo; Orígenes dice que era Simón Pedro (cf. 34), mientras que algunos han pensado que era el mismo Lucas, acaso por razón de la antigua y poco probable tradición que hacía de él uno de los setenta y dos discípulos. **19-21.** Excelente resumen de los efectos del ministerio de Jesús sobre las distintas clases: el pueblo, los jefes judíos y los discípulos. **21*b*.** Este versículo y el siguiente dan la impresión de que ellos habían estado esperando hasta el tercer día para ver si Jesús cumplía su promesa de resucitar, y habían quedado defraudados. El argumento de 22-24 parece ser éste: si las mujeres vieron a los ángeles, ¿por qué no los vieron los hombres, y sobre todo los apóstoles, que eran mucho más importantes que las mujeres? Y si Jesús había realmente resucitado, ¿por qué no se había manifestado Él mismo? **25.** El reproche va dirigido contra su falta de inteligencia; *ἀνόητοι*, cf. Gál 3, 1. Ellos son como los judíos que solamente han leído en los profetas las cosas agradables y gloriosas acerca del Mesías; pero deben creerlo «todo», tanto lo agradable como lo desagradable. Nuestro Señor se dispone a darles una lección de exégesis desde «Moisés y todos los profetas», y nos trae a la memoria la presencia de Moisés y de Elías en la transfiguración y el tema de su conversación con Jesús; 9, 30-31. Lo importante es acoger bien al Mesías preordenado por decreto divino y no al Mesías de sus sueños de grandeza.

c **29.** Vg. «*inclinata est iam dies*» no quiere decir que sea ya de noche: TG *κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα*: «el día [e.d., el sol] declina ya», lo cual ocurre a partir del mediodía. **30.** Agustín interpreta el acto de Jesús como celebración de la Eucaristía y muchos le siguen en esta interpretación; pero la exégesis católica moderna tiende a favorecer la opinión contraria. La clave parece encontrarse en 35. «La fracción del pan» parece haber sido un término aceptado para designar la Eucaristía: Act 2, 42; 20, 7; 1 Cor 10, 16. Algunos sostienen que aquí se hace alusión a los milagros de la multiplicación de los panes (cf. 9, 16), lo que parece admisible si se tiene en cuenta que Lc no hace a nuestro Señor celebrar la Eucaristía con sus apóstoles en su aparición posterior aquella misma tarde, pues, 41-43, se trata de una comida ordinaria que Él comparte con ellos; pero se ha de observar que esta última comida tiene fines muy distintos. Otra opinión afirma que los discípulos reconocieron a Jesús simplemente por su modo característico de partir el pan mientras comían, quizá con una bendición. ¿O notaron en ese momento las señales de los clavos? **33.** En Jn 20, 24, solamente estaban presentes en esta primera aparición diez de los apóstoles; sin embargo, la expresión «los once» había llegado a ser un término general, lo mismo que «los doce» anteriormente. **34.** Vg. «dicentes», según TG (*λέγοντας*), está concertado con los once y los demás, si bien otra lección, con menos autoridad (*λέγοντες*) lo hace concertar

con los dos discípulos; de aquí la opinión de Orígenes de que el compañero de Cleofás era Simón Pedro. Véase la confirmación de 34 en 1 Cor 15, 5. 774c

36-43. Aparición en Jerusalén (cf. Jn 20, 19-23) — «Soy yo, no temáis» es una glosa; acaso también «la paz sea con vosotros» haya sido una adición tomada de Jn 20, 19 y 21, aunque existen importantes mss. en favor de lo último. **37.** Esto pudiera parecer extraño después de lo que precede, pero Lc siempre insiste en el temor que naturalmente resulta de una manifestación sobrenatural, 1, 12; 2, 9; 4, 36; 5, 10, etc. **42.** Vg. «*et favum mellis*» es probablemente una glosa. Nuestro Señor conservaba las huellas de las cinco llagas en su cuerpo glorioso como una prueba de su identidad, y también como señal de su triunfo sobre la muerte. Su cuerpo glorioso conservaba toda su realidad física, incluso su calidad de tangible y sus órganos normales, como se ve por la manducación de la comida que le ofrecieron[14]. A propósito de las cualidades del cuerpo resucitado, cf. 1 Cor 15 *passim*. d

44-49. Últimas instrucciones — Estas últimas palabras de Jesús, que sólo hallamos en Lc, demuestran la consistencia de su obra, y justifican la afirmación con que comenzaba, de que él quería escribir «con orden» todas las cosas que habían sucedido; no un orden cronológico, sino lógico, que mostraría el encadenamiento de los hechos descritos. Desde el principio insiste en el cumplimiento del plan divino en la vida de Jesús, y termina con esta misma nota. De aquí que estas instrucciones finales unan estrechamente el pasado, e.d., las Escrituras, con el futuro, e.d., con la misión de los apóstoles, en la persona de Jesús. La misión de los apóstoles a predicar es puesta por Mt en la reunión tenida en Galilea después de la resurrección (Jn 20, 21, parece ponerla en Jerusalén); no obstante, estos versículos finales de Lc nos proporcionan un último ejemplo de su manera característica de componer: dispone su material preocupándose más de la secuencia de las ideas que del tiempo y del lugar. De no atenernos a esto podríamos imaginar que esta instrucción, la resurrección, e incluso la ascensión, tuvieron todas lugar en el mismo día. Se ha de tener en cuenta también que Lc, siendo, como es, un escritor cuidadoso, sabía ya lo que iba a escribir en su segundo libro; allí son puestos estos sucesos en su propia perspectiva, Act 1, 1-10. 775a

44. Vg. «*Haec sunt verba*», TG *οὗτοι οἱ λόγοι μου:* teniendo en cuenta la atracción del sujeto por el predicado en las lenguas clásicas, diremos: «Esto [e.d., esto que ha sucedido] son mis palabras [e.d., es lo que yo os había dicho]»; en otros términos: esto es el cumplimiento de mis palabras. Lo que sigue es una repetición de la instrucción dada a los discípulos de Emaús, 19-27. «Lo que Cristo revela aquí es el sentido de la Escritura (cf. Rom 10, 4); en primer lugar respecto del mismo Cristo; en segundo lugar con relación a la obra que ha de ser ejecutada en su nombre por otros... La parte asignada a Cristo era la de sufrir; pero como Cristo debía resucitar... El Cristo victorioso a quien Dios había prometido las naciones como herencia desaparece casi del escenario de este mundo; sin embargo, si las naciones han de ser invitadas a arrepentirse en su nombre, es que ellas obtendrán el perdón por medio de sus sufrimientos» (LAGRANGE, *St. Luc* 614). b

775b **47.** Con la mención de la «penitencia *para* la remisión de los pecados», Lc nos hace volver de manera muy adecuada al comienzo de su Evangelio; cf. 1, 17 y 77; 3, 3. **49.** Escrito con vistas a Act 2, 1-4; cf. Act 1, 4; 2, 33. «Poder de lo alto» recuerda «la virtud del Altísimo» en 1, 35; Dios mismo es el principal agente operante en ambos casos, pues todo será hecho con el mismo fin.

c **50-53. La ascensión** (cf. Mc 16, 19-20) — La manera como Lc abrevia aquí la historia de los cuarenta días después de la resurrección es característica, y quizá sea una indicación de que piensa volver sobre el asunto. **50.** «Los llevó *hacia* Betania»; en Act 1, 12, se dice que los llevó a la distancia del camino de un sábado; Betania dista de Jerusalén dos veces esta distancia; cf. Jn 11, 18. Levantó las manos para bendecirlos a la manera tradicional, Lev 9, 22; cf. Gen 48, 14. **51.** «Y fué llevado al cielo»; palabras de autenticidad dudosa, tal vez tomadas de Act y añadidas aquí; pero de lo que no hay duda es de lo que quiere decir Lc. Acaba de conducir su Evangelio hasta el punto indicado en 9, 51. **53.** Omítase Vg. «*laudantes*», que no se encuentra en TG. El Evangelio termina como empezó, en el templo. Todavía han de suceder muchas cosas antes de que los discípulos se vean forzados por las circunstancias a comprender que las sendas de la Iglesia y de la Sinagoga se encuentran en direcciones distintas.

EVANGELIO SEGÚN SAN JUAN

Por W. Leonard

Bibliografía — **(1) Introducción** — L. Baunard (1907[7]); L. Fillion (1908); C. Fouard (1908[5]); L. Pirot (1923); C. Martindale (2 vols., 1920-3); A. Camerlynck, *De IV Evangelii auctore* (1899); M. Lepin, *L'origine du quatrième Évangile* (1907); el mismo, *La valeur historique du quatrième Évangile* (2 vols., 1910); E. Jacquier, tomo 4, *Les écrits johanniques* (1928[6]); J. Huby, *L'Évangile et les Évangiles* (1929); E. B. Allo, art. *Jean (Évangile de Saint)* DBV(S) 815-43; G. Bardy, art. *Jean le Presbytre*, DBV(S) 843-7; J. Chapman, *John the Presbyter and the Fourth Gospel* (1911); J. Donovan, *The Authorship of the Fourth Gospel* (1935); *W. Sanday, *Authorship and Historical Character* (1872); el mismo, *The Cristicism of the Fourth Gospel* (1905); *T. Zahn, *Einleitung in das N.T.* (vol. 3, 1899); *W. Temple, *Readings in St John's Gospel;* *E. F. Scott, *The Fourth Gospel* (1910); *C. F. Burney, *The Aramaic Origin* (1922); *V. H. Stanton, *The Gospels as Historical Documents*, 1920; F. R. Hoare, *The Original Order and Chapters of St John's Gospel*, 1944; E. Ruckstuhl, *Die Literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Friburgo 1951. 776a

(2) Comentarios — Orígenes (se conserva sólo en parte, PG 14, 21-829); Juan Crisóstomo (PG 59, 23-482; ed. griega-italiana, 4 vols., Turín 1944-48); Cirilo Alejandrino (PG 73 y 74, 9-756); Agustín, *Tractatus 124* (PL 35, 1379-1976; ed. Brépols, Turnhout 1954); Beda (PL 92, 635-938); Tomás de Aquino, vol. 2, Marietti ed. de Comentarios del Evangelio (1912); Buenaventura (ed. Quaracchi, vol. 6); F. de Toledo (1588); J. de Maldonado (1595; trad. esp. BAC, Madrid 1954); F. X. Patrizi (1857); V. Corluy (1889); J. Knabenbauer (CSS, 1906[2]); J. McRory (1908[3]); L. Murillo, *San Juan, Estudio crítico exegético sobre el Cuarto Evangelio*, Barcelona 1908; Th. Calmes (1905); M.-J. Lagrange (EB 1936[6]); A. Durand (VS 1927); F. Tillmann (BB 1931[4]); W. S. Reilly (WV 1929); F. M. Braun, *Sainte Bible* (1946[2]); Vosté, *Studia Joannea* (1930); J. B. Bossuet, *Méditations... La Cène;* V. Huby, *Discours après la Cène* (1932); J. M. Bover, *Comentario al Sermón de la Cena*, BAC, Madrid 1955[2]; *R. H. Strachan, *The Fourth Gospel, its significance and environment*, 1947[3]; *B. F. Westcott (1908); *J. H. Bernard (ICC, 1928); *A. Plummer (1913[10]); *F. Büchsel en *Das N.T. Deutsch*, 1937[3].

(3) Teología — No existe ninguna teología sistemática de San Juan escrita por un autor católico (pequeños fragmentos de la proyectada obra del P. Prat son dados en la monografía de Calès, 1942), pero la doctrina joánica es expuesta por J. Tixeront, *Théologie Antenicéenne* (1915[7]), J. Lebreton, *Dogme de la Trinité* (1927[8]), y Huby-Rousselot en *Christus (Manuel d'histoire des religions*, 1044-54). Una exposición sistemática se puede encontrar en varias «Teologías del NT» de autores acatólicos, p.e., *G. B. Stevens (1901). Si se desean bibliografías más amplias, véase Höpfl-Gut, *Introductio in NT* (1938), y Steinmueller *(Companion to Scripture Studies*, vol. 3, 1943); y para las obras recientes solamente, Menoud, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel-París 1943; M. del Álamo, O. S. B., *El «Comma Joaneo»*, Est Bibl 2 (1943), 75-105; J. Leal, S. I., *Sine me nihil potestis facere (Jn 15, 5). Contenido teológico pleno del texto*, XII Semana Bíblica Española, 483-498, Madrid 1952.

776b **Introducción** — El cuarto Evangelio ha sido siempre considerado como el que alcanza la más alta cumbre de la revelación cristiana, y por esta razón Juan apóstol, su tradicional autor, es llamado «el teólogo» y suele representarse por un águila que se remonta hasta las alturas del cielo. SAN JERONIMO. *Prol.* al *Com. in Mt.*, escribió que Juan, «pletórico de la revelación, redactó aquel proemio venido del cielo: "Al principio era el Verbo..."» Verdaderamente, fué la sublimidad incomparable de este proemio, 1, 1-14, lo que le valió un lugar permanente en la Misa de todos los días del año, como «último Evangelio», excepto la del día de Navidad, que lo adopta como propio. Aunque este Evangelio siempre ha sido considerado como canónico (véase § 776*c*), sin embargo, el carácter singular de su enseñanza y de su estilo ha hecho surgir dudas en nuestro tiempo acerca de su autenticidad histórica, sobre lo cual véase §§ 779*b*-780*g*.

c **Canonicidad** — Apenas es menester probar que Jn ha sido siempre considerado como Escritura inspirada y canónica. Se encuentra en los mejores códices unciales griegos de los siglos IV al VI (B, S, A, D, C, W) y aparecen considerables porciones de él en muchos otros unciales. La mayoría de los cursivos (más de 600) lo tienen.

El papiro Egerton (de principios del siglo II) contiene partes de él mezcladas con textos sinópticos para uso popular, lo cual demuestra que ya en aquella primitiva fecha era bien conocido y estaba colocado en el mismo plano que los sinópticos; cf. M.-J. LAGRANGE, RB 44 (1935) 343. Los papiros Chester Beatty, que provienen de un códice de principios del siglo III, contienen partes de él. Jn se encuentra igualmente en todas las versiones antiguas del NT. También se hallan alusiones y citas de él en muchos escritos del siglo II, en las *Epístolas* de San Ignacio († 115), en el *Pastor de Hermas*, en Justino Mártir, en las *Odas de Salomón* (de principios del siglo II) y, tal vez, en Policarpo en su carta a los Filipenses, hacia 115 d.C. Algunos presbíteros mencionados por San Ireneo († 202 d.C.) explicaban las «muchas moradas» de Jn 14, 2. Taciano incorporó el Evangelio en su *Diatéssaron* (175 d.C.). Los montanistas hacían mucho uso de los pasajes referentes al Paráclito, y Marción introdujo trozos de Jn en el arbitrario Evangelio que él mismo compuso; los gnósticos, lo mismo que Valentín y Tolomeo, lo usaron, y en especial Heracleón, que parece fué el primero en escribir un comentario sobre este Evangelio. También podemos mencionar aquí el fragmento de papiro (*recto* Jn 18, 31-32, *verso* Jn 18, 37-38) de la colección Rylands, en Manchester (*P* 52 Rylands 457), descubierto en Egipto y fechado alrededor del 130 d.C., que constituye una prueba evidente de que este Evangelio ya circulaba por aquellas fechas en Egipto.

d **Autenticidad** — Si exceptuamos la opinión de los álogos, oscuros herejes del siglo II que negaban la paternidad literaria de San Juan basándose no en argumentos históricos, sino doctrinales, no existió nunca, hasta los tiempos modernos, duda de que Juan, hijo del Zebedeo y uno de los doce apóstoles, había escrito el cuarto Evangelio. Muchos críticos modernos aducen las notables diferencias que existen entre los sinópticos por una parte y Juan por otra (véase § 778*h*) como razones que pugnan contra la atribución de este último a uno de los

discípulos de Cristo. Sin embargo, estas diferencias eran igualmente muy bien conocidas de los antiguos y, a pesar de ellas, consideraban al hijo del Zebedeo como su autor. Es difícil resistirse a la conclusión de que el argumento principal en que se apoya la negativa de los modernos es, o al menos fué, la clara e incluso sorprendente descripción en Jn de la filiación divina de Cristo. Si se pudiera demostrar que el Evangelio no había sido escrito de hecho por uno de los discípulos inmediatos de nuestro Señor, sino por un cristiano de época tardía, se debilitaría la fuerza del argumento histórico, haciendo de este modo más fácil el negar sus reivindicaciones. Se ha tratado de calcular qué tiempo sería necesario para el desarrollo de tan clara creencia en la divinidad de Cristo tal como la vemos expresada en Jn, y la escuela de Tubinga, por ejemplo, le asignó la fecha de 160-70 d.C. Hoy día, por supuesto, a la luz de las recientes investigaciones y de los descubrimientos de manuscritos (cf. § 77*b*), no es posible fijarle una fecha que sea posterior al primer cuarto del siglo II, y puesto que la fecha tradicional del Evangelio es el año 100 d.C., hace ya tiempo que ha desaparecido dicha razón para negar la paternidad literaria de San Juan. **776d**

Juan, hijo del Zebedeo — Juan y su hermano mayor Santiago eran hijos del Zebedeo y de Salomé. Zebedeo, que vivía en las cercanías del lago de Genesaret (quizá en Betsaida), era un pescador rico que tenía braceros a sueldo. El que consideremos a Salomé como hermana (prima) de la Madre de Jesús depende del modo como leamos Jn 19, 26, y combinemos el texto con Mt 27, 56, y Mc 15, 40. En todo caso, Salomé fué una de las mujeres galileas que siguieron a Jesús y le sirvieron con sus bienes. También estuvo presente en la crucifixión. **e**

Juan era, probablemente, un niño todavía cuando se incorporó con Andrés a la escuela del precursor. Después de haber frecuentado al amigo del novio (el Bautista), pasó a acompañar al novio divino en persona. En aquella ocasión, lo mismo que Andrés presentó su hermano Simón a Jesús, así también Juan, según parece, llevó su hermano Santiago. Al principio de su nueva vida de discípulo contempló el milagro de las bodas de Caná y permaneció con Jesús hasta después de la primera pascua de la vida pública. Más tarde, él y Santiago fueron llamados de junto a la barca de su padre para unirse con Pedro y Andrés como futuros pescadores de hombres.

Después que fueron escogidos doce de los discípulos como apóstoles, los dos hermanos, juntamente con Pedro, formaron un grupo privilegiado. Mc observa (lo sabía por Pedro) que Cristo llamó a los dos «Boanerges» o «hijos del trueno», para indicar su ardiente temperamento, Mc 3, 17. Su cálida adhesión personal fué, sin duda, la que los movió un día a pedir por medio de su madre los sitiales de honor al lado de Cristo en su futuro reino, Mt 20, 20 ss; Mc 10, 35 ss. En una ocasión anterior fué principalmente Juan quien, llevado del celo por el honor de su Maestro, prohibió a un exorcista judío usar el nombre de Jesús para arrojar a un demonio, Mc 9, 38, y otra vez pidió a Jesús hiciera caer fuego del cielo sobre una aldea de samaritanos en que no fueron recibidos, Lc 9, 54. Los tres privilegiados, Pedro, Santiago y Juan, fueron los únicos escogidos para ser testigos de la

776e resurrección de la hija de Jairo, de la transfiguración y de la agonía del Salvador en Getsemaní.

f No hay ninguna razón seria para dudar de que el compañero anónimo de Andrés mencionado en Jn 1, 40, sea el mismo Juan. Parece cierto igualmente que el mismo apóstol se encubre en el apelativo «el discípulo a quien Jesús amaba»; de otro modo, «este apóstol no sería mencionado en el Evangelio, lo que supondría una inconcebible omisión», Strachan. «El discípulo a quien Jesús amaba» aparece en la cena, que Pedro y él habían preparado, reclinado sobre el pecho de Jesús y preguntando quién era el traidor. Le hallamos de pie junto a la cruz cuando recibe en custodia a la Santísima Virgen. Aparece corriendo con Pedro hacia la tumba el domingo de resurrección, y reconoce al Señor desde la barca la mañana de la aparición de Éste en la ribera del lago de Tiberíades. Él es aquel cuyo destino Pedro intenta averiguar, después de haber recibido la notificación de su propio martirio futuro.

Consideradas todas las cosas, y a pesar de Act 4, 13, parece muy probable la identificación de Juan con aquel discípulo conocido del sumo sacerdote, que después de la prisión de nuestro Señor procuró que Pedro fuese admitido en el atrio de la residencia del pontífice, Jn 18, 15. La constante asociación de Juan con Pedro se hace resaltar en los primeros capítulos de Act. En efecto, la lista de los apóstoles que allí se da, muestra de manera muy interesante cómo en el colegio apostólico el «Judá» escogido para ser cabeza y el «Benjamín» elegido por especial predilección de Jesús iban juntos. Mientras Mt y Lc ofrecen el orden: Pedro, Andrés, Santiago y Juan, Mc, discípulo de Pedro, tiene Pedro, Santiago, Juan (los hijos del trueno) y Andrés. Y finalmente Act presenta la siguiente disposición: Pedro, Juan, Santiago, Andrés.

g Pedro y Juan estuvieron juntos en la puerta Hermosa, Act 3, 1, ante el Sanedrín, 4, 13, y visitaron Samaria juntos, 8, 14. Entre los años 42 y 44 d.C., Santiago fué decapitado en Jerusalén, y Pedro, pero no Juan, fué encarcelado. Y ya no volvemos a encontrar a Juan hasta el año 49 d.C., cuando estuvo presente en el concilio de Jerusalén, al cual acaso se refiera Pablo cuando menciona a Juan entre «las columnas», Gál 2, 9.

Como Pablo y su discípulo Timoteo cuidaron de la Iglesia establecida en el Asia proconsular hasta los últimos años de la vida de Pablo (66-7), parece que Juan no debió de venir a Éfeso antes del año 68 d.C. Policarpo, que fué su discípulo (quizá desde un principio), se hizo cristiano en el año 69. La tradición que Ireneo y Polícrates de Éfeso (hacia 190) transmiten supone que el apóstol vivió muchos años en Asia; que fué desterrado por Domiciano a Patmos, donde escribió el Apocalipsis, que desde allí volvió a Éfeso, bajo Nerva (96-8), y (si damos crédito al cronista sirio Elías Bar Sinaya) murió el 104, año séptimo de Trajano (98-117).

Los antiguos escritores narran algunas otras cosas referentes a Juan: su huída de los baños públicos porque el hereje Cerinto estaba dentro (IRENEO), su inmersión, en Roma, en una caldera de aceite hirviendo (TERTULIANO), sus esfuerzos para que un joven bandido volviese al

buen camino (CLEMENTE ALEJANDRINO), su repetición en edad muy avanzada del precepto: «Hijitos míos, amaos los unos a los otros» (JERÓNIMO). Una anécdota (la de su salvación milagrosa de un conato de envenenamiento) ha proporcionado otro símbolo del apóstol, a saber, la serpiente saliendo de la copa envenenada. «Escogido por Cristo por ser virgen, Juan permaneció virgen toda la vida», custodio adecuado de la Virgen Madre. **776g**

Los testimonios externos — La paternidad literaria de su Evangelio la detentó San Juan pacíficamente hasta fines del siglo XVIII, en que el deísta inglés Evanson (1792) comenzó a atacarla; ataque que fué continuado por el racionalista alemán Bretschneider (1820). Sin embargo, también ha encontrado muchos defensores modernos entre los críticos no católicos, como por ejemplo Westcott, Zahn, Stanton, Drummond, Sanday, Feine y Büchsel. Los exegetas católicos son unánimes en reconocerla. **777a**

No tenemos más que remontarnos al siglo IV para seguir, a partir de él, los eslabones de la cadena de testimonios y darnos cuenta de cuán firmes son las pruebas en favor del origen joánico de este Evangelio. Eusebio de Cesarea (HE 3, 24, 2), que escribía tal vez hacia el 312, y en modo alguno después del 323, dice en resumen: «Indiquemos los escritos que sin duda alguna pertenecen a este apóstol [Juan]. En primer lugar, debe colocarse su Evangelio, que es leído por todas las iglesias bajo el cielo». Tres cuartos de siglo antes, Orígenes, al comentar el mismo Evangelio, se sentía lleno de reverencia ante una obra reconocida como de Juan, que había reclinado su cabeza sobre el pecho de Jesús y había recibido a María como su madre (EUSEBIO, HE 6, 25). Y el maestro de Orígenes, Clemente de Alejandría, en una obra exegética titulada *Hypotyposeis*, citada por EUSEBIO (HE 6, 14, 7), une a un relato referente al origen de Mc el importante testimonio siguiente: «Mas Juan, el último de todos, al ver que en los demás Evangelios habían sido sido referidos los hechos externos (*τὰ σωματικά*), instado por sus discípulos y movido por el espíritu divino, compuso un Evangelio espiritual (*πνευματικόν... εὐαγγέλιον*).» Por el mismo tiempo (hacia 200), TERTULIANO, en Cartago, aduce frente a Marción la autoridad de los cuatro evangelistas, designándolos por sus nombres (*Adv. Marc.* 4, 2, 5).

Retrocediendo al siglo II y fijándonos en las principales iglesias de oriente y occidente, hallamos a Teófilo, mesopotamio de nacimiento y sexto obispo de Antioquía de Siria, que menciona a Juan como autor de nuestro Evangelio y lo cuenta entre los *pneumatophoroi* o divinamente inspirados. Esto sucedía hacia 179 d.C. Una década después, Polícrates, obispo de Éfeso, al defender a los cuartodecimanos en una carta al papa Víctor, invoca, entre otros, la autoridad del apóstol Felipe y del apóstol Juan, a los que sigue en la fecha de la Pascua «según el Evangelio» (EUSEBIO, HE 5, 24, 6). Este autor ciertamente se refiere al Evangelio de Juan, que seguían también con el propio Polícrates siete de sus parientes, obispos en Asia antes de él. Al hablar de Juan como del «que se había reclinado sobre el pecho» de nuestro Señor, Polícrates alude sin duda a Jn 13, 23, e identifica al apóstol con el discípulo amado. **b**

777b Del mismo círculo asiático y de la escuela del venerable Policarpo, obispo de Esmirna y discípulo del mismo Juan, proviene Ireneo, el obispo asiático de Lyon. Policarpo es el eslabón inmediato entre Ireneo y Juan. Ahora bien, Ireneo escribió su famosa obra *Adversus Haereses* durante el pontificado de San Eleuterio (175-89); y en esta obra, al principio del tercer libro, donde da la lista de los papas hasta Eleuterio, Ireneo añade a su relato referente a Mt, Mc y Lc lo siguiente: «Finalmente Juan, el discípulo del Señor, que incluso reposó sobre su pecho, compuso el Evangelio, cuando vivía en Éfeso de Asia». El fragmento de Muratori (hacia 170 d.C.) muestra que también Roma por la misma época afirmaba la paternidad joánica de este Evangelio; véase § 17*g*.

c Con todo, parece que aún podemos invocar un testimonio explícito más antiguo, aunque es difícil que sea más autorizado que el de Ireneo. Según dos prólogos anteriores a los llamados *Prólogos Monarquianos*, hallados en varios mss. latinos de la Biblia, particularmente en el *Vat. Reginensis* 14 y en el *Toletanus*, Papías de Hierápolis es discípulo del apóstol Juan y da testimonio del origen joánico, diciendo que «el apóstol Juan lo escribió contra los herejes, a petición de muchos obispos». El valor de este testimonio reside en que cita a Papías, que escribía hacia 130 d.C. Y Papías fué nada menos que testigo inmediato, puesto que conoció al apóstol en persona.

La prueba invocada en favor de la canonicidad de este Evangelio puede también ser empleada en favor de la paternidad joánica, porque aun en los casos en que Juan no aparece mencionado por su nombre, no cabe ninguna duda acerca de su identificación con el apóstol, que, por otra parte, queda claramente indicado como autor en el mismo Evangelio.

d **Las pruebas internas** — Jn no es en modo alguno una obra anónima en el mismo sentido que sus predecesoras, y conserva rasgos característicos de su paternidad literaria. Aun cuando está escrito en griego correcto y parece que no existen pruebas suficientes para apoyar la teoría de Burney acerca de un original arameo, el pensamiento, el ritmo de las cláusulas y, a veces, las construcciones gramaticales son claramente el producto de una mente semítica. La creencia en las Escrituras hebreas es manifiesta en todos los momentos, ora en las palabras puestas en boca de otros, ora en los propios comentarios del evangelista. Como ejemplos más significativos de esto último que importan a nuestro propósito, cabe citar los numerosos textos en que el autor ve el cumplimiento de las profecías del AT: la purificación del templo, 2, 17, la entrada de Jesús en Jerusalén, 12, 14 y 15, la incredulidad de los judíos, 12, 38, la distribución de los vestidos de Cristo y el sorteo de su túnica, 19, 24, la lanzada en su costado, 19, 36 s. También es manifiesta la familiaridad del autor con las costumbres judías. Comprende la importancia de las purificaciones rituales, 2, 6, y 11, 55; el temor de los judíos a los contactos con los gentiles, 18, 28; la muy extendida opinión de que la desgracia física era el resultado del pecado, 9, 2. El estilo semítico de la narración es inconfundible, p.e., en 3, 16-21 y 31-36. El autor prefiere coordinar las oraciones mediante el uso de la cópula «y» a emplear la subordinación.

Si bien este uso de la coordinación no era desconocido en griego, era mucho más corriente en arameo y en hebreo, y la frecuencia de su empleo sugiere que el autor estaría familiarizado con estas lenguas. También existe en él una manifiesta tendencia a dar los nombres arameos de personas y lugares, y a interpretarlos para los lectores griegos, p.e., Mesías, 1, 41, y 4, 25; Cefas, 1, 42; rabbí, 1, 38; rabboni, 20, 16; Gólgota, 19, 17. **777d**

La familiaridad del autor con el país es todavía más sorprendente. **e**
Le es familiar la topografía de Jerusalén; sabe que el pórtico de Salomón forma parte del templo, 10, 23, que en el lugar del pretorio existe el pavimento llamado Gabbatá, 19, 13, que la piscina de Betzeta tiene cinco pórticos y está junto a la puerta de las Ovejas, 5, 2. Cuando menciona otros lugares muestra un conocimiento detallado de ellos: Caná de Galilea, 2, 1, y 21, 2; Betania, más allá del Jordán, 1, 28 (para distinguirla de la otra Betania); Ainón, cerca de Salím, 3, 23. Estos y muchos otros ejemplos llevan inevitablemente a la conclusión de que nos hallamos ante el relato de uno que conoció de primera mano el país y el pueblo de Israel.

Jn manifiesta igualmente gran familiaridad y conocimiento directo de los sucesos narrados. Se encuentran profusamente esparcidas por todo el Evangelio referencias precisas de tiempo, lugar y distancia, observaciones y reacciones de las personas, y con frecuencia no se discierne otra razón que la de que el escritor sabía que había sucedido así. Por eso, el autor al principio del Evangelio nos da el relato día por día, e incluso hasta la hora de los sucesos, 1, 29, 35, 39 y 43; 2, 1. Con frecuencia menciona el nombre del que habla, aun cuando la observación no tenga importancia, 6, 7 y 8; 11, 16. También advierte que Malco era el nombre del siervo del sumo sacerdote a quien Pedro cortó la oreja, detalle que quizá sólo podía importar a uno que era conocido del sumo sacerdote, 18, 15. Se nos informa de que los cinco panes, 6, 9, eran de cebada y que había en el lugar del milagro mucha hierba verde, 6, 10. Lightfoot ha notado que el autor cruza mentalmente el lago de Tiberíades cuando escribe —hablando unas veces desde la orilla oriental, 6, 1 y 22, y otras desde la occidental, 6, 17 y 25— «al otro lado del mar». La información de primera mano es igualmente evidente en narraciones tan vivas y detalladas como la de la escena junto al pozo de Jacob, c 4, y la de la curación del ciego de nacimiento, c 9. El efecto acumulativo de estos y otros detalles nos lleva a la conclusión de que este relato proviene no sólo de un testigo ocular de los sucesos, sino también de alguien que estaba en particular disposición para recibir tales impresiones y retenerlas en la memoria.

Por otra parte, no es díficil identificar este testigo en la misma **f**
narración. Habla frecuentemente como uno de los seguidores más íntimos de Cristo: p.e., en el c 1, cuando nuestro Señor llama a sus primeros discípulos, y todavía de un modo más sorprendente en la última Cena, c 12 ss, cuando, según parece, nadie más estaba allí, fuera de los doce apóstoles. Además, se muestra constantemente bien informado sobre los pensamientos y sentimientos más íntimos de nuestro Señor, 2, 21 y 24; 11, 13, 33 y 38. Lo que nos fuerza a concluir que el testigo es un apóstol. ¿Cuál de los doce es? Sorprende en este Evan-

777f gelio que se omita toda mención de los hijos del Zebedeo por su nombre, mientras en los sinópticos son mencionados con frecuencia. Y, sin embargo, nos consta que, en unión de Pedro, son ellos precisamente los discípulos más favorecidos por nuestro Señor, cf. § 776*e*. Resulta difícil encontrar una razón que explique este silencio en el Evangelio de San Juan a no ser que admitamos que uno de ellos es el que refiere la historia; y puesto que Santiago fué decapitado por Herodes Agripa I el año 42 d.C., nos queda sólo suhermano Juan como autor posible.

g Podemos tratar aquí brevemente del pretendído descubrimiento de que Juan fué martirizado por Herodes Agripa junto con Santiago, y por tanto había muerto antes de que Jn fuera escrito. Se arguye diciendo que la viva evocación que hace Mc de la escena en que Cristo promete a los dos ambiciosos hermanos su cáliz y su bautismo es una «profecía *post eventum*», que debe servir de base para afirmar el común martirio de ambos apóstoles, el año 44 d.C. Se aduce un fragmento de Papías citado por Felipe de Sido, 430, y Jorge Hamartolo, hacia 867, para reforzar tal suposición. Dicho fragmento afirma que «Juan el Teólogo y Santiago su hermano fueron muertos por los judíos». Además, un martirologio siríaco del 411 asigna a Santiago y Juan una misma fiesta, el 27 de diciembre.

En primer lugar, debemos observar que el aserto expuesto exige la adopción de una cronología paulina incongruente, puesto que sería necesario colocar la conversión del perseguidor entre los años 27 y 30 d.C. En segundo lugar, si la profecía de Cristo se refiere a un suceso acaecido (aparte de que ello implica negar que realmente fuera una profecía), no hay tampoco fundamento alguno para suponer que el cáliz significara muerte *violenta* para ambos hermanos, y que su martirio tuviera que ocurrir simultáneamente. En tercer lugar, si admitiéramos esta hipótesis, el silencio de Act 12 referente a la muerte de Juan resultaría inexplicable. En cuarto lugar, es un anacronismo atribuir a Papías el empleo del título «el teólogo», que no empieza a adoptarse hasta el siglo IV. Si nuestros autores incurrieron en tamaña inexactitud al citar a Papías no parece aventurado suponer que el obispo de Hierápolis en el pasaje citado muy probablemente había asociado los nombres de Juan el Bautista y el apóstol Santiago, ambos muertos por los judíos, uno por Herodes Antipas y el otro por Herodes Agripa. En quinto lugar, la fiesta de Santiago y Juan celebrada el mismo día no presupone un martirio común. En Cartago, según un martirologio de 505, se celebraba en el mismo día, el 27 de diciembre, la fiesta de Juan el Bautista y de Santiago el Apóstol. El martirologio siríaco acusa una manifiesta preocupación en consignar el título de apóstol (dic. 26: Esteban, el Apóstol (!); dic. 27: Juan y Santiago, apóstoles; dic. 28: Pablo el Apóstol y Simón Pedro, príncipe de los apóstoles) que pudo haber ocasionado fácilmente la sustitución de Juan el Precursor por Juan el Apóstol. Por consiguiente, Papías y el martirologio siríaco no aportan ningún sólido argumento en contra de la tradición que afirma que Juan bebió el cáliz sin derramar su sangre y murió de muerte natural en Éfeso a edad muy avanzada; cf. Jn 21, 23.

Crítica no católica reciente — Como dejamos ya sentado, no es posible en adelante asignar al cuarto Evangelio una fecha posterior a los comienzos del siglo II, y hoy día se admite en general que fué escrito más o menos en el tiempo que le es adjudicado por la tradición. Si el Evangelio fué escrito hacia fines del siglo I y si el apóstol Juan vivió efectivamente hasta entonces, es lícito pensar que, para la exactitud de la narración, el que lo hubiera escrito él personalmente o un contemporáneo suyo tiene poca importancia. No obstante, aun cuando hoy día se admite generalmente que el apóstol suministró, en gran parte, el material de su Evangelio, muchos críticos modernos siguen negando que lo hubiera escrito realmente. Se observa, por ejemplo, que el Evangelio distingue claramente entre el escritor y el testigo ocular en 19, 35, y en 21, 24. Y se concede que en esos pasajes el testigo ocular es el discípulo amado, Juan, hijo del Zebedeo. En 19, 35, arguyen muchos modernos, el autor del Evangelio testifica la verdad del testimonio del discípulo amado: «*su* testimonio es verdadero». «Él sabe que dice verdad» es una declaración del autor de que el apóstol, ya muy viejo, tendría plena conciencia de la verdad de su testimonio (BERNARD, in loc.). Esta interpretación difícilmente puede convencer a nadie. ¿Cómo podría uno que no era *ex hypothesi* un testigo ocular testificar la verdad del testimonio de uno que lo era? Sería mucho más natural invocar el testimonio ocular para corroborar la afirmación del propio autor. **778a**

Cuando Bernard interpreta la declaración siguiente («Él [ἐκεῖνος] sabe que dice verdad»), se ve obligado a admitir que resulta muy natural identificar ἐκεῖνος con el autor efectivo del Evangelio (cf. Jn 9, 37, donde Cristo emplea ἐκεῖνος refiriéndolo a sí mismo). Ahora bien, si se refiere al autor, nos veríamos más o menos obligados a identificar al testigo con el autor, pues de otro modo tendríamos una repetición inútil de la frase precedente. ¿Por qué se habría de juzgar inverosímil que el autor pudiese referirse a sí mismo en tercera persona? Al fin y al cabo, el mismo San Pablo lo hace así en 2 Cor 12, 2-5. Por lo menos, Jn 19, 35, puede muy bien ser tomado en este sentido, y puesto que la tradición de hecho lo ha tomado siempre así, concluímos que ésta es la verdadera interpretación. En cuanto a Jn 21, 24, aun cuando se conceda que este versículo lo escribieron otros, lejos de debilitar el origen joánico, ello constituye una afirmación explícita de que el autor efectivo es el discípulo amado, el cual, como hemos visto, debe ser identificado con el apóstol San Juan. **b**

Se pregunta, además, cómo hemos de explicar la extraña reticencia del evangelista en relación con el verdadero nombre del discípulo amado. STRACHAN recuerda la teoría tradicional de que el autor, el hijo del Zebedeo, se refiere aquí a sí mismo, pero que como autor se mantiene en el anónimo (p. 82). «Sin embargo —añade—, los términos de tal referencia difícilmente se podrían llamar modestos. Resultaría más sencillo suponer que el autor del Evangelio alude a alguien distinto de él, y entonces el epíteto "a quien Jesús amaba" se haría inteligible». **c**

Pero Strachan allana una dificultad sólo para plantear otra mucho mayor, pues si por una parte resulta fácil comprender por qué el hijo

778c del Zebedeo no se nombra a sí mismo, en el supuesto de que sea el verdadero autor del Evangelio, por otra no lo es de ningún modo comprender por qué razón el hijo del Zebedeo no hubiera sido mencionado por su nombre, si el Evangelio lo escribió otra persona. Además, la mención «el discípulo a quien Jesús amaba» en boca del mismo discípulo ¿cabe realmente tacharla de inmodestia? Supuesto que Jesús haya tenido de hecho una especial predilección por el más joven de los apóstoles, a Juan no dejaría de causarle esto el natural asombro, y trataría de explicarlo simplemente por el hecho de ser el benjamín de los inmediatos seguidores de Cristo, y no porque pudiera poseer algún mérito especial.

d Apoyados en tales argumentos parece que se nos exige distinguir entre el testigo a quien debemos prácticamente toda la información del Evangelio y el autor que registró su testimonio para nosotros, y se nos pide, al mismo tiempo, que rechacemos la tradición constante que identifica a los dos. «En términos generales —escribe el Dr. BERNARD—, no es posible distinguir, fundándose en características intrínsecas, las partes narrativas del Evangelio que claramente descansan en el relato de un testigo ocular, de aquellas que pueden atribuirse al evangelista», p. LXXVIII. Pero todavía debemos ir más lejos. Incluso en el supuesto de que el Evangelio mismo, por sus características intrínsecas, abonara la teoría de que el autor, sin ser testigo ocular, obtuvo su información de alguien que lo había sido, el Evangelio seguiría siendo más inteligible si suponemos que el testigo ocular en persona fué quien lo escribió. Existen en efecto páginas enteras del Evangelio que nadie sino un testigo ocular pudo haberlas escrito o, cuando menos, dictado palabra por palabra, lo cual viene a ser lo mismo, cf. Jn 13-17. En realidad, el Dr. Bernard a menudo parece atribuir al «autor» del Evangelio un papel poco más elevado que el de simple amanuense. Si eso es así, ningún católico tendrá nada que objetar al supuesto de que San Juan, como San Pablo, Rom 16, 22, se hubiera servido de un amanuense para anotar sus composiciones.

Se ha observado, además, que el Apocalipsis, que es considerado obra del apóstol San Juan, no tiene sobre este punto ninguna reticencia semejante a la del Evangelio, sino que da el nombre de Juan abierta y repetidamente —¿por qué, entonces, no hace lo propio el Evangelio, si lo escribió ciertamente el apóstol? —. Sin pretender resolver todas las dificultades, se puede observar que el Ap es muy diferente del Evangelio. Se trata de un libro profético y, en esta clase de libros, la identidad del profeta tiene mucha importancia. El Evangelio, por otra parte, es un relato de los hechos y palabras de Jesucristo, y en él existe mucha menos necesidad de nombrar al autor. En realidad, se puede observar de nuevo (cf. § 777*d*) que Jn es menos anónimo que los demás Evangelios.

e Los críticos han ido más lejos y han tratado incluso de identificar al autor del Evangelio después de haberlo distinguido del testigo ocular. Parten de que el autor del Evangelio escribió también las Epístolas joánicas; ahora bien, la segunda y la tercera de Jn comienzan nombrando a su autor, y presentándole como *ὁ πρεσβύτερος*, el Presbítero, o el Anciano. Se arguye que esta palabra es empleada en Act

15, 4 y 22, para distinguir a los discípulos de los apóstoles de los mismos apóstoles, y éste es el sentido en que IRENEO usa el término, *οἱ πρεσβύτεροι τῶν ἀποστόλων μαθηταί*, *Adv. Haer.* 5, 5, 1; 5, 33, 3; 5, 6, 2. No existe ningún ejemplo en la literatura del siglo II, dicen ellos, en el que el término «presbítero» sea empleado para designar a un apóstol, cf. BERNARD, p. XLVII. ¿Quién es, pues, este «presbítero» que escribió el Evangelio y las Epístolas? Los críticos remiten a una declaración de Papías, el cual, al describir las fuentes de su información, afirma que se había esforzado por saber todo lo que los «presbíteros» relataban como dicho por Andrés, Pedro, Felipe, Tomás, Santiago, Juan, Mateo o cualquier otro de los discípulos de nuestro Señor, y también qué referían Aristión y el presbítero Juan. Parece claro que aquí son nombrados dos Juanes y tal es la opinión del mismo EUSEBIO, HE 3, 39; cf. BARDY, DBV(S) 845. Eusebio menciona el hecho de que existen dos tumbas en Éfeso que llevan el nombre de Juan, y sugiere que tal vez el Juan distinto del apóstol escribió el Apocalipsis. En cambio, en la tradición nadie ha sugerido jamás que pudiera haber escrito el Evangelio. Sin embargo, los críticos recurren a este segundo Juan para identificarlo con el *πρεσβύτερος* de las epístolas segunda y tercera y reivindicar después en favor suyo la paternidad literaria del cuarto Evangelio. BERNARD, adoptando en sustancia la opinión de Harnack, llega a afirmar lo siguiente: «Juan el Presbítero fué el autor y redactor del cuarto Evangelio, aunque el material de su narración lo obtuvo de Juan, el hijo del Zebedeo», p. LXIV. **778e**

f ¿En qué argumentos se basa la afirmación de que el término *πρεσβύτερος* jamás se emplea para designar un apóstol? Es necesario, por supuesto, excluir de antemano su uso en 2 y 3 Jn e interpretar el empleo que hace Papías de la palabra como significando «discípulo de un apóstol», aunque muchos piensen que también la usa refiriéndola a los apóstoles. Por otra parte, el número de veces en que aparece usada la voz «presbítero» a lo largo de la literatura de los dos primeros siglos no es tan grande como para pronunciarse con absoluta certeza sobre las acepciones que pudo tener este término. Aún más, la apelación *ὁ πρεσβύτερος* al principio de 2 y 3 Jn presta sin duda al autor una caracterización singular que deja de serlo si con ella sólo se indicaba a un mero discípulo de los apóstoles, por otra parte totalmente desconocido. En cambio, en el supuesto de que fuese el mismo apóstol, ¡qué nombre tan apropiado! Juan, el último superviviente de los doce, y ahora sin duda mucho más viejo que todos aquellos con quienes convivía, es individualmente el anciano por excelencia; cf. BARDY, 846, y 1 Pe 5, 1.

Surge por añadidura otra nueva cuestión. Si los críticos estuvieran en lo cierto, sería forzoso admitir que la composición de Jn fué muy semejante a la de Mc. Lo mismo que Marcos fué discípulo de Pedro y escribió sus memorias en la vejez de Pedro, así también Juan el presbítero, discípulo del hijo del Zebedeo, habría escrito *sus* memorias cuando el apóstol contaba una edad muy avanzada.

Mas si esto fuese así, ¿cómo puede explicarse diferencia tan sorprendente en la tradición? Pues mientras que la parte desempeñada

778f por Mc aparece siempre clara en el relato de la tradición, y el Evangelio se nos ha transmitido bajo su nombre y no bajo el de Pedro, nada parecido se encuentra en la tradición del cuarto Evangelio; cf. supra, *Respuestas de la Comisión Bíblica*, § 51*c-e*.

g **Finalidad y plan** — El mismo evangelista declara su propósito: «Estas cosas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre», 20, 31. Escribió no tanto para convertir cuanto para confirmar la fe de aquellos que ya creían, «para que podáis permanecer *creyentes*» (*πιστεύητε*). Este Evangelio iba destinado a lectores cristianos. Éstos no eran judíos cristianos, de lo contrario el Evangelista no interpretaría términos judíos tan sencillos y conocidos como Mesías y rabbí. Los judíos que Juan tiene en la mente no son sus propios lectores, sino la masa hostil de la nación judía que rechazó al Mesías.

También parece bastante claro que el Evangelista, sin decirlo expresamente, escribió en contra de aquellos que son llamados anticristos en 1 y 2 Jn. Eran éstos los docetas, que sostenían que el Cristo divino no tuvo realmente una naturaleza humana, y los ebionitas, los cuales afirmaban que el Verbo de Dios habitó sólo por un tiempo en el hombre Jesús, desde su bautismo hasta su pasión. Jn demuestra la realidad de la naturaleza humana de Cristo e igualmente manifiesta que el Verbo se había hecho carne en el momento de la anunciación. Finalmente, la insistencia de Jn en la subordinación del Bautista a Cristo («Él no era la luz») puede ser considerada como una respuesta a aquellos discípulos del Bautista que se mostraban reacios a someterse a Cristo, 3, 25-30.

h El evangelista escribió también para completar los sinópticos, como se ve si se compara con ellos. En realidad, la explicación de muchas dificultades en Jn reside en el hecho de que el autor presupone el conocimiento de los sinópticos. «Así omite muchas cosas que habrían servido para su propósito, sin otra razón aparente para tales omisiones que la de que eran ya bien conocidas por los primeros Evangelios», MacRory, p. xlv. No hace mención alguna, p.e., de la transfiguración o de la confesión de la divinidad de Cristo delante de Caifás. Además, la observación de Jn «pues aún no había sido encarcelado», 3, 24, se refiere indudablemente a la mención de este suceso en los sinópticos, como para indicar el comienzo del ministerio en Galilea, y su finalidad es informar al lector de que el ministerio de Cristo en Judea tuvo lugar antes del ministerio en Galilea. Más aún, en Jn no existe relato alguno de la institución de la Eucaristía. Teniendo en cuenta el muy trabajado discurso eucarístico de Jn 6 y todo el tono del relato de la última Cena que presupone el sacramento del amor, es evidente que Juan pasa en silencio la institución por el sencillo hecho de que ya existían cuatro relatos de ella (Mt, Mc, Lc y 1 Cor).

Vemos, pues, cómo un examen del Evangelio corrobora el testimonio de los escritores más antiguos. Eusebio dice que Jn relata expresamente los sucesos anteriores al encarcelamiento del Bautista, que habían sido omitidos por los sinópticos (HE 3, 24); Ireneo nota que Juan tenía en la mente «el error difundido por Cerinto y aún antes por los llamados nicolaítas», *Adv. Haer.* 3, 1.

El Evangelio parece dividirse en las siguientes partes: **779a**

1, 1-18	**Prólogo.**
1, 19–6, 72	**Ministerio público. Parte I.**
1, 19–2, 12	El Mesías se prepara para su misión.
2, 13–3, 36	Primer ministerio en Judea.
4, 1-54	Viaje a través de Samaria hacia Galilea.
5, 1-47	Fiesta en Jerusalén.
6, 1-72	El Pan de vida.
7, 1–12, 50	**Ministerio público. Parte II.**
7, 1-52	La brecha se ensancha.
7, 53–9, 41	La luz del mundo.
10, 1–11, 56	El buen pastor.
12, 1-50	Fin del ministerio público.
13, 1–17, 26	**Última cena.**
13, 1-38	Sucesos en el cenáculo.
14, 1-31	Consolación.
15, 1–16, 33	Exhortación y estímulo.
17, 1-26	Oración sacerdotal de Cristo por la unidad.
18, 1–21, 25	**Pasión y resurrección.**
18, 1–19, 42	La pasión.
20, 1–21, 25	El Salvador resucitado.

Características – El cuarto Evangelio es un **libro histórico** con una **b**
finalidad dogmática: trata de conciliar entre sí cosas tales como la vida terrena de Jesús de Nazaret con la verdad asombrosa de su divinidad. Para demostrar que Jesús es el Mesías e hijo de Dios, Juan no se esfuerza por escribir una biografía completa, pues sabía que esto era imposible, 21, 25. Su método consiste en seleccionar algunos de los hechos que revelaban de una manera particular la gloria divina de Jesús, y algunas de las palabras en que se manifestaba a sí mismo. El prólogo aparece cual vestíbulo divino que exhibe en síntesis todo lo que revela el palacio en su interior con su selección de historias. Desde el principio hasta el fin, Juan contempla la gloria del Unigénito: la gloria de su vida, la gloria de su pasión, la gloria de su resurrección, una gloria llena de gracia y de verdad. San Agustín recurre constantemente a las dos frases clave: «Al principio era el Verbo... y el Verbo se hizo carne». Sin esta clave Jn es un enigma.

Puesto que la figura de Cristo en Jn parece diferir de la que se encuentra en los sinópticos (a causa de las notables diferencias en los discursos y el intencionado uso del simbolismo por parte del evangelista), se han hecho constantes tentativas por sostener que en realidad Jn no es bajo ningún aspecto una obra de historia, sino más bien una composición alegórica, ideada con el fin de presentar a Cristo, no como realmente fué en vida, sino como a principios del siglo II se creía que había sido. «Tal opinión, advierte MacRory, reduce el título divino que reclama para sí mismo nuestro Señor en los discursos del Evangelio a una pura reivindicación en favor de Él, formulada por el evangelista setenta o más años después de su muerte», p. XLIX.

779c Antes de tratar de las dificultades, conviene advertir, en primer lugar, que el Evangelio se presenta como un inventario de hechos. Esto es afirmado categóricamente en 20, 30-31. Además, el texto mismo del Evangelio lo confirma claramente. Hallamos las mismas personas históricas: los apóstoles, las santas mujeres, mencionadas individualmente por su nombre, y Caifás, Pilato y José de Arimatea. Los hechos son también, hablando en general, los mismos: el testimonio del Bautista, muchos milagros de Cristo, el dar de comer a cinco mil personas y, sobre todo, los detalles de la pasión. El que Jn refiera muchos hechos que no se encuentran en los sinópticos (y viceversa) se explica por su intención de completar, no de repetir, aquellos relatos en detalle; cf. supra, § 778*h*.

Juan escribió un Evangelio espiritual, como observa Clemente de Alejandría, mas su historicidad es tan firme como podría desear el más exigente de los investigadores. Toda la obra se ofrece ordenada cronológicamente según las fiestas judías: al menos tres pascuas o un período de dos años completos, Jn 2, 13; 6, 4; 12, 1; la fiesta de los tabernáculos (15-22 de tišri), y la fiesta de la dedicación (25 de kišlēw). Se registran con precisión los días y las horas, se marcan los espacios de tiempo exactamente, 4, 40; 11, 9; 12, 1; 20, 26, o aproximadamente, 2, 12. La armazón geográfica es también sólida, hasta tal punto que existe más geografía y topografía de Palestina en el cuarto Evangelio que en los otros tres juntos; cf. § 777*e*.

d Los acontecimientos no son descritos con vaguedad, sino poniendo mucha atención a los detalles y con un realismo pintoresco que se parece mucho al de Mc. Muchas cosas omitidas por los sinópticos nos las proporciona Jn. Si no tuviésemos a Jn no conoceríamos el papel desempeñado por Felipe y Andrés en el día de la primera multiplicación de los panes; ni sabríamos nada de la comparecencia de Cristo ante Anás, ni de las sucesivas claudicaciones de Pilato hasta ceder ante los enemigos de Jesús, ni del papel de Nicodemo en el entierro del Señor. Lo mismo se podría decir del diálogo y de detalles incidentales en escenas como la del pozo de Jacob y la del lavatorio de pies.

Existen en el Evangelio siete milagros descritos con bastantes pormenores y circunstancias: dos están asociados con Caná, la curación del tullido en Betzeta, la multiplicación de los panes, el caminar sobre las aguas, la curación del ciego de nacimiento, la resurrección de Lázaro, a los que podemos añadir la pesca milagrosa de 153 peces después de la resurrección. Todos son considerados como señales: los dos primeros son referidos en relación con la fe que incrementaban o provocaban, y los dos siguientes están en estrecha conexión con el discurso eucarístico. El simbolismo de los tres restantes es declarado por el mismo Jesús: cura en sábado para demostrar que es uno con el Padre en una misma continuidad de operación; da vista a los ciegos para manifestar que él es la luz del mundo; resucita a Lázaro después de declarar que Él es la resurrección y la vida.

e **El simbolismo** del cuarto Evangelio es manifiesto y, al parecer, deliberado. Sin embargo, convendría ser cautos en su investigación a fin de que no se lea en la mente del evangelista más de lo que efectivamente existió. Las palabras con que empieza el Evangelio: «Al

principio...», la referencia al Verbo como la luz de los hombres, la colación de una nueva vida a los hombres, e incluso la exacta disposición de los hechos en siete días desde el testimonio del Bautista hasta el milagro de Caná, evocan con fuerza los detalles de Gén c 1, y es muy difícil que no sean intencionados; cf. ALLO, 833. Ciertos autores han creído descubrir el siete, número perfecto, en muchos otros pasajes de Jn, por ejemplo, los siete milagros, pero no parece que haya que dar a este hecho una significación especial. **779e**

Vemos que Jn otorga gran prominencia a las ideas de luz y vida, y éstas parecen ser constantemente representadas por los símbolos de agua y sangre respectivamente. La vida era la luz de los hombres, muerta sobre la cruz, y de su costado atravesado por una lanza salió sangre y agua, en las que muchos han visto prefiguradas la Eucaristía y el bautismo. Se podría comparar esto con la sangre y el agua de 1 Jn 5, 5 ss. Allo cree que se puede distinguir una serie de ocho acontecimientos en que estas dos ideas principales son aclaradas. Son éstos: (1) Banquete de bodas en Caná, agua y vino (sangre). (2 y 3) Nicodemo y la samaritana, fe simbolizada por el agua, propuesta a un judío y a uno no judío. (4) Curación del hijo de un cortesano, 4, 46 ss. (5) El paralítico en la piscina de Betzeta. (6) Milagro de los panes (Eucaristía), que implica el vino (sangre). (7) El ciego de nacimiento. (8) Resurrección de Lázaro. De estos ocho hechos, 2, 3, 5 y 7 se refieren a la luz, y 4, 6 y 8 a la vida, mientras que 1 se refiere a ambas.

Admitido cierto simbolismo, en mayor o menor grado, ¿hemos de investigar ahora si éste es compatible con una obra histórica? Conviene advertir en primer lugar que no consideramos aquí las parábolas, especie de relatos ficticios destinados a inculcar una enseñanza espiritual. El método simbólico o tipológico es completamente distinto y consiste en escoger un suceso o un hecho o una persona histórica y ver en ellos, o por medio de ellos, una significación espiritual; cf. § 40. Así Pablo, al utilizar de este modo un episodio de la vida de Abraham, Gál 4, 24, no presupone que no acaeció sino que simboliza una lección espiritual. Como dice BERNARD, «una cosa es espiritualizar la historia, y otra completamente distinta proponer como historia una narración que no está basada en los hechos», p. LXXXVI. No puede caber la menor duda de que Juan se propuso expresamente relatar hechos. Al mismo tiempo, intenta interpretarlos, como se ve no sólo por sus comentarios (p.e., 2, 21; 4, 2; 20, 9), sino también por la disposición y selección de sus materiales, ordenados a presentar su tesis, 20, 30, del modo más eficaz. **f**

Variedad de temas tratados — Si sólo tuviésemos los Evangelios sinópticos podríamos concluir que Jesús pasó casi toda su vida pública predicando en Galilea; Jn, por el contrario, se concentra principalmente en los sucesos de Judea y Jerusalén. Sin embargo, como se dijo antes, la referencia al encarcelamiento del Bautista en Jn 3, 24, indica que el relato trata de completar los sinópticos. Además, la narración de éstos sugiere un solo año de ministerio público; en cambio, Jn hace referencia al menos a tres pascuas; cf. § 791*b*, lo cual corresponde por lo menos a un período de dos años. Pero esta omisión de los tres primeros Evangelios no ocasiona ninguna dificultad especial, porque, **g**

779g como ha observado TEMPLE, «los sinópticos no observan en absoluto cronología alguna del ministerio hasta la última semana», p. XI. La impresión de un solo año de ministerio público es debida más bien a la ausencia de indicaciones cronológicas. Jn, por el contrario, es muy cuidadoso en puntualizar el tiempo; cf. § 779*c*. A propósito de la aparente discrepancia en lo referente al día de la crucifixión, véase § 802*b*.

El cuarto Evangelio, en lugar de ser incompatible con los sinópticos, de hecho, es más bien su complemento necesario, véase § 778*h*. El que nuestro Señor, prescindiendo de Jerusalén y Judea, hubiese predicado sólo en Galilea, y se hubiese trasladado más tarde a Jerusalén, donde en seguida fué muerto, resulta harto difícil de comprender. Pues, si Cristo, según propia afirmación, no había venido sino a salvar las ovejas perdidas de la casa de Israel, Mt 15, 24, debería haber ofrecido indudablemente la salvación de una manera oficial y directa a los jefes del pueblo y a los habitantes de la ciudad santa. De otra manera, ¿cómo podríamos explicar su grito de dolor sobre Jerusalén (no precisamente Israel), «¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos...!», Mt 23, 37? La explicación nos es dada sin duda en Jn. Además, Jesús, como judío ortodoxo, estaría obligado por la ley a visitar Jerusalén en las grandes fiestas, y difícilmente puede creerse que no hubiera aprovechado tales oportunidades para predicar al pueblo.

780a **Los discursos** — Una característica especial del cuarto Evangelio es la extensión de los discursos de nuestro Señor. Pero es aún más notable la diferencia entre éstos y los referidos en los sinópticos. Nadie deja de advertir, por ejemplo, la diferencia entre el sermón de la montaña o las parábolas de la orilla del lago y los discursos de Jesús en el templo. En los primeros, apreciamos una elevada instrucción moral, sencillos ejemplos tomados de la vida cotidiana y una ausencia casi completa de tono polémico; en los últimos, se acusa preocupación acerca de la persona y la misión de nuestro Señor, expresada frecuentemente en lenguaje difícil y tono de abierta hostilidad. La materia y el lenguaje son los propios de una crisis, la crisis suprema que había de resolverse en aceptación o rechazo de los títulos reivindicados por Él. Parece existir, por otra parte, una notable semejanza de fraseología entre lo que se pone en boca de nuestro Señor y la dicción del resto del Evangelio, de tal manera que a veces no es fácil decir con precisión si es nuestro Señor o el evangelista el que habla, p.e., 3, 16 ss. Todo esto llevó a muchos a preguntarse si no nos hallamos ante un desarrollo, realizado por el evangelista, de lo que nuestro Señor originariamente había dicho, más bien que ante un exacto relato histórico de las expresiones propias del Señor.

b Vamos primero a examinar esta última cuestión. Se advierte, por supuesto, que el arameo de nuestro Señor fué traducido al griego y que en la traducción aparecen características personales del evangelista. También hay que admitir que los discursos ordinariamente no son reproducidos *verbatim* en ninguno de los Evangelios, como se puede ver por las diferencias que acusa el texto de una declaración tan solemne como las palabras de la institución de la Eucaristía. Además, no se reproduce necesariamente todo lo que Cristo dijo en una ocasión determinada, sino que a menudo puede tratarse de un simple

resumen. Por último, la fecha tardía en que fué escrito el Evangelio de San Juan brindaría ocasión a que se manifestasen de modo más acentuado las características personales del evangelista, aunque cabe razonablemente preguntarse si no sería más bien que Juan había asimilado las características de pensamiento y expresión de su Maestro, después de muchos años de profunda meditación sobre ellos, en grado mayor que los demás evangelistas. **780b**

c Por lo que se refiere a la variedad de temas tratados por nuestro Señor, debe en primer lugar tomarse en consideración la diferencia de auditorios. En Galilea, Jesús hablaba a pescadores y aldeanos sencillos y sinceros que no tenían intereses creados ni malicia alguna en sus corazones. En Jerusalén era otra cosa. En seguida tuvo que enfrentarse con los dirigentes del pueblo, y éstos desde un principio tomaron posiciones en contra de Él, Jn 2, 18. Siendo esto así, no podía dejar de aparecer la nota polémica en su trato con ellos. Por otra parte, estando instruídos en la ley, los fariseos es natural que trataran de discutir cuestiones más profundas que las propuestas a los galileos. Jesús les hizo frente y los venció con sus propias armas. Es también muy significativo que la nota polémica sea igualmente sobresaliente en los Evangelios sinópticos, cuando nuestro Señor habla directamente con los fariseos; cf. Mt 23.

d Se arguye además que la «presunción» de Jesús en los discursos joánicos no responde a lo que podríamos esperar de Él, y resulta verdaderamente indigna de su persona. Pero todo depende indudablemente de si es o no verídico. El que Cristo hable de sí mismo es inevitable si se propone lograr que los jefes le acepten. Sólo en el caso de que sus reivindicaciones se acreditaran como falsas cabría hablar con razón de intolerable orgullo.

Con frecuencia se concede que Jn ha penetrado en el pensamiento de Cristo más profundamente que los demás evangelistas, así como que el acabado retrato que nos da del Maestro puede constituir una pintura más auténtica que la que aquéllos nos ofrecen; pero se objeta que el relato de Jn es menos histórico en los detalles. «Podemos algunas veces estar seguros que esta o aquella sentencia fué proferida por nuestro Señor tal como es referida, mas sería erróneo buscar expresiones originales y auténticas cada una de las cuales constituyera el núcleo de un discurso», TEMPLE, p. XVII.

e Es cierto, por supuesto, que Jn ora interpreta, ora simplemente registra. Nos ofrece, en efecto, interpretaciones de los hechos, 19, 34-37, y también de las palabras del Señor, 2, 21-22. ¿No es posible que, análogamente, haya amplificado los discursos de Jesús? Algunos piensan, p.e., que en 3, 16-21, tenemos las propias reflexiones del evangelista, si bien no existe ninguna clara interrupción después de las palabras de nuestro Señor en los versículos precedentes. Del mismo modo, 3, 31-36, quizás encierre el comentario de Jn sobre las precedentes palabras del Bautista. Pero no cabe duda de que anularíamos la historicidad del Evangelio, perfectamente establecida por tratarse del relato de un testigo ocular, si llegáramos a sostener que, en efecto, no podemos estar seguros de que Cristo haya pronunciado realmente cualquiera de los discursos tal como aparecen en Juan.

780e A quienes con suma ligereza hacen resaltar la supuesta incapacidad de Juan en su vejez para distinguir entre lo que nuestro Señor efectivamente había dicho, y lo que (bajo la dirección del Espíritu Santo) podía ser deducido de sus palabras, hemos de advertirles que tal punto de vista no concuerda con los demás datos del Evangelio. Si un rasgo en él destaca con mayor relieve sobre los demás, es sin duda la atención minuciosa que el evangelista presta a los detalles de tiempo, lugar y personas (véase § 777*d-e*). ¿Es verosímil que el hombre que recordaba lo que habían dicho el Bautista, Andrés, Felipe y Natanael, c 1, y en otra ocasión Andrés, Felipe y Pedro, c 6, que el narrador del relato viviente y circunstanciado del c 9 ó del c 12 (cf. especialmente 12, 12) fuese incapaz de distinguir entre las palabras de su Maestro y sus propias reflexiones? Además, incluso si por motivos de argumentación fuese concedido esto como una posibilidad, contamos con otros factores.

f Los lectores del Evangelio no se hallaban ante esta enseñanza por primera vez, ya que el Evangelio, de hecho, era sólo un relato escrito de la tradición que ellos amorosamente habían conservado a lo largo de los años. Todos los datos que poseemos demuestran que esta tradición era celosamente observada y cualquier desviación hubiera sido advertida al punto. Hubo ciertamente desenvolvimiento teológico casi desde los comienzos, como se puede ver por las Epístolas, pero nunca se presentó como formulado por nuestro Señor en persona. San Pablo, por ejemplo, aclara perfectamente cuándo cita directamente al Señor y cuándo dicta instrucciones basadas en su propia autoridad. Al hablar de las asambleas eucarísticas dice: «Porque yo he recibido del Señor lo que os he transmitido», 1 Cor 11, 23. Pero: «Acerca de las vírgenes no tengo precepto del Señor», 1 Cor 7, 25; y en otro lugar: «A los demás les digo yo, no el Señor», 1 Cor 7, 12. ¿Sería razonable suponer que Jn, dotado de más riguroso sentido histórico que Pablo, se hubiera confundido hasta el extremo de poner por escrito sus propias reflexiones presentándolas como palabras de su Maestro? Se puede conceder, por supuesto, que al referir los discursos Jn tenía presentes en el pensamiento las necesidades contemporáneas, y seleccionó y dispuso su material con el fin de suministrar una respuesta contra los herejes. Ya hemos visto que esta consideración debió de haber estado presente en su mente al disponer el Evangelio en su conjunto.

g STRACHAN, con el propósito de dar una explicación de los discursos joánicos, sugiere un paralelo con los profetas del AT. «Cuando un profeta hebreo empleaba la expresión: "Así dice el Señor" no quería significar ordinariamente que las palabras que pronunciaba en aquel momento habían sido oídas por él con los oídos externos, si bien podía haber tenido "audiciones". Significaba que hablaba con certeza y autoridad sobre la intención de Dios en una situación particular... El cuarto evangelista siente que se encuentra en la misma relación de comunión en el Espíritu con Cristo divinizado que aquella en que se encontraron los profetas del AT con Dios», p. 17. Con todo, resulta difícil descubrir el paralelismo que Strachan sugiere. Los profetas del AT se preocupan generalmente de comunicar a los hombres las

intenciones de Dios *hic et nunc* acerca de una situación particular. **780g**
Es el προφήτης el que habla en lugar de Dios, el portavoz de Dios. Pero se ve claramente, generalmente hablando, que *es* el profeta quien habla. Dios se sirve de él para comunicar su mensaje, pero el pueblo conoce al hombre a través del cual le llega dicho mensaje. Su personalidad no permanece oculta como a menudo sucede con el escritor inspirado. Cuando el profeta dice: «Así dice el Señor», todos saben que el Señor está entonces hablando por su boca. La misión del evangelista, en cambio, es muy diferente; le compete referir lo que el más grande de los profetas dijo realmente en determinadas circunstancias históricas. Nuestro Señor, el Verbo encarnado, era Él mismo portavoz de Dios. Si Juan hubiera puesto en su boca lo que de hecho había sido comunicado al evangelista en fecha posterior, nos encontraríamos con una situación totalmente distinta. Juan era también sin duda un profeta, y nosotros poseemos su libro de profecías, el Apocalipsis, donde se ve claramente ya desde el principio que Juan habla como portavoz del Señor resucitado.

Contenido doctrinal — El presente bosquejo es, en su brevedad, sólo **781a**
una especie de mapa aproximativo para guiar a los exploradores en su camino hacia el descubrimiento de las riquezas realmente inagotables del cuarto Evangelio. Lo que damos es poco más que un catálogo de los puntos principales.

Jesús, Mesías e Hijo de Dios —subrayando en Él su persona divina— constituye el tema de Juan. Que Jesús de Nazaret es el Mesías israelita y verdadero Dios se demuestra a través de todo el Evangelio mediante un relato histórico de la revelación mesiánica y divina que comprende las palabras y las obras de Jesús; pero toda esa verdad está sintetizada en el prólogo. El prólogo presenta al Logos como eterno, distinto del Padre, idéntico con el mismo Dios, y haciéndose hombre para caminar entre los hombres como Jesús de Nazaret. Este misterio de la encarnación constituye el mensaje central del Evangelio.

La persona divina es llamada el Logos, término en este sentido exclusivamente joánico, que es dado al victorioso jinete vestido con un manto tinto en sangre del Apocalipsis, 19, 13; al visible, perceptible y tangible «Verbo de vida» del comienzo de la 1ª Epístola de Juan; y al que es presentado en el prólogo como vida y luz, y aparece también (sin el término *Logos)* como vida y luz en las páginas que siguen.

No cabe duda de que Juan, al presentar a Jesús como el *Logos*, colmó **b**
una confusa intuición del pensamiento helénico antiguo. La voz λόγος, como término filosófico, había sonado por primera vez hacia el año 500 a.C. en Éfeso en la obscura lengua de Heráclito. Evocaba en general un principio de organización, orden y armonía, algo similar, al menos *in genere*, al νοῦς de Anaxágoras y a las ideas o arquetipos de Platón. Antes de la era cristiana el estoicismo había adoptado el *logos* heracliteo considerándolo como principio productor y rector en un universo panteístico. Bajo la influencia del platonismo, si bien a través del sistema estoico, el término flotaba en el ambiente del mundo helénico en que penetró el cristianismo. Estaba asociado con todo aquello que los hombres consideran «serio, razonable, hermoso, bien orde-

781b nado, adecuado, legítimo, musical, armonioso». Era *logos* lo que se concebía como haciendo todas las cosas tal como debían ser. Pero no fué el pensamiento de los estoicos, ni siquiera el filonismo judeo-alejandrino los que influyeron directamente sobre San Juan. No existe parentesco alguno entre la abstracción intermediaria no mesiánica que Filón llamó *Logos* y el *Logos* de San Juan.

c La personificación de la sabiduría creadora de Dios en los libros sapienciales del AT es la fuente verdadera de la doctrina del *Logos;* cf. Prov 8; Sab 7. Bajo la influencia de estos pasajes, San Pablo había ya llamado a Cristo «la sabiduría de Dios», 1 Cor 1, 24; «la imagen del Dios invisible», Col 1, 15; «el esplendor de su gloria y la imagen de su substancia», Heb 1, 3. Mediante su «sabiduría», Dios creó todas las cosas, pero también crea, conserva y gobierna el universo por medio de su «palabra», Sal 32, 6. De donde resulta que «sabiduría» y «palabra» son intercambiables, y San Juan escogió la segunda, que constituye un afortunado nombre de Cristo, luz divina de las inteligencias humanas y vida divina de las vidas humanas. El término *Logos*, que equivale analíticamente a vida y luz sobrenaturales —gracia y verdad— nos recuerda que en Jesús está la fuente de vida, y que en su luz veremos la luz. El «Verbo encarnado» colma el anhelo helénico y humano de una fuerza que actúe sobre la inteligencia y la voluntad de los hombres y haga del mundo lo que debería ser.

d La cristología de Juan presenta **la mesianidad** de Jesús con los atributos de la realeza: rey de Israel, 1, 50, y 12, 13; que viene como había predicho Zacarías, 12, 15; rey de los judíos, 18, 33 ss. y 19, 19. Pero su reino no es de este mundo; es un reino espiritual, que gobierna a quienes desean hacerse discípulos de aquella verdad de la que Él dió testimonio, 18, 33-37. Jesús confesó su mesianidad a la samaritana, 4, 26. Afirmó repetidamente su misión ante los judíos, recordándoles el testimonio de Juan el Bautista, 5, 33 ss, el de Moisés, 5, 46 s, y especialmente el sello con que el Padre le había sellado, 6, 27. No obstante, cf. §§ 618*d*, 627*a*, 790*f*.

El título «Hijo del hombre» aparece una docena de veces, pero el Evangelio demuestra abundantemente que el «Hijo del hombre» es también el «Hijo de Dios», el Unigénito, 1, 14 y 18; 3, 16 y 18; que ha bajado del cielo, que reivindica unidad de operación con el Padre, que «existía» antes de que Abraham viniese al mundo, que poseía la gloria junto con el Padre antes de que el mundo existiera, que incluso llega a decir: «Yo y el Padre somos uno». A pesar de todo, esta trascendencia pertenece a un hombre que en una ocasión estuvo sediento y fatigado, que lloró junto a la tumba de un amigo, y cuya alma conoció la angustia.

También es mencionada con frecuencia su relación con el Padre: su misión sobre la tierra es glorificar al Padre, cuya vida y conocimiento divinos posee, y —en cuanto hombre— tiene el mandato de su Padre de dar su vida y volver a tomarla en favor de las ovejas que el Padre le ha encomendado. El programa de su vida —su alimento— es hacer la voluntad del Padre. Su único propósito es promover la gloria de su Padre, y con eso está asociada su santidad intachable. «¿Quién de vosotros me convencerá de pecado?»

Jesús es **el Salvador** con respecto a los hombres. Se presenta ante ellos como el pan de vida, como la luz, como la puerta del redil, como el buen pastor, como el camino, la verdad, la resurrección y la vida, como la verdadera vid. Es el Salvador que, bajo todos los aspectos, no viene a juzgar, sino a salvar, y sin embargo ha sido nombrado por Dios para juzgar a los hombres en el último juicio, porque Él es el Hijo del hombre. **781e**

La gracia de la fe dada por el Padre ha de atraer a los hombres hacia Jesús, para unirse a Él y vivir por Él. Ese atraer adquiere mucho relieve en Jn, y la atracción divina se ejerce en su grado más elevado por el sacrificio redentor. «Y yo, cuando sea levantado sobre la tierra, atraeré a todos los hombres hacia mí».

Es, sin embargo, el Espíritu Santo quien ha de realizar y continuar la obra de Jesús en las almas. La teología más completa **del Espíritu Santo** y, por tanto, la más grande revelación del misterio de la Santísima Trinidad es dada por Juan, especialmente al referir las últimas palabras de nuestro Señor en el cenáculo, en las que promete otro Paráclito, el Espíritu de verdad, que procede del Padre y es enviado por Jesús, y procede, por consiguiente, de los dos, del Padre y del Hijo. Este espíritu será el guía perpetuo de la Iglesia apostólica hacia toda verdad.

La Iglesia cobra también un recio contorno en Jn. El «Evangelio espiritual» desde luego insiste sobre la íntima acción de la gracia en el alma de cada individuo, pero postula inequívocamente la incorporación dentro de un organismo jerárquico. Baste sólo recordar la alegoría del rebaño y el buen Pastor, los privilegios del colegio apostólico de los doce, el primado conferido a Simón Pedro, para probar que Jn proclama una Iglesia jerárquica. **f**

San Juan es también —y esto está en perfecta consonancia con la doctrina de la encarnación— un gran sacramentalista. Presenta ante nosotros, de manera muy viva, los sacramentos de la regeneración bautismal, del Pan de vida, de la remisión de los pecados, e incluso, aparte de estos verdaderos sacramentos por institución, las cosas más simples del mundo —la luz, el agua, el vino, el pastor, el rebaño, la vid— son todas ellas signo de cosas que pertenecen al orden sobrenatural de la gracia, cf. § 779*e*.

La escatologia no es una de las características importantes del cuarto Evangelio. Se alude ciertamente al juicio final y la resurrección de los muertos, pero el juicio que discierne los buenos de los malos es más bien representado como teniendo lugar en este mundo, según la actitud que adopten los hombres respecto de la verdad. En Jn la verdad es imperiosa. No puede haber ninguna neutralidad en relación con ella: o se está en favor o en contra de ella, y esta actitud decide si un hombre es hijo de la luz o hijo del demonio, padre de la mentira. El juicio final solamente manifestará la respuesta que los hombres hayan dado a la voz de Cristo. **g**

La enseñanza moral de Jn inculca principalmente el precepto de la caridad. Todo su código moral se podría resumir en la frase paulina: «Haciendo la verdad en caridad». El evangelista es en todos los aspectos fiel a su querido maestro, extremadamente intransigente en

781g relación con la verdad de Dios y con un corazón lleno de piedad respecto de las miserias humanas: derramó lágrimas junto a la tumba de Lázaro.

San Ireneo y San Jerónimo nos refieren dos anécdotas que resumen admirablemente a San Juan: su horror a Cerinto, «el enemigo de la verdad», y su insistencia sobre la práctica del precepto: «Hijos míos, amaos los unos a los otros», porque éste es el precepto del Señor.

h **Integridad** — Existen sólo tres pasajes del Evangelio que deberían ser examinados en este epígrafe, mas se juzgó preferible tratar de dos de ellos extensamente (5, 3*b* y 4, y c 20) en el comentario. Queda el pasaje de la mujer adúltera, 7, 53—8, 11. ¿Es de San Juan?

La cuestión, tratada brevemente, se plantea como sigue: los más importantes mss. y versiones omiten este pasaje de Jn; son los mss. B, S, A, C, W, Θ, etc., muchos minúsculos, las versiones siríaca, sahídica y armenia, y muchos mss. latinos anteriores a San Jerónimo. Los Padres griegos no lo comentan, y parece haber sido desconocido de Tertuliano y de Cipriano. Muchos mss. lo señalan con un asterisco, o lo colocan después de Jn 21, 24, o de Lc 21, 38 (grupo Ferrar). Además, aparece extrañamente intercalado entre los discursos de nuestro Señor y ofrece características de vocabulario y estilo que le aproximan a los sinópticos.

Por otra parte, se encuentra en D y en otros seis unciales, así como también en la mayoría de los cursivos, en unos cien evangeliarios, en la bohaírica egipcia, en varios textos de la VL y en la Vg. Fué conocido por muchos escritores griegos que no lo comentaron, e incluso parece que fué conocido por Papías (Eusebio, HE 3, 39). Los Padres latinos Ambrosio, Jerónimo y Agustín le dan perfecto reconocimiento. San Jerónimo dice: «in multis graecis et latinis codicibus invenitur de adultera» (*Adv. Pelag.* 2, 19), y San Agustín supone que había sido omitido en algunos textos porque la conducta de Cristo parecía demasiado indulgente (*De Coni. Adult.* 2, 6). Es mencionado en las *Constituciones Apostólicas* 2, 24 (siglo IV).

i La diferencia de estilo no es una razón concluyente en contra de su origen joánico, pues a cualquier escritor está permitido cuando trata asuntos inusitados emplear palabras que no usa en otras partes. Incluso el mismo Renan sostenía que nada había en el pasaje que no estuviese en consonancia con el estilo del cuarto Evangelio. Con todo, parece imposible probar dicho punto en un sentido o en otro.

¿Es este pasaje una parte genuina de la tradición evangélica? Suponiendo que no, ninguna razón adecuada puede encontrarse para explicar por qué fué introducido en muchos textos, los cuales manifiestan que era ya muy corriente al menos en el siglo III y conocido en el siglo II (Papías). Pero en una época en que los pecados de la carne eran castigados con severidad por la Iglesia cristiana, como reacción contra el libertinaje pagano, la perícopa pudo haber causado fácilmente sorpresa e incluso escándalo (como sugiere San Agustín), y, por este motivo, haber sido omitida en muchos textos. Con la más suave disciplina del siglo IV, el pasaje habría vuelto gradualmente a restablecerse como auténtico. Siempre se ha considerado que este pasaje está incluído en el decreto del Concilio de Trento que declara que los libros

de la Biblia *con todas sus partes*, tal como se encuentran en la Vulgata latina, son inspirados y canónicos. **781i**

Tiempo y lugar de composición — Se ve claro por Jn 21, 23, que el último capítulo fué escrito cuando el apóstol era muy viejo, y probablemente los cc 1-20 no debieron ser escritos mucho antes. San Pedro había muerto y el antiguo mundo judío ya no existía. En efecto, el Evangelio debió de ser escrito mucho tiempo después de la destrucción de Jerusalén. El prólogo antiguo ya mencionado, § 777*c*, y también los *Prólogos Monarquianos* (siglo III o IV) atribuyen prioridad de fecha y composición al Apocalipsis, y como Ireneo parece pronunciarse categóricamente por Éfeso como lugar de composición, podríamos concluir que el Evangelio fué escrito algún tiempo después del año 96, fecha del retorno de Juan desde Patmos. Parece también posterior a la primera Epístola de Juan. **j**

Problemáticas transposiciones en el texto — Muchos escritores modernos han observado que los cc 4-7 plantean cierto número de dificultades, que desaparecerían si se transpusiesen los cc 5 y 6. Las palabras con que empieza el c 6, «después de esto partió Jesús al *otro* lado del mar de Galilea», están mal escogidas si se quiere designar un viaje desde Jerusalén, que habría tenido lugar si el c 6 siguiese al 5. ¿Qué lado sería en este caso el «otro»? Mas si el c 6 sigue al c 4 no hay ninguna dificultad, pues Jesús, al final de este c, está en Cafarnaúm, en la orilla occidental, y entre los milagros a que alude 6, 2, estaría la curación milagrosa referida en 4, 46. Por otra parte, las palabras del comienzo del c 7, «después de esto andaba Jesús por Galilea», etc., no parecen seguir con naturalidad al c 6, ya que, en todo el c, Jesús se encuentra en Galilea. Ni tampoco se sugiere en parte alguna de este c que los judíos trataban de matarle. Pero si el c 7 sigue al c 5 la retirada desde Jerusalén hacia Galilea de 7, 1, encaja perfectamente después de la hostilidad manifestada a Cristo en Jerusalén (c 5). De este modo tenemos una sucesión muy natural de los hechos si adoptamos el orden 4, 6, 5, 7. Además, el orden de los capítulos tiene una importantísima relación para identificar la anónima fiesta de 5, 1 (véase comentario). **k**

En vista de la armoniosa continuidad lograda mediante la ordenación 4, 6, 5, 7, es sorprendente que no exista prueba textual de que éste fuese de hecho el orden original, a excepción del *Diatéssaron* de Taciano, que difícilmente puede ser considerado para probar otra cosa fuera de que dicho autor también encontró que el relato se desenvolvía de un modo más natural en el orden 4, 6, 5, 7. **l**

La transposición también fué adoptada por Ludolfo de Sajonia en el siglo XIV.

A partir de la segunda década del presente siglo dicha transposición ha sido aceptada por estudiosos como Meinertz, Lagrange, Olivieri, Joüon, Prat, Grandmaison, Lebreton, Bernard, Braun, Sutcliffe. Otros, en cambio, conservan el orden atestiguado por todos los manuscritos.

Esta cuestión se discute más ampliamente en SUTCLIFFE, *A Two-Year Public Ministry*, reseñada en DR 57 (1939) 308-39.

Debido a la falta de pruebas externas, la disposición indicada, por muy atractiva que sea, no llega a ser más que una posibilidad.

781l Varios investigadores (cf. BERNARD, p. XIX ss) sugieren otras disposiciones del texto, pero éstas son menos recomendables.

782a **I, 1-18. Prólogo.**

I, 1-18 — Acerca de la importancia doctrinal del prólogo y del concepto y término *Logos*, véase 781*a,b,c*. La división más apropiada parece ser: el Verbo en cuanto Dios y Creador, 1-5; la misión del Bautista y la venida del Verbo, 6-13; el Verbo encarnado, cuya gloria, como fuente de gracia y de verdad, es atestiguada por los apóstoles, por el Bautista, por la Iglesia, 14-18. **1-2.** La expresión «Al principio» nos lleva al período de tiempo anterior al de la creación, Gén 1, 1; cuando comenzó la génesis de las cosas, el Verbo ya *existía.* El verbo *era* (ἦν) denota existencia, y, en el contexto, preexistencia, autoexistencia. Por tanto, el Verbo es eterno, y su nombre indica que es un ser que procede de la sabiduría, es el vástago de la inteligencia. La concatenación de sujetos y de predicados en 1*a,b,c* es digna de notarse: λόγος se enlaza con λόγος, y θεός con θεός, siendo el orden de las palabras predicado-sujeto, sujeto-predicado, predicado-sujeto. La Vg. respeta desde luego el mismo orden, pero la mayoría de traductores lo alteran para eliminar posibles ambigüedades. En 1*b*, la preposición πρός, Vg. *apud* (literalmente «cabe» [Bover]; con bastante aproximación «con» [Reina-Valera], y menos exactamente «en» [NC, Leal]) presenta el Verbo como distinto de otra persona llamada Dios, y aquí *Dios* en griego va precedido por el artículo para mostrar que la relación es de persona a persona. La preposición πρός es, efectivamente, la elegida por Aristóteles para expresar la categoría de relación; indica «proximidad». En muchos pasajes del NT, usada con el acusativo, tiene el mismo valor que cuando se emplea con dativo, a saber, evoca la idea de estar o habitar juntamente, aunque tal vez con un matiz de mayor intimidad; cf. Mt 13, 56. «El Verbo estaba cabe Dios» evoca la idea de dos, no de uno; sin embargo, la unidad de la esencia divina queda a salvo; ya que «El Verbo era *Dios*», θεός aquí, careciendo de artículo en griego, es predicado y nombre de la esencia. Por consiguiente, este primer versículo del prólogo atribuye al Verbo eternidad, distinta personalidad, divinidad.

b **2.** El demostrativo οὗτος, Vg. «hoc», que otros traductores sustituyen por el pronombre «Él», se refiere al Logos del versículo anterior, o sea al λόγος-θεός. «*Él* estaba al principio cabe Dios» es resumen de su divinidad, su eternidad y su distinción personal de Aquel que en los vv 14 y 18 es llamado Padre. El término «Hijo», que llena todo el resto del Evangelio, no aparece en los mejores mss. gr. del prólogo, excepto en forma equivalente, ya que el Verbo es llamado «Unigénito», 14, y también «Dios unigénito», 18. **3-5.** El tema de estos tres versículos es la relación del Verbo con toda la creación en general y con la humanidad en particular. Pasamos ahora de un verbo clave, el verbo *ser* (ἦν), a otro también clave, el *llegar a ser* (ἐγένετο). **3.** «Todas las cosas» —πάντα, sin artículo, significa todas y cada una de las cosas— «fueron hechas *por* Él». La preposición *por* es empleada aquí para indicar la persona agente, no el instrumento o medio. La ambigüedad del texto gr., δι' αὐτοῦ, queda suficientemente aclarada

por el contexto, ya que el Verbo, siendo Dios, no puede ser un instrumento. Además, «fueron hechas» aquí significa creación, y creación es un acto inmediatamente divino en el que ningún agente secundario puede tomar parte. La misma preposición se emplea en otras partes al hablar de Dios creador (Rom 11, 36; cf. 1 Cor 8, 6; Col 1, 16). El Verbo no es instrumento de la creación, pero, puesto que el Verbo es la Sabiduría personal en la Divinidad mediante la cual Dios lo creó todo, la expresión *δι' αὐτοῦ*, aun tomándola con su sentido instrumental, también resulta muy adecuada. **782b**

El grupo de palabras que sigue nos lleva a un problema de puntuación. La universalidad absoluta de la acción creadora del Verbo es realizada por la repetición de la negación a la manera semítica: «Sin Él nada vino a ser». Muchos autores y mss. antiguos pusieron aquí punto final y comenzaron la frase siguiente así: «Lo que ha venido a ser en Él era vida». Esta lección es rastreable desde el siglo II a través de los primeros gnósticos y de su adversario Ireneo y a través de la mayoría de los escritores alejandrinos, sirios, palestinenses y latinos, en códices unciales muy importantes (excepto B y S, que no tienen ninguna puntuación), en las versiones antiguas y en la tradición manuscrita de la Vg. San Agustín, a quien sin duda atraía el colorido platónico de la frase, parece que contribuyó de modo decisivo a su difusión en la Iglesia latina. La edición clementina de la Vg. permanece indecisa (empleando solamente una coma entre 3 y 4); en cambio, el misal y el ritual romanos se pronuncian abiertamente en favor del comienzo de la frase siguiente con las palabras: «En Él estaba la vida». Este último modo de dividir se hizo casi universal en la Iglesia griega y en los mss. gr. posteriores, debido principalmente, según parece, a la autoridad de San Juan Crisóstomo. Tuvo también el apoyo de San Jerónimo entre los latinos, y es adoptada por la gran mayoría de editores y comentaristas del NT. Por eso, nosotros traducimos marcando el tránsito del tiempo aoristo *(ἐγένετο)* al perfecto *(γέγονεν)* y procurando reflejar lo enérgico de la negación originaria *(οὐδὲ ἕν)* mediante la versión literal de sus componentes: «Sin Él no vino a ser ni una sola cosa [de lo] que ha llegado a ser». La lección: «Cuanto ha venido a ser, en Él era vida», aunque ortodoxa y hermosa, parece extraña al pensamiento del evangelista, y posiblemente tiene su origen en una interpretación de las palabras de San Juan por parte de los comentaristas gnósticos. Éste es un caso de crítica textual en que la autoridad de la tradición manuscrita antigua no debe prevalecer frente a otros criterios. **c**

4. El evangelista desciende en seguida de las criaturas en general al hombre en particular. «En Él [= en el Verbo] estaba la vida». El término vida ha de entenderse, por supuesto, de modo causativo en el sentido de Sal 35 (36) 10: «En ti está la fuente de la vida, y en tu luz vemos la luz». San Juan no está pensando ciertamente en las plantas y en las bestias, sino sólo en el hombre. Se duda si el término «vida» tiene aquí el sentido especial de «vida espiritual o sobrenatural» que tiene en todo el Evangelio (véase Bi 1 [1920] 38-58, 213-39) a causa de la ausencia del artículo. En todo caso, la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva, y, por consiguiente, la vida espiritual difun- **d**

782d dida por el Verbo como don sobrenatural supone la vida de la inteligencia y el libre albedrío. Sin embargo, el sentido del contexto y la oposición entre luz y tinieblas parecen decisivos en favor de la vida sobrenatural. Precisamente porque el hombre es una criatura inteligente, la vida sobrenatural es para él ante todo luz que ilumina su inteligencia. De ahí que el bautismo fuese llamado *φωτισμός*, o *iluminación*.

e **5.** El verbo en presente, «luce», expresa eficacia habitual que se extiende al pasado, presente y futuro. La luz está aquí, con su poder para iluminar a través de todos los tiempos. La metáfora «tinieblas» tiene, en San Juan, sentido moral. No es mera privación de luz, sino oposición a ella (cf. 3, 19). «Las tinieblas no le recibieron». «Comprendieron» (Vg. «*comprehenderunt*») es buena traducción, pues logra reflejar la ambigüedad del verbo compuesto griego *κατέλαβεν*. Los Padres griegos (excepto Cirilo de Alejandría) entendieron este verbo en el sentido de «asimiento hostil y *supresión*» (cf. Mc 9, 17). Sin embargo, si bien es verdad que las tinieblas no lograron sobreponerse a la luz, esta idea no parece pertenecer al orden de pensamiento que va desarrollando el evangelista. Por este motivo, prestamos al verbo un valor próximo a *ἔγνω, παρέλαβον, ἔλαβον,* 10*c*, 11*b*, 12*a*, significando «conocer, recibir, acoger». Las tinieblas no la recibieron (cf. Fil 3, 12 s).

f **6-8.** Resulta muy difícil precisar hasta qué grado San Juan tiene en su mente la actividad precristiana del Verbo que ilumina. Aunque en realidad el misterio de la encarnación es anunciado por primera vez en 14, todo lo comprendido entre 6 y 12 parece, no obstante, referirse primariamente a la aparición histórica del Verbo en forma humana. Ésta es, al parecer, la razón de por qué es introducido aquí el precursor, delante de una serie de versículos, 9-13, que a primera vista parecen referirse a las manifestaciones del Verbo anteriores a la encarnación, a lo que podríamos denominar su advenimiento profético. Es cierto que, desde los tiempos de la primera promesa en el Edén, la actitud de la humanidad respecto del plan de Dios constituye implícita o explícitamente una actitud ante el misterio del Verbo encarnado, de modo que todas las repulsas de la luz en los tiempos más antiguos fueron sólo anticipaciones de la repulsa del Verbo hecho carne. El precursor es presentado como hombre que aparece en el escenario histórico («Vino» mejor que «Hubo»). El que haya sido «enviado de parte de Dios» indica su misión profética; su nombre mismo expresaba la voluntad gratuita de Dios, y toda su misión tuvo como fin dar testimonio de la luz —misión virtualmente tan universal como la de Cristo—, para que todos creyeran en ella. La frase negativa, 8, hace resaltar su papel de testigo, recapitula y prepara lo que sigue: Juan era una lámpara, no la luz (cf. 5, 35).

g **9-13.** Resulta desde luego muy tentador, para lograr mayor soltura en la dicción y el ritmo, referir *ἐρχόμενον* («que viene») a *φῶς* («luz») que precede; sin embargo, nos inclinamos a interpretar 9 como la Vg., siguiendo a todos los intérpretes más antiguos, griegos y latinos (excepto Teodoro de Mopsuesta), y en contra de la mayoría de los modernos (excepto Knabenbauer, Médebielle, Lebreton). Para algunos

intérpretes el sujeto de Ἦν («Era«) es ὁ λόγος («el Verbo»). La traducción que quizá reflejaría mejor el énfasis que presta a toda la frase el verbo puesto al principio es: «Allí estaba, allí, la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene al mundo», aunque resultaría coloquial en exceso. La redundante oración adjetiva «que viene a este mundo», que no se encuentra en ningún otro lugar del NT, es un pleonasmo hebreo frecuente en los escritos rabínicos. El brillo del Verbo (*τὸ φῶς... φαίνει*, «la luz... brilla»; v 5) se convierte aquí en iluminación (*φωτίζει*), pero el verbo en el presente habitual ha de ser entendido ut supra, com. al v 5, al tratar del poder iluminativo. La palabra *κόσμος* («mundo») significa el universo creado. **782g**

10. (La luz) estaba en el mundo y el mundo vino a la existencia **783a**
por ella (por el *λόγος-φῶς*), pero el mundo (aquí con su matiz moral, que designa a la humanidad corrompida) no la reconoció. La nota trágica es más fuerte en 9 y 10 que en 5, y aparece con frecuencia en los cc 1-12. Con la reserva ya formulada referente al lugar central que ocupa la encarnación en el pensamiento del evangelista, es difícil no ver en estas palabras la repulsa de la luz antes de la encarnación. **11.** «Vino a su propio (dominio) —a Israel, su pueblo particularmente escogido— y los suyos no le recibieron». Todavía podemos admitir que aquí pueda incluirse alguna referencia a la porfiada repudiación del Cristo de las profecías por parte de los judíos a través de todo el período de preparación; sin embargo, no parece dudoso que San Juan alude ya al advenimiento histórico del Verbo encarnado y a la gran negativa del pueblo judío a recibirle. Se ha observado que el estilo del prólogo ofrece un movimiento de flujo y reflujo, difícil de analizar, pero la pleamar se encuentra, al parecer, aquí en el versículo 11. La profunda tragedia del prólogo también termina aquí, puesto que 12 es introducido mediante un *δέ* adversativo, partícula relativamente rara en este Evangelio. Aquí comienzan las glorias de la encarnación.

12. El poder dado a aquellos que recibieron al *λόγος-φῶς*, por medio **b**
del cual se les facilitaba el llegar a ser hijos de Dios, es la gracia de la fe. Incluso la recepción del Verbo es en sí misma un acto de fe, y la fe constituye el medio para conseguir la dignidad de la filiación divina. La fe no constituye propiamente la filiación, sino el fundamento y raíz de ésta. De aquí la frase (que explica el acto de aceptación voluntaria): «a aquellos que creen en su nombre», es decir, que se adhieren a Él y a todo lo que su nombre (Mesías e Hijo de Dios) significa. **13.** Estos «hijos», *τέκνα* («prole» en un sentido muy real), no fueron engendrados de elementos materiales —de los productos de la sangre del varón y de la mujer—, ni de la voluntad carnal que es la concupiscencia de la vida sexual humana, ni de la voluntad deliberada del hombre (*ἀνδρός*, un padre humano) que desea racionalmente la propagación de su especie, sino que *nacieron* de Dios. La lección «*nació*», haciendo referencia a Cristo, si bien se encuentra en Tertuliano, San Ireneo y (posiblemente) en San Justino, tiene, no obstante, poco apoyo por parte de los manuscritos (latinos y siríacos) y únicamente es defendida por algunos críticos no católicos. El nacimiento sobrenatural de los hijos de Dios es una idea ciertamente joánica (cf. 3, 3-6; 1 Jn 2, 29; 3, 9; 5, 4 y 18).

783c **14-18.** La manifestación del Verbo se representa ahora en toda su *espléndida* plenitud histórica. El término λόγος, 1, vuelve a aparecer (por última vez en el Evangelio) en una frase que tiene mayor significación para la humanidad que cualquier otra jamás escrita por la pluma de ningún hombre: «Y el Verbo *se hizo* carne y habitó entre nosotros». La enunciación parece llegar como un golpe repentino, pero la conexión implícita entre 13 y 14 es inequívoca. Los hombres pueden llegar a ser hijos de Dios, porque el Verbo se hizo hombre, y así ingresó en nuestra familia. Tomando un pensamiento de San Agustín, podemos decir que el milagro del v 13 se sumerge en el milagro mayor del 14. A la teología pertenece explicar el profundo significado de estas ocho palabras. La exégesis comprueba que la Persona eterna y divina, verdadero Dios de Dios verdadero, llamada aquí el Verbo, se hizo, en un momento histórico, hombre entre los demás hombres, participando de todas las flaquezas (excepto el pecado) de la naturaleza mortal, expresada por la palabra «carne». De este modo estableció su habitación entre nosotros; TG «Fijó su tienda entre nosotros», alude a la presencia de Dios en medio de su pueblo, la cual se manifestaba en su santuario mediante el símbolo de una nube blanca. San Juan no podía quedar insensible ante la semejanza de sonido (especialmente perceptible a oídos semíticos) entre la palabra ἐσκήνωσεν («fijó la tienda») y *šekinah*, término hebreo usado para expresar la permanencia de Dios en el santuario. Esta antigua manifestación de la majestad de Dios está también presente en su espíritu cuando prosigue para hablarnos del Verbo hecho hombre.

d **14*c*.** Empleando la primera persona de plural y un verbo de visión ocular, se coloca entre aquellos que contemplaron con sus propios ojos (cf. 1 Jn 1, 1) la gloria del Verbo encarnado —o sea, la manifestación externa de su majestad divina mediante palabras, milagros, transfiguración, resurrección—, una gloria tal como conviene al Unigénito (que vino) del Padre. El gr. ὡς (lat. *quasi*) designa simplemente la cualidad o el estado legal del unigénito, la gloria que Él posee en cuanto es el Unigénito. «*Del* Padre» puede ser construído con «gloria» o con «Unigénito», pero lo último parece lo más natural; cf. 16, 27. «Lleno de gracia y de verdad»; el adjetivo (indeclinable en la koiné) puede unirse a «gloria» o a «Unigénito», pero Vulgata y los comentaristas leen generalmente el segundo dístico como un paréntesis y entienden «lleno» como epíteto del *Logos* encarnado, que vivió entre nosotros. Sal 84 (85) 11 habla de que «se han encontrado la misericordia y la fidelidad». Esta frase del AT cobra aquí una plenitud mucho mayor que en el salmo, aunque San Juan toma la expresión dándole un sentido que va mucho más allá del que tenía en el AT. «Gracia» (una palabra que solamente aparece en el prólogo) significa algo más interior e ilimitado que *ḥesed* (cf. 16, 17), y «verdad» no es simplemente el fiel cumplimiento de las promesas de Dios, sino la revelación nueva de la majestad y de los misteriosos designios de Dios anteriormente ocultos en la luz inaccesible de su divinidad. «Verdad» forma especialmente contraste con la obscura revelación y régimen del AT. Es un concepto capital en el Evangelio de San Juan (cf. particularmente 4, 23; 8, 32-46; 17, 17; 18. 37).

El v **15** parece una extraña inserción, pues en el 16 se continúa lógicamente el 14, pero el testimonio del precursor es de suma importancia en la mente del evangelista. Como el *hecho* del testimonio del Bautista ya se ha anunciado en 6-8, su *contenido* se da aquí. Nótese la solemnidad de la introducción; la forma de perfecto del verbo griego con significación de presente traduce, como en realidad era, la permanente proclamación hecha por la voz del heraldo: «Éste es de quien os dije: *El que viene* detrás *de mí* [por razón del tiempo de su ministerio] *ha pasado* delante de mí [en dignidad], porque era primero que yo [por razón de su eterna preexistencia]». El versículo **16** añade un tercer testimonio tomado de la experiencia de la comunidad cristiana («nosotros» se refiere a los cristianos, y no meramente a los apóstoles como en el v 14). La gracia que residía en el Verbo encarnado constituía una plenitud infinita, y no simplemente algo derivado, pero era una plenitud esencial que brotaba de la fuente inagotable del Verbo. De esa plenitud «recibimos [pretérito] todos gracia sobre gracia» («y» es epexegético). Esta frase, según la significación ordinaria del griego *ἀντί*, designa una sucesión de gracias, y ha sido interpretada de diversas maneras: el Evangelio sucedió a la ley (San Juan Crisóstomo; pero la interpretación es poco probable, pues la ley no era gracia); la vida cristiana sucedió a la fe; lo mejor es una continua sucesión de gracias que manifiestan su gran abundancia. **783e**

17. La razón de esta abundancia es que ha comenzado una nueva economía. La ley fué dada como ordenación externa por medio de Moisés, la gracia y la verdad han venido por medio de Jesucristo. Lo interior y lo real ha suplantado a lo exterior y lo figurativo. El nombre propio del *Mesías Salvador* aparece aquí por primera vez, y de este modo el Logos, 1, y el Verbo encarnado, 14, son identificados con Jesús de Nazaret, el Cristo prometido a Israel. «Verdad» indica la revelación de los secretos íntimos de Dios. **18.** Ningún hombre ha podido hacer tal revelación, pues ningún hombre ha visto jamás a Dios (a no ser *de un modo mediato*, como Abraham, Moisés, y alguno de los profetas). «El Dios unigénito»: esta lección de los códices B, S, C, L, de las versiones sahídica, boháirica, pešitta, y de varios Padres griegos es preferida, por la mayoría de los críticos modernos, a la lectura «el Hijo unigénito» de otros códices gr., algunos Padres griegos, la Vulgata y en general de los Padres latinos, es decir, el Unigénito que está en el seno del Padre conocedor de todos los secretos divinos por razón del conocimiento de consubstancialidad, Él *(ἐκεῖνος)* le ha dado a conocer (lit. [*le*] *ha revelado*, ha declarado [la verdadera naturaleza de Dios]). Así termina este sublime prólogo. Ahora descendemos a la narración histórica; en lo que sigue tenemos casi una semana completa de sucesos, que, si la boda de Caná tuvo lugar el miércoles (cf. § 786*a*) pueden ser plausiblemente colocados entre un viernes y un miércoles a fines de febrero o principios de marzo. Si leyésemos *πρωΐ* en lugar de *πρῶτον* en 41, tendríamos una semana completa: del jueves al miércoles. Es la «semana santa» de la aurora de nuestra salvación. **f**

784a **I, 19—VI, 72. El ministerio público. Parte I.**
I, 19—II, 12. El Mesías se prepara para su mision — En Jn el Israel oficial es llamado «los judíos»; éstos constituyen desde el principio un conjunto hostil. El mecanismo de todo el Evangelio se ve claramente en estas primeras páginas: una oposición que se va convirtiendo en apostasía nacional, cc 1-12, un pequeño número de fieles que se reunirán finalmente en torno de Jesús para escuchar los últimos secretos de su corazón en el cenáculo, cc 13-17, y que después de la consternación momentánea de la pasión, cc 18-19, se volverán a reunir alrededor del Maestro victorioso, al que no han cesado de amar, cc 20-21.
I, 19-34. El testimonio del precursor ante los judíos — Se deben recordar los puntos siguientes: Jn presupone los Evangelios sinópticos y su relato del bautismo de Cristo; cuando él escribía, el judaísmo había declarado abiertamente, durante un período de sesenta o más años, su hostilidad contra Jesús de Nazaret y su Iglesia. De los dos testimonios dados aquí ante los judíos por el precursor, uno, 19-28, se dirige a una delegación venida de Jerusalén en ausencia de Jesús; el otro, 29-34, a una multitud [que también incluye a la delegación — Redactor jefe], mientras el dedo índice del precursor señala a Jesús, que se hallaba realmente presente en la escena.

b **19-28.** Sabemos que la actitud del judaísmo hierosolimitano respecto de Juan era superficial, 5, 35, y que con facilidad mostraba su ausencia de simpatía hacia él, Mt 3, 7; 11, 18; 21, 24-26. De la presente sección se puede colegir algún indicio de hostilidad, pero principalmente es un relato de la respuesta de Juan a una comisión encargada de indagar. La delegación tiene carácter eminentemente oficial, viene de Jerusalén, centro del gobierno religioso, y está compuesta de sacerdotes y levitas: los primeros eran expertos en asuntos religiosos, los últimos probablemente una especie de escolta de la policía del templo. **20.** Los delegados se abstienen de preguntar sin ambages: «¿Eres tú el Mesías?», pero Juan contesta agudamente a la pregunta general: «¿Quién eres tú?» con enfática solemnidad (que el hagiógrafo destaca mediante una fórmula introductoria, primero solemnemente positiva, después solemnemente negativa, y solemnemente positiva otra vez) diciendo: «Yo no soy el Mesías»; negación categórica que provoca otra
c pregunta. **21.** Las palabras de Malaquías, 4, 5 [3, 23], y de Ben Sirac, Eclo 48, 10 s, habían llegado a formar la convicción popular de que Elías vendría a ungir al Mesías y a manifestarle a Israel (JUSTINO, *Dial.* 8, 4). El Bautista cumplió, en cierto modo, la profecía de Malaquías (cf. las palabras de Cristo, Mt 17, 10 ss; Mc 9, 11 s), pues él era Elías en espíritu, pero a la pregunta de los judíos: «¿Eres tú Elías?» Juan contestó aún más brevemente que a la anterior: «No lo soy». La pregunta quizá no fuera formulada con mucha seriedad, porque Juan, a pesar de su larga permanencia en el desierto, y a pesar de su semejanza con Elías en el aspecto externo, en el modo de vivir y en el celo ardiente por la causa de Dios, debió de haber sido conocido públicamente como el hijo de Zacarías e Isabel. Con todo, no podemos hacer una afirmación totalmente positiva si tenemos en cuenta el olvido que puede ocasionar un lapso de 30 años. Por supuesto que no existe contradicción entre la verdad y el profeta de la verdad, porque aunque

Juan era en espíritu el Elías del primer advenimiento, él únicamente negaba que fuese Elías en persona. Quedaba otra pregunta. 784c

Los judíos creían vagamente que algún profeta, Enoc o Jeremías, reaparecería como precursor del Mesías, y se apoyaban especialmente en una interpretación imperfecta de Dt 11, 15: «Yahvé, tu Dios, te suscitará de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo; a él le oirás». Las palabras de Moisés eran una predicción del profetismo de Israel que había de culminar en el mismo Mesías (cf. Act 3, 22; 7, 37); sin embargo, los judíos pensaban un tanto confusamente que Moisés anunciaba a uno a quien ellos llamaban «el profeta», 6, 14, cualquiera que éste fuese, y lo identificaban generalmente con Samuel o Isaías, o algún otro profeta redivivo. La respuesta de Juan fué categórica: «No». San Gregorio y otros Padres han admirado la adhesión rápida y firme del precursor a la humildad, que es la verdad. **22.** Acosado para que diese una respuesta positiva, el Bautista —nunca es llamado así en Jn— se aplicó a sí mismo las palabras de Isaías, 40, 3, referentes al heraldo que anuncia la liberación de Israel de la cautividad de Babilonia. El retorno de Dios al frente del pueblo redimido era imagen de la redención mesiánica, y el precursor es el heraldo que invita a preparar el camino del arrepentimiento. Viniendo de boca del Bautista hay una solemnidad verdaderamente conmovedora en las palabras: «Yo soy la voz del que clama en el desierto...» La voz suena y se desvanece, y Juan realizó su misión para ser precisamente esto (cf. 3, 30), para disminuirse ante alguien mayor que él. d

24. Algunos de los enviados (*ἀπεσταλμένοι*, lo más probable sin artículo) eran fariseos y, por tanto, estaban particularmente interesados en las abluciones rituales. **25.** Le preguntaron por qué bautizaba. **26.** Juan lo explica. Su bautismo es un simple bautismo de agua, sin ninguna eficacia espiritual inherente fuera de su fuerza simbólica para excitar al arrepentimiento. Con tal motivo el Bautista dirige la atención de sus oyentes desde su propio bautismo preparatorio hacia el de Aquel cuyo advenimiento él mismo preparaba, y que ya se hallaba en medio de Israel, aunque éste no le conocía. **27.** Vendría después de su precursor, pero como lo perfecto después de lo imperfecto, como el señor después del siervo. Refiriéndose a los oficios serviles, Juan declara que no es digno de ejecutar los más humildes servicios con respecto a Él, incluso el de desatar la correa de sus sandalias. Merece notarse que Juan al hablar a los enviados de Jerusalén no menciona el bautismo del Espíritu Santo, sino que sólo atrae su atención hacia la *persona* que ya se halla en medio de ellos. e

28. Es indicado el lugar, pero Betania al otro lado del Jordán no ha sido identificada con certeza. Hay que distinguirla, por supuesto, de la Betania sobre el monte de los Olivos, a menos de 3 km de Jerusalén. El nombre de esta Betania transjordana parece haber desaparecido antes del siglo III, pues cuando Orígenes visitó los santos lugares hacia 215 d.C. solamente encontró un Betabara, que, debido a su influencia, pero más bien en contra de su juicio crítico-textual, suplantó a Betania en algunos códices. Los dos sitios tal vez se encontrasen cerca el uno del otro, pues la diferencia etimológica entre Betania y Betabara es la que existe entre casa del barco y casa del vado. f

784f El lugar estaba probablemente cerca de un vado o de un embarcadero del Jordán y (podríamos suponer) no muy distante de la cabecera oriental del actual puente Allenby.

g **29-34.** Al día siguiente se presentó Jesús, mientras Juan estaba rodeado por cierto número de discípulos; cf. ORCHARD, *The Rejection of Christ*, DR 56 (1938) 410-26. Vuelto recientemente de cumplir su ayuno en el desierto, y alojado probablemente, de momento, en alguna choza cercana al Jordán, el Salvador *viene* hacia Juan para recibir el testimonio. El himno de maitines de la natividad de San Juan (24 de junio), la liturgia, así como la devoción católica y el arte cristiano han hecho resaltar la importancia de esta escena del «dedo que señala». Las palabras de Juan designan a Jesús como el Cordero de Dios, y, por tanto, como enviado evidentemente por Dios y que había de estar dispuesto en conformidad con la voluntad de Dios. El cordero es símbolo de inocencia, pero no se puede decidir tan fácilmente si Juan en esta primera etapa de su manifestación quiere indicar que Jesús es una víctima; «el Cordero sin mancha que quita el pecado del mundo» acaso sea el sentido superficial de esta frase dirigida a la muchedumbre, pero el significado pleno implicaría la noción de víctima, pues únicamente en cuanto tal quitó Jesús de modo efectivo el pecado del mundo. Hay una alusión a Is 53, 7, pero se discute acerca de si Juan tenía en la mente el cordero pascual o el cordero del sacrificio cotidiano. «Pecado» es genérico e incluye todo pecado sea original o personal. El versículo siguiente, 30, que considera a Jesús como posterior al Bautista en el tiempo, pero anterior en dignidad, a causa de la prioridad de preexistencia, ha sido ya explicado. [Es también la respuesta a la pregunta de la delegación. — Redactor jefe.]

h **31.** La afirmación de Juan de que él no conoció a Jesús antes del día en que le bautizó se puede entender muy fácilmente de un conocimiento visual. Juan había estado en el desierto por espacio de unos veinte años. **32 s.** Si bien por inspiración divina reconoció a Jesús antes de bautizarle, Mt 3, 14, el signo concreto divinamente revelado, gracias al cual pudo reconocerle y, de este modo, mostrarle a Israel, fué la paloma, porque únicamente así el administrador del bautismo de agua reconoció al que había de bautizar con fuego. En este pasaje no sólo se alude a la purificación total simbolizada por el fuego, sino también (proféticamente) a pentecostés. **34.** La frase: «Éste es el Hijo de Dios», adquiere en boca del Bautista su sentido más pleno: «que no le ha sido revelado por la carne y la sangre», sino por la voz que oyó en el Jordán y por la iluminación que recibió juntamente con la misión de precursor.

785a **35-51. Primeros discípulos** — Es indudable que este «al día siguiente», **35**, es el primer día grande en la vida de Juan Evangelista. Fué también el día en que la Iglesia empezó a encontrar a su Salvador. La solemnidad y la gracia del sencillo relato son apropiadas para esta ocasión: Juan el Bautista está de pie, dos de sus discípulos junto a él, la mirada amorosa dirigida por el precursor a Jesús que pasa, la repetición de las sublimes palabras: «He aquí el Cordero de Dios...» **37.** Los dos discípulos siguieron a Jesús. La atracción divina de que Jesús hablaría más tarde, 6, 44; 12, 32, había comenzado a ejercer su

misterioso poder. **38.** Todo está descrito con viveza. Jesús se volvió y miró fijamente a los dos hombres que le seguían. «*¿Qué buscáis?*» es quizá una expresión que refleja mejor el tono de la pregunta de Jesús, la cual es memorable por ser la primera frase salida de labios del Salvador en Jn. La respuesta de los discípulos manifiesta cierto embarazo, pero, muy hermosa y delicadamente, expresa respeto (rabbí) y el deseo de pasar un rato «en casa» con el Maestro que acababan de encontrar. **39.** «Venid y *veréis*» es la forma que tiene la graciosa invitación de Jesús en los mejores mss. Se ha de observar la precisión del escritor: «Fueron, pues, y vieron... y permanecieron...» desde la hora décima aproximadamente, desde las cuatro de la tarde, hasta el anochecer y (según las leyes de la hospitalidad oriental) también pasaron allí la noche. No debemos omitir el comentario de SAN AGUSTÍN: «Querían ver dónde habitaba y hacer lo que está escrito: "Frecuente tu pie el umbral de su puerta; levántate y acude a él asiduamente, para que seas instruído en sus preceptos". Les mostró donde residía: vinieron y fueron con Él. ¡Qué día más feliz, qué noche tan dichosa pasaron! Edifiquemos también nosotros mismos en nuestro corazón, y hagamos una casa a la que pueda venir Él. Que Él nos enseñe y hable con nosotros» *(Tract. in Ioh*, in loc.). **785a**

40-42. Andrés (etimológicamente *varonil)* era uno de los dos; el otro no es nombrado, pero la narración es demasiado íntima para no revelarle como el discípulo a quien Jesús amaba; cf. cc 13-21. **41.** La observación de que Andrés encontró *primero* a su propio hermano Simón parece sugerir que Juan halló *más tarde* a su hermano Santiago, pues parece poco probable suponer una referencia a Felipe y a Natanael, 45. La alegría de un sabio antiguo hizo de *εὕρηκα* una palabra mágica, pero la seguridad con que Andrés afirma: «Hemos hallado al Mesías» fué un *εὑρήκαμεν* más transcendental que cualquier exclamación de un sabio inventor. Mesías es, por supuesto, una palabra hebrea helenizada que significa «el ungido» (el rey de Israel). **42.** Sólo Juan refiere las verdaderas circunstancias en que tuvo lugar el cambio del nombre de Simón en Cefas (*Κηφᾶς*), palabra aramea que significa *roca.* Jesús le miró fijamente, y en un momento penetró su alma, Sal 138, antes de darle el nombre que le señalaba como el elegido fundamento de la Iglesia, Mt 16, 18. **b**

43-51. El cuarto día de la serie cronológica de Jn marca el comienzo del viaje de retorno de Jesús a Galilea. La alusión a la escala de Jacob en el 51 justifica la conjetura de que la ruta seguida se dirigía hacia poniente en dirección a Betel y luego se juntaba con la vía principal del norte que atravesaba Samaria. **43.** Felipe («aficionado a los caballos»), con nombre griego como su amigo Andrés, 6, 5 y 8, y 12, 22, era, como él, de Betsaida, ciudad muy helenizada en la ribera oriental del Jordán, no lejos de su desembocadura en el lago de Genesaret. **44.** Ya estaba probablemente bien dispuesto por lo que había oído de sus conciudadanos, pero, en cualquier caso, obedeció prontamente a una sencilla palabra de invitación de Jesús, y comunicó su entusiasmo a Natanael. **45.** Este Natanael (nombre equivalente a *Teodoro = Deus dedit)* es ahora ordinariamente identificado con Bar-Tolmai o Bartolomé, que está estrechamente asociado con Felipe en las listas **c**

785c sinópticas de los apóstoles. Era oriundo de Caná, 21, 2, unos 6 km al NE. de Nazaret. Los términos del anuncio de Felipe a Natanael parecen indicar que este último era hombre de cierta cultura escriturística, si es que no era un escriba. La descripción que Felipe hace de Jesús, partiendo de su padre putativo José, no tiene por qué sorprender, y su conservación por San Juan es una garantía de la fidelidad histórica de un evangelista que sabía que Jesús era el hijo de Dios.

d **46.** La poco halagüeña referencia a Nazaret es casi proverbial. San Mateo vió realizada, 2, 23, la evocación profética de un Mesías humilde y despreciado, cuando Jesús pasó a ser un nazareno. Lo poco que conocemos de Nazaret a través de los Evangelios, Lc 4, 29; Mt 13, 54-58, no nos da una elevada opinión de este pueblo. Con todo, la pregunta escéptica de Natanael tal vez responda a sentimientos de cierta envidia local; sin embargo, hizo lealmente lo que Felipe, con muy buen criterio, le propuso: «Ven y verás». **47.** La denominación «verdadero israelita» constituía un elogio que implicaba santidad religiosa (puesto que el mismo Dios había dado el nombre de «Israel» a Jacob) y el cumplido de que no hay en él engaño significa que Natanael era hombre sincero. Jesús da con el rasgo esencial del carácter del recién llegado al presentarlo como hombre religioso, espléndidamente sincero. **48.** No hubo falta de humildad en la pregunta: «*¿De dónde me conoces?*» Lo que Jesús revela entonces acerca de una crisis de pensamiento o de sentimiento experimentada por Natanael era ejemplo claro de cómo penetraba los corazones (cf. Act 1, 24). Parece que el suceso a que alude no era reciente, porque, estando como estaban a pocas semanas de la pascua (cf. 2, 13), las higueras aún no tenían hojas. **49.** Al llamar a Jesús «Hijo de Dios», Natanael pudo en realidad haber confesado vagamente su origen divino, pero las palabras subsiguientes de nuestro Señor muestran que no había podido penetrar su plena significación. Sin embargo, confesó ciertamente su mesianidad, porque San Juan considera la expresión «rey de Israel» (cf. 12, 13 y 15) como título mesiánico.

e **50.** El acto de fe de Natanael se basaba en la manifestación de divina sabiduría hecha por Jesús. **51.** El Maestro le aseguró que había de ver cosas mayores. El doble «*amen*» de afirmación solemne, que se encuentra en Jn dos docenas de veces, aparece aquí por primera vez. Jesús también empleó el «*amen*» sencillo, que los sinópticos han conservado a través de todo el relato. La visión de los cielos abiertos y de los ángeles subiendo y bajando no se refiere en especial a ninguna aparición determinada de ángeles, acaecida entre la terminación del ayuno de Cristo en el desierto (que ya había pasado) y el día de la ascensión. Alude al sueño de Jacob, Gén 28, 12, referente a una escalera, habido en Betel (en cuyas cercanías estaba probablemente nuestro Señor en aquel momento), y afirma que el Hijo del hombre durante su ministerio terrestre será el centro de las comunicaciones entre el cielo y la tierra, comunicaciones que son concebidas como idas y venidas de ángeles. El orden: «subiendo y bajando» no designa el del movimiento de los ángeles, sino el de una escalera, cuya finalidad primaria es subir. En esta frase aparece por primera vez en labios de Jesús el título «Hijo del hombre» (31 veces en Mt y 13 en Jn). Aquí

sólo es necesario repetir que: *(a)* el nombre evoca la humildad de la condición humana en forma poética insólita; *(b)* en tiempo de nuestro Señor, no se usaba ni como sustituto del pronombre personal de primera persona del singular ni como nombre mesiánico; *(c)* sugería, sin embargo, la visión mesiánica de Dan 7, 13, a quien lo meditara; *(d)* Jesús lo empleó hablando de sí mismo con variedad de matices, todos muy sugestivos (casi siempre ante sus discípulos, con menos frecuencia ante los fariseos y los escribas, raramente ante el pueblo, y con la máxima solemnidad en su juicio ante el Sanedrín); *(e)* tenía la fascinación del misterio, y *(f)* finalmente, como era un título humilde del Mesías, no se siguió usando en la Iglesia, y sólo se halla una vez en Act 7, 55, en labios de San Esteban, aunque en este caso aludiendo deliberadamente a la solemne respuesta de Cristo cuando fué conjurado por Caifás a que dijese quién era. **785e**

Nadie que reflexione sobre estos 33 versículos (que siguen al sublime prólogo) podrá permanecer insensible al encanto exquisito de la narración. La voz del grande y humilde precursor comple su misión, y estos primeros discípulos que van agrupándose en torno de un Maestro, más grande que Juan, brindan el más hermoso pórtico a la historia del cristianismo.

II, 1-11. La fiesta de bodas en Caná — **1.** El tercer día debe computarse a partir de la iniciación del viaje hacia Galilea que comprendía una distancia de unos 120 km. Acaso fuera un miércoles, día corriente para el matrimonio de una doncella. El novio y la novia nos son desconocidos, y las identificaciones: Simón el Zelota, Juan Evangelista, Susana, etc., son puras fábulas. Caná no es Qāna a 12 km de Tiro, ni probablemente Kirbet Qāna cerca de Séforis, sino más bien Kefr Kenna a 6 km al NE. de Nazaret, en favor de la cual existe una tradición razonablemente sólida. Si, como es probable, María se hallaba presente por su parentesco con los novios, la invitación a Jesús y a sus discípulos habría sido motivada en atención a ella, aunque pudo también haber influído Natanael. San José evidentemente había muerto. **2.** Las fiestas de bodas duraban una semana y se llamaban en arameo *mištîṭâ* (fiesta de la bebida), con lo que estaba de acuerdo el dicho rabínico: «Donde no hay vino, no hay alegría». **3.** Como el abastecimiento de vino (especialmente cuando la familia era pobre) dependía en parte de los donativos de los invitados, la llegada de Jesús y de cinco de sus discípulos pudo muy bien contribuir a la falta ya inminente (o ya completa, Codex S) de vino, muy pronto notada por los ojos caritativos de la santísima Virgen. El breve aviso que hace a Jesús de la situación es entendido como una demanda. **786a**

4. Su respuesta plantea tres dificultades: (1) Las palabras de Jesús parecen severas, si es que no expresan un desaire; (2) la respuesta parece una negativa; (3) la razón dada admite más de una interpretación. Por lo que se refiere a la primera dificultad: «Mujer» tanto en gr. como en las lenguas semíticas no es, desde luego, apelación propia de la intimidad doméstica (nuestro Señor no lo habría usado en Nazaret), sino de honor solemne. Esta solemnidad honorífica de la palabra en labios del mismo Jesús puede ser atestiguada en Jn 4, 21; 20, 15, pero principalmente en 19, 26, cuando se dirigió a su madre **b**

786b desde la cruz. Respecto de la segunda: la afirmación del Maestro que literalmente suena: «*¿Qué a mí y a ti?*» ha de ser entendida según el uso bíblico y no según el uso moderno. Por eso no significa: «¿Qué nos importa?» o «No hay necesidad de que me lo digas». En todos los pasajes bíblicos donde aparece la frase, Jue 11, 12; 2 Sam 16, 10; 19, 22; 2 Re 3, 13; 2 Par 35, 21; Mt 8, 29; Mc 1, 24, significa, según las circunstancias, una grande o pequeña divergencia de puntos de vista entre dos partes interesadas. En 2 Sam 16, 10, indica disensión total; en Jue 11, 12, expresa una queja contra un invasor. En nuestro pasaje también hay que admitir cierta divergencia. La respuesta de nuestro Señor es en cierto sentido una negativa, pero no absoluta, sino más bien una negativa *ad mentem*, como diría una Congregación romana, y la santísima Virgen comprendió el pensamiento de su Hijo por el tono de su voz. Su primer milagro público pertenecía al programa divino de su misión mesiánica en el que ni la carne ni la sangre podían entrar. Por eso, su respuesta es una afirmación de independencia respecto a su Madre, semejante a la respuesta que dió en el templo a propósito de las cosas de su Padre. Lo que a continuación dice la santísima Virgen muestra que, por su tono, la réplica de nuestro Señor en aquella ocasión no había sido una negativa brusca ni tampoco terminante. Acerca del tercer punto, es decir, acerca de la frase: «No ha llegado aún mi hora», es evidente que no podemos leer estas palabras en forma interrogativa: «¿No ha llegado ya mi hora?», si bien esta opinión tiene el apoyo de Taciano, San Gregorio de Nisa y Knabenbauer; ni el contexto ni el gr. parecen admitir la interrogación. «Mi hora» ha sido entendida de diversas maneras, como la hora de mi Pasión cuando yo reconozca a la madre de mi cuerpo mortal (San Agustín), o (más probablemente) la hora fijada para mi manifestación pública mediante la ejecución de milagros[15].

c **5.** María, comprendiendo perfectamente que las palabras de nuestro Señor no serían un asunto doméstico, sino que terminarían, por supuesto, en un acto de caridad, dió órdenes a los servidores con toda confianza. **6.** Las tinajas (quizá casi todas prestadas) eran grandes, pues el agua era cogida de ellas y vertida sobre las manos y las vasijas, según las leyes de la purificación judía. El que fuesen de piedra y no de barro era una medida tomada para evitar las impurezas legales. Seis tinajas, que llevaban 2 ó 3 metretas áticas cada una, darían una capacidad total de unos 600 litros, ya que la metreta equivalía a unos 40 litros. **7.** «Llenad... hasta el borde» presenta el agua como asomándose por los bordes de las vasijas y sin duda esto sugirió a Crashaw el hermoso pentámetro: «Nympha pudica Deum vidit *et erubuit*» («La tímida ninfa, e.d., el agua, vió a su Dios y se sonrojó»). **8.** El maestresala (Vg. «architrichlinus»), a quien los servidores mandados por Jesús llevaron el vino en una vasija más pequeña, probablemente una copa, fué el primer testigo de la inesperada provisión. Seguramente sería un hombre del pueblo, experto en organizar banquetes, y no un presidente del festín según el tipo clásico (cf. Eclo 32, 1).

d **9.** Él no sabía de donde venía el vino. **10.** Pero una vez hubo dado fe de su excelencia, los servidores pudieron narrar los hechos. La costumbre de «servir primero el vino bueno, y después, cuando ya están

bebidos, el menos bueno», no es conocida por escritos contemporáneos, pero nosotros no podemos negar su autenticidad local —posiblemente refleja la tacañería galilea— y es ciertamente un franco testimonio que habría atraído la atención sobre el milagro, de tal modo que éste llegaría en seguida a ser conocido de todos los presentes. **786d**
11. Este primer milagro de Cristo es, como todos los demás, una señal de su poder divino y una manifestación de la «gloria del unigénito». Sus discípulos ya habían creído en Él, pero ahora creyeron más firmemente. La piedad católica encuentra riquezas casi inagotables en estos once versículos (Evangelio del segundo domingo después de epifanía). El pasaje manifiesta la santidad del matrimonio, la sabiduría de Dios que aprueba la alegría doméstica, el poder de intercesión de la santísima Virgen, e incluso la norma de su mediación. Además, sugiere la idea de que las nupcias del mismo Cristo con su Iglesia han comenzado, que el agua de la antigua dispensación se está convirtiendo en el buen vino de la nueva, y se da una imagen del vino eucarístico que ha de alegrar el corazón del hombre.

12. Descenso de Jesús a Cafarnaúm — Poco después de la celebración **e**
de las bodas en Caná, Jesús bajó a Cafarnaúm, descenso de unos 475 m, desde 265 m sobre el nivel del Mediterráneo hasta 210 m bajo dicho nivel, en una distancia de menos de 30 km. Jesús se establecería más tarde en Cafarnaúm como en su propia ciudad, Mt 9, 1, y la adoptaría como centro de su ministerio galileo. La identificación más probable y ordinaria es Tell Hum, pero también se ha colocado su emplazamiento en ‘Ain Tabigha, en Kirbet Minyeh e incluso en Kheraze; todos estos lugares están dentro de un radio de pocos km. Cafarnaúm era una ciudad auténticamente judía, y Pedro y Andrés tenían allí su casa. Era lugar muy apropiado para la reunión de los peregrinos en caravanas, antes de emprender el viaje a Jerusalén para la fiesta de la pascua.

Como éste era efectivamente el propósito que abrigaban, su estancia duró sólo «algunos días». «Sus hermanos» eran los primos u otros parientes de nuestro Señor; no eran, desde luego, ni hermanos ni medio hermanos o hermanas (cf. el art. *Los «hermanos» del Señor* para la discusión de las pruebas).

II, 13 — III, 36. Primer ministerio en Judea. **787a**

13-22. Purificación del templo — Esta expulsión de los vendedores probablemente es distinta de la que tuvo lugar el lunes anterior a la pasión, Mt 21, 12 s. Que Jesús reivindicara por dos veces —al principio y al fin de la vida pública— la majestad de la casa de su Padre no es improbable; las diferencias de detalle no abonan la identificación; además, Jn y los sinópticos ofrecen suficientes precisiones cronológicas para excluir la hipótesis de un mismo y único suceso. [Sin embargo, existen poderosos argumentos para sostener que solamente hubo una expulsión del templo y que acaeció ciertamente al principio de la vida pública de nuestro Señor donde la coloca Jn. La razón por la cual los Evangelios sinópticos la colocan al final de la vida pública acaso sea que Mc y Lc siguen en general el orden adoptado por Mt, más bien lógico que cronológico, y conforme a él agrupan todos los episodios que tienen relación con Jerusalén dentro del marco de la

787a última visita a Jerusalén. — Redactor jefe.][16] **13.** La «pascua de los judíos» designa la fiesta en cuanto perteneciente al orden antiguo. «Subir» era casi término técnico para indicar la peregrinación a la fiesta. **14.** La venta de los animales que se empleaban para los sacrificios (bueyes, ovejas, palomas) y los puestos de cambista en el atrio de los gentiles, dentro del recinto sagrado (*ἱερόν*) eran motivo no sólo de ruido y agitación impropias del lugar, Mc 11, 16, sino también de codicia por parte, no sólo de los vendedores y cambistas, sino también de las autoridades del templo. La moneda extranjera había de ser cambiada por el medio siclo antiguo (llamado *tirio*, aproximadamente 0,20 U.S. $) que debía ser pagado, como impuesto anual, al templo por todo israelita a partir de los veinte años (cf. Mt 17, 24).

b **15.** Resultaba muy fácil coger unas cuerdas en lo que había venido a ser de hecho un mercado. Jesús hizo un azote (Vg. «*quasi*» no tiene equivalente en los mejores mss.). El texto no dice claramente si el azote fué empleado contra hombres y animales por igual: probablemente debió de ser así, como parece insinuarlo la drástica acción de desparramar las monedas (*κέρμα*) y de derribar las mesas de los cambistas. **16.** Aunque vendían las ofrendas de los pobres, no hay razón suficiente para suponer que los vendedores de palomas fuesen menos culpables que los demás. Cristo se abstuvo de desposeer a los culpables; por otra parte, las aves metidas en jaulas no podían ser expulsadas. Además, las palabras dirigidas a los vendedores de palomas son realmente dirigidas a todos. «Casa de mi Padre» implica el título que reivindica de su filiación divina. **17.** Esta muestra de autoridad fué tan sorprendente que los discípulos se acordaron de un versículo del salmo mesiánico, 68, 10, citado según los LXX, con el verbo en futuro. El primer hemistiquio es acomodación literal, pues, en el salmo, el justo también está devorado por su mismo celo; no así, en cambio, el segundo —que no llegan a citar—, donde se habla de la envidia de los perseguidores. **18.** Si bien las autoridades, un tanto inquietas, habían ya escuchado el testimonio de Juan el Bautista, ahora pedían otro signo que probase la autoridad personal de Jesús y su derecho a obrar así.

c **19.** La respuesta es como la que dió más tarde a peticiones semejantes hechas de mala fe (cf. Mt 16, 4): «Destruid este templo —mejor "santuario" (*ναός*)— y en tres días lo levantaré». El signo es la resurrección. Por consiguiente, las palabras de nuestro Señor no se refieren de ningún modo al santuario material del templo edificado por Zorobabel y Herodes. El imperativo permisivo «destruid» es profético, y muestra bastante claramente que la hostilidad de los judíos, que había de llevar a Jesús hasta la muerte, había comenzado aquel día. Tales palabras del Maestro, cuyo celo ardiente acababa de defender el honor de la casa de su Padre, hubieran debido provocar atentas reflexiones, y efectivamente la historia del juicio y crucifixión de nuestro Señor muestra cómo les habían impresionado; pero en aquella ocasión las tomaron como pretexto para ridiculizarlo. **20.** ¡Un santuario que se ha estado edificando durante 46 años va a ser destruído y reedificado en tres días! Éste es el sarcasmo que será repetido en el Calvario. La alusión no puede hacer referencia al templo primitivo de Zorobabel, que

fué comenzado no mucho antes del 536 a.C., y terminado en el 516 a.C., sino que designa la reconstrucción herodiana del edificio de Zorobabel. Ésta había empezado en el año décimoctavo del reinado de Herodes (20-19 a.C.) y generalmente se supone que fué terminada sólo en el año 64 d.C. Si el total incluye el año décimoctavo de Herodes y cuenta cuarenta y seis años completos hasta la presente pascua (el aoristo *οἰκοδομήθη* con *ναός*, no con *ἱερὸν* como sujeto, hace surgir una duda) podemos fijar con cierta confianza de probabilidad la primavera del año 27 d.C. como la fecha de este suceso. [Por otra parte, E. F. SUTCLIFFE (en *A Two Year Public Ministry)* ha justificado la opinión de E. POWER, Bi 9 (1928) 257 ss, de que el v 20 ha de ser traducido: «Este santuario hace cuarenta y seis años que ha sido edificado», e.d., fué terminado cuarenta y seis años antes, en el año 19 a.C. — Redactor jefe.] **21.** Sin embargo, Jesús hablaba del santuario de su cuerpo, el más santo de todos los templos. **22.** Después de la resurrección, los discípulos comprendieron plenamente los textos de la Escritura referentes a la resurrección y también estas palabras de Jesús. **787c**

23-25. Conversiones imperfectas — La fiesta duraba ocho días, durante **d**
los cuales muchos creyeron al ver los milagros que obraba Jesús. Los milagros son argumentos poderosos de credibilidad. Preparan la mente para recibir la fe, pero la fe y especialmente la fe profunda no es la simple impresión de los milagros. Estos nuevos adeptos de Jesús en Jerusalén «creyeron en su nombre», es decir, le aceptaron como maestro enviado por Dios. **24.** El doble empleo del verbo *πιστεύω* en San Juan no resulta fácil de expresar en español: aquellos hombres creyeron (se confiaron) en Jesús como maestro acreditado por el cielo, pero Jesús no se confiaba a ellos. **25.** La razón era que tenía conocimiento inmediato e íntimo de sus disposiciones, el «escrutador de corazones» no tenía necesidad alguna de ser informado acerca del grado de firmeza en la fe de aquellos creyentes. No se confió a ellos de manera perfecta. La aplicación de San Agustín a los catecúmenos es bien conocida, pero hay que tener en cuenta que es sólo un sentido acomodado.

III, 1-21. Nicodemo — El nombre es griego («pueblo victorioso»), **788a**
pero también el Talmud atestigua su adopción judía. Fariseo y sanedrita del orden de los escribas (cf. 10), eran los títulos religiosos de Nicodemo. **2.** Su visita nocturna manifiesta timidez, pero no cobardía (cf. 7, 15; 19, 39), y también probablemente fué movido por el deseo de charlar tranquilamente con Jesús. Su saludo es respetuoso (rabbí), y muestra cierta convicción, basada en los milagros, por lo que se refiere a la misión divina de Jesús. Nicodemo se asocia con otros (Vg. «*scimus*»; probablemente fariseos o incluso sanedritas, cf. 12, 42; aunque los fariseos como corporación le eran hostiles). **3.** Lo que ante todo le interesa a Nicodemo es la cuestión del reino de Dios, y a ésta se refiere la solemne respuesta de Jesús: «En verdad, en verdad te digo que quien no naciere de nuevo no podrá ver el reino de Dios». Exceptuando posiblemente Gál 4, 9, el uso que hace el NT, e incluso San Juan, del término *ἄνωθεν* inclina a traducirlo por «de arriba» mejor que por «de nuevo». Así lo interpretan los Padres griegos y muchos modernos. Sin embargo, a no ser que exista una palabra aramea

788a igualmente ambigua, nuestro Señor, como podemos juzgar por la interpretación del mismo Nicodemo, hablaba del segundo nacimiento, distinto del primer nacimiento natural. Esto podría justificar el «de nuevo» que nosotros empleamos, y que está representado no sólo en la versión latina sino también en la copta, siríaca, armenia, etiópica y georgiana. Sin este segundo nacimiento (que en cualquier caso ha de ser «de arriba») el hombre no puede pertenecer al reino de Dios («ver» tiene el sentido de *experimentar, gozar)*. Reino de Dios se encuentra solamente aquí, 3, 5, en Jn. Esta expresión, familiar a los sinópticos, equivale plenamente a *vida* en Jn y a *justicia* en San Pablo. No hay distinción real entre *ver el reino de Dios* y *ver la vida*, 3, 36.

b **4.** Nicodemo, que probablemente ya era un hombre viejo, reduce las palabras de nuestro Señor al absurdo de que un hombre ya viejo entrase de nuevo en el seno de su madre y volviese a nacer. **5.** La respuesta de Jesús parece aludir de cerca a la imposibilidad tan crudamente imaginada. El agua es como el elemento material que produce el nuevo nacimiento, siendo el Espíritu (muchos mss. de la Vg. tienen Espíritu *Santo)* la fuerza fecundadora. Este concepto está hermosamente expresado en el rito romano de la bendición de las pilas bautismales: «Del seno inmaculado de la fuente bautismal divina sale una prole celestial, engendrada como una nueva criatura». Agua no ha de entenderse, como definió el concilio de Trento (ses. 7, can. 2), en sentido metafórico. No hay diferencia (excepto una de aspecto) entre *ver* el reino de Dios, 3, y *entrar en él*, 5. **6.** El semejante engendra a su semejante. «Lo que nace de la carne, carne es —en el sentido físico (no en el moral paulino) del término— pero lo que nace del Espíritu es espíritu», es decir, un ser espiritual. **7.** Jesús se anticipa a una segunda expresión de extrañeza que podría provenir de Nicodemo a propósito del segundo nacimiento. Es misterioso efectivamente, pero no se debe negar su realidad porque uno no conozca de dónde viene, cómo se realiza y adónde va. **8.** El viento está tomado como una analogía o una parábola. Aparentemente sopla cuando quiere, y su susurro o silbido o bien el ruido que hace se oye, pero no se puede decir dónde se levanta y por dónde desaparece. De la misma manera, el hombre nacido del Espíritu manifiesta efectos que son perceptibles, pero los procesos vitales del Espíritu son invisibles. San Agustín supone que el Espíritu Santo es el sujeto a través de todo el pasaje. Si así fuera, tal vez contenga una referencia a los hechos milagrosos de pentecostés.

c **9.** Nicodemo todavía está perplejo. **10.** Apoyándose en pasajes de la Escritura tales como Ez 36, 25 s, e Is 44, 3, Jesús señala lo anómalo de la ignorancia de uno que (de los dos que hablan) es «maestro de Israel», e.d., instructor e intérprete de la ley y de la tradición. **11.** Luego se dirige Jesús al «maestro de Israel» y a todos los que son como él para afirmar su propia competencia como Maestro divino. Asociándose por un momento a todos los testigos competentes en cualquier esfera —o acaso empleando el plural mayestático— dice: «En verdad, en verdad te digo que nosotros hablamos de lo que sabemos, y de lo que hemos visto damos testimonio; pero vosotros no recibís nuestro testimonio». **12.** Después, emplea de nuevo el singular para

referirse a la incredulidad provocada por sus revelaciones acerca de **788c**
cosas (como la regeneración) que cobran realidad en la tierra misma, y añade (mediante un argumento *a minori ad maius)* que la revelación de las cosas celestiales —los misterios de la divina esencia— todavía han de suscitar mayor incredulidad. **13.** El Verbo encarnado —pues Él es el sujeto real de esta frase— es el único testigo de las cosas celestiales. Nadie ha subido al cielo, para permanecer allí y conocer las cosas celestiales, sino el que ha bajado del cielo. Al hacerse visible sobre la tierra en carne humana —ésta es la metáfora del descenso del cielo— quien es Hijo del hombre no ha cesado de estar en el cielo. Como la última frase: «que está en el cielo» falta en algunos de los mejores mss., incluyendo SB, acaso sea una glosa, pero en todo caso lo es excelente, pues presta especial relieve a la *communicatio idiomatum*, o sea al intercambio de predicados divinos y humanos. De la misma Persona se afirma que está «arriba» y está «abajo»: el Hijo de Dios estaba en la tierra, el Hijo del hombre estaba en el cielo. Esta última afirmación, parece referirse a la encarnación, más bien que a la visión beatífica que poseía el alma de Cristo.

14 s. El pensamiento de la redención está estrechamente unido **d**
con el de la encarnación. La fe en el Verbo encarnado ha de ser también fe en el Redentor. **14.** La *necesidad* es idea que domina en todo el pasaje, 7 y 14. Aquí es proclamada la necesidad de la muerte redentora de Cristo. La *exaltación* es la crucifixión, 8, 28; 12, 32 y 34. La serpiente de bronce levantada por Moisés como remedio divino contra la mordedura de serpientes venenosas, Núm 21, 4 y 9; Sab 16, 6 s, era imagen de la salvación que había de venir por medio de Cristo crucificado. La semblanza no venenosa de una serpiente mirada con fe sanaba las llagas emponzoñadas y preservaba la vida temporal: el Salvador inmaculado, en aspecto de cuerpo pecador, sana las venenosas heridas del pecado y da la vida eterna. **15.** El lado negativo de la salvación, a saber, el librarse de la perdición («no perezca, sino que»), no es mencionado en los mejores mss., y probablemente viene del 16; cf. TG en Vogels.

16-21. Los argumentos que suelen aducirse para considerar estos **e**
versículos no como palabras de Jesús dirigidas a Nicodemo, sino como reflexiones del Evangelista, parecen lo bastante fuertes para asentar una seria probabilidad. Se observa que el diálogo cesa, que los verbos están en tiempo pasado, que aparecen varias expresiones que son joánicas, pero en ninguna otra parte son puestas en labios de Jesús (p.e., «unigénito», «creer en el nombre», «obrar la verdad»). El último de estos argumentos es convincente, mas por otro lado el lenguaje es muy parecido al de los discursos joánicos de Jesús; no se hace ninguna mención clara de cambio de interlocutor; y las cosas dichas se relacionan íntimamente con las ideas de encarnación y de redención a que Nicodemo había sido llevado por Jesús. **16.** El motivo y la fuente de la salvación es el amor de Dios al mundo, es decir, a la humanidad. El amor movió a Dios a dar y entregar a la muerte a su Hijo (semejante en todo a Él mismo), a su Unigénito (infinitamente amado), con el fin de que todo el que creyese en Él no se perdiese, sino que consiguiese la salvación eterna. **17.** El fin directo de la misión

788f del Hijo de Dios es la salvación, no el juicio. **18.** Los hombres ejecutan su propio juicio mediante su actitud respecto de Él, 3, 36; 5, 24; 12, 48. El que cree no incurre en la condenación. El incrédulo ya está en estado de condenación (*κέκριται*), porque se ha instituído a sí mismo como incrédulo (en tiempo perfecto) en el nombre —es decir, en la misión y divinidad— del unigénito Hijo de Dios. Nótese de nuevo la insistencia sobre este doble título de amor y dignidad; el orden de las palabras es aquí el inverso del que tienen en el 16. La ejecución del juicio individual de cada uno en la presente existencia terrena está formulada en los términos sumamente expresivos de luz y tinieblas. La obra de la gracia se presupone, mas el acento se carga sobre la disposición de los hombres respecto de la luz. Con razón es celebrado el comentario de SAN AGUSTÍN: «Muchos amaron sus pecados, y muchos los confesaron; porque el que confiesa sus pecados y los acusa, ya se encuentra al lado de Dios. Dios (que es la luz) acusa tus pecados; y si tú también los acusas, te unirás a Dios. Hay como dos cosas: el hombre y el pecador. Dios hizo al hombre, y el hombre hizo de sí mismo un pecador. Destruye lo que tú hiciste, para que Dios salve lo que hizo. Debes odiar en ti tu propia obra, y amar en ti la obra de Dios. Cuando comience a desagradarte lo que tú hiciste, entonces empiezan tus buenas obras, porque acusas tus malas obras. El principio de las obras buenas es la confesión de las obras malas. Obras la verdad y vienes a la luz. ¿Qué significa obrar la verdad? No te mimes, no te acaricies, no te adules; no digas: Soy justo, cuando eres malvado, y entonces comenzarás a obrar la verdad», *Tract. 12 in Ioh.* El mismo santo dice: «Los ojos enfermos aborrecen la luz, que aman los ojos sanos».

g **21.** «El que obra la verdad [e.d., el que tiene las disposiciones necesarias para cooperar con la verdad] viene a la luz, para que sus obras sean manifiestas, como hechas en Dios», esto es, según el agrado de Dios. «En Dios», «con Dios», Gén 6, 9, «según Dios», Rom 8, 27, apenas difieren en cuanto al sentido. Las palabras de 19 ss, como indica esta frase, son más generales que el comentario de San Agustín, y se refieren a la buena conciencia de una conducta recta, que supone cooperación con Dios, más que a la confesión de los pecados, que, sin embargo, forma parte de la rectitud u honestidad del hombre caído; cf. 1 Jn 1, 8. La buena voluntad o rectitud de corazón prepara al hombre para recibir la verdad.

h **22-36. Último testimonio del precursor** — Nadie que se dedique al estudio de Jn escapará a la tentación de seguir la opinión de muchos comentaristas modernos que consideran los versículos 31-36 de esta sección como reflexiones del evangelista. Tampoco existe la más ligera indicación externa de un cambio de interlocutor; las ideas de 31-36 no rebasan el concepto que tenía el precursor del misterio de Cristo (si bien podemos admitir que el evangelista imprime en ellas el sello de su estilo personal); la última frase: «la ira de Dios...», recuerda el carácter austero de la predicación del precursor en los sinópticos.

22-26. El tiempo es señalado de manera indefinida, como si fuera después de la visita de Nicodemo, probablemente poco después de la octava pascual, porque, después de la partida de los peregrinos, la hos-

tilidad contra Jesús se hubiera dejado sentir mucho más en Jerusalén. **788h**
El texto nos muestra al divino Maestro en alguna parte de la región de Judea: un lugar de manantiales, de arroyos o acaso cerca del Jordán. Y permaneció allí un tiempo considerable con sus discípulos, a los que comisionó (cf. 4, 2) para ejercer el ministerio del bautismo; lo más probable es que no se tratase de aquel bautismo por el que se recibiría el Espíritu, 7, 39, sino más bien de un rito preparatorio semejante al de Juan.

22. El precursor había pasado a la parte occidental del Jordán **i**
y se trasladó al norte. Vg. *Aenon (Ainón,* significado lit.: *fuentes)* o Salim, cerca del anterior, está situado a 8 millas romanas al sur de Escitópolis (Beisán) en el *Onomasticón* de EUSEBIO, SAN JERÓNIMO *(Ep.* 73) y ETERIA *(Itinerarium* 15, ed. Pétré, p. 152). Todavía se encuentran cinco o siete fuentes dentro de un pequeño radio en esta región. Salim, unos dos km más próxima al Jordán, parece haber conservado su nombre en el moderno Tell es-Sarem. **24.** La indicación: «Juan aún no había sido encarcelado» es una preciosa referencia explicatoria de los sinópticos, que podría fácilmente dar la impresión de que Jesús había comenzado su obra únicamente después de la prisión de Juan. **25.** La disputa de algunos discípulos de Juan con *un judío* (S corregido, B, L, A) o *unos judíos* (S, Vg.) acerca de los ritos purificativos había excitado en los primeros la envidia o la parcialidad de grupo frente a Jesús, lo cual fué una *felix culpa,* pues dió ocasión al testimonio verdaderamente sorprendente del precursor. ¿O acaso su envidia era realmente motivada por el hecho de que Jesús atraía ahora mayores muchedumbres que su propio maestro? **26.** La popularidad de Jesús crecía evidentemente de día en día, y la de Juan disminuía en proporción. Daba testimonio de ello el informe de los discípulos a Juan.

27-30. No es de extrañar que la Iglesia haya concedido siempre un **j**
señalado lugar de honor al precursor, no sólo por su misión, sino también por su gran humildad. Estas palabras suyas pueden ser colocadas entre las más grandes y hermosas que jamás hayan pronunciado labios humanos. Su gravedad, humildad, grandeza y exquisita belleza necesitan ser «interiormente saboreadas». **27.** La misión de Juan procedía del cielo, Mt 21, 25; Mc 11, 30 s; Lc 20, 4 s, pero, pretender más de lo que le *había sido dado* hubiera sido una usurpación. **28.** Él no era el Cristo, sino su precursor. **29.** Comparándose al amigo íntimo que acompaña al esposo, afirma que su papel y su gozo son semejantes a los de este amigo sincero. Cuando la boda se está celebrando (Cristo ya estaba reuniendo el cortejo nupcial de sus discípulos; cf. Mt 9, 15), el «padrino de boda» no puede menos que regocijarse al oir la voz alegre del esposo que ya se siente feliz con la posesión de su esposa. En este sentido la alegría de Juan es completa. **30.** Jesús debe crecer en la estimación de una multitud de discípulos, Juan debe menguar. Recordemos el comentario chocante pero sugestivo que se lee en el *Breviario Romano* (29 de agosto): «Juan menguó por decapitación, Cristo creció sobre la cruz».

31-36. Parece no existir realmente razón decisiva para que no **k**
atribuyamos estas palabras al precursor. Todos los demás mortales, así como los demás profetas, incluyendo al mismo Juan, son compa-

788k rados con Cristo. **31.** El que viene de arriba está por encima de todos. Terreno y celestial (cf. 1 Cor 15, 47) son términos totalmente distintos. Lo terreno tiene las limitaciones de la tierra, lo celestial está sobre todo. **32.** Como testigo de las cosas de Dios, el que viene del cielo tiene la autoridad de aquel que ha visto y oído. Sin embargo, ninguno (hipérbole por «muy pocos») recibe su testimonio. **33.** Recibir su testimonio es igual que testificar por sí mismo y como refrendar mediante un sello que Dios dice la verdad. **34.** Las palabras del divino enviado son las palabras del mismo Dios. La revelación total y definitiva de Dios es manifestada por él, pues Dios no da el Espíritu en medida limitada al Verbo encarnado. **35.** Dios debe dar, y de hecho da al Hijo amado, «en el que se complace grandemente», la plenitud de toda autoridad. Entregarse a Él por la fe es conseguir la vida eterna (comenzada aquí, consumada en la eternidad); en cambio, no creer en el Hijo supone pérdida de la vida y que la ira de Dios no se aparte de nuestras cabezas.

789a **IV, 1-54. Regreso a Galilea a través de Samaria** — Sólo al principio de esta sección, Jn se junta por primera vez con los sinópticos, Mt 4, 12; Mc 1, 4; Lc 4, 14, los cuales empiezan la vida pública de Cristo en Galilea. La corta misión de los dos días pasados en Samaria, 4, 43, es un episodio narrado solamente por Jn. Lo mismo que la breve estancia de Cristo en la región de Tiro y Sidón en fecha posterior, Mt 15, 21 ss; Mc 7, 24 ss, el suceso lo registra con el propósito de demostrar que la salvación no era únicamente para «las ovejas perdidas de la casa de Israel».

b **1-4. Motivo del viaje** — El Bautista ya había sido encarcelado, Mt 4, 12; Mc 1, 14. **1.** «Cuando supo *el Señor...*» (B, C, A, L; contra S, D, Vg.: *Iesus)*. El conocimiento humano ordinario que el Maestro tenía de los sucesos providenciales era el que determinaba usualmente sus acciones. En esta ocasión, supo que los fariseos (que constituían el foco principal de hostilidad) estaban enterados del creciente movimiento hacia Él y en favor de su bautismo. **2.** La observación de que no era Jesús mismo quien bautizaba tal vez sea una indicación ulterior de que ningún sacramento era aún administrado. **3.** En adelante Judea sería peligrosa, y por eso la luz mesiánica iba a aparecer en Galilea, Is 9, 1 s. **4.** Alguna *necesidad*, que Jn no especifica, obligó a Jesús a pasar por Samaria. Si estaba en el valle del Jordán (y así parece), el camino directo habría sido hacia el norte, pero al parecer el Señor se dirigió hacia poniente, posiblemente la ruta menos frecuentada, difícil y fatigosa de un wadi que pasaba por la moderna Dejân. Podemos conjeturar que la *necesidad* de viajar a través de Samaria entraba en los designios providenciales de Dios, pues más tarde «Jerusalén, Judea, Samaria y hasta los últimos confines de la tierra» entrarían en el programa apostólico.

c **5-30. Encuentro con la samaritana** — La narración constituye un pequeño esbozo de pedagogía divina. No sólo presenta a Jesús sediento y buscando un alma, sino que revela también su método. **5.** El lugar llamado Sicar (*Συχάρ*) difícilmente sería el antiguo Siquem, reemplazado desde los tiempos de los seléucidas por la ciudad que Tito reedificó más tarde como Flavia Neapolis (*Nablus*, 1 km al ONO. de Siquem).

Aunque las excavaciones de 1914 y las de 1926-8 han revelado que **789c**
Siquem estaba todavía habitada durante el reinado de Tiberio, sin embargo el nombre mismo de Sicar, el *Onomasticón*, el mapa de Mádaba y muchos itinerarios están más bien en favor de la actual aldea El ʻAskar. Este lugar, al pie del Ebal en la parte sudeste, está 1 km al norte del pozo de Jacob, que se encuentra al pie mismo del Garizim. La tumba de José, Jos 24, 32, en el campo de José, Gén 48, 22, es ubicada por la mente popular a mitad de camino. **6.** La «fuente» de Jacob era en realidad un pozo que se surtía por una corriente profunda. Se observará que Jesús y el evangelista conservan el término «fuente», *πηγή;* en cambio, la samaritana lo llama «pozo», *φρέαρ*. Cansado del viaje —*quaerens me sedisti lassus*— Jesús estaba sentado junto al brocal del pozo o encima de él. Hay dos detalles significativos: Jesús «estaba sentado así» —tal como estaba en su fatiga (Juan Crisóstomo), como está sentado un hombre que siente el cansancio— y «era como la hora de sexta», es decir, mediodía, «la hora de la sed» (Nonno).

7. Una mujer de Samaria, no de la ciudad fundada por Omri, **d**
sino de la región de Samaria, vino con su cántaro y su cuerda a sacar agua. Si ella vino desde el pueblo de Sicar, la distancia era bastante considerable, y la hora no era el tiempo más oportuno (ni por la mañana ni por la tarde) para sacar agua. Y como Sicar (ʻAskar) tiene una fuente propia bastante abundante, lo más probable es que la mujer venía del campo, y podemos estar seguros de que una providencia especial dispuso los detalles de aquel día. No hay ninguna razón para creer que la mujer era conocida en Samaria por el nombre simbólico de Fotina *(Iluminada* como el latino *Lucina)* que se le da en los *Menaea* griegos (26 de febrero) y en el *Martirologio Romano* (20 de marzo). Sin ningún saludo preliminar, Jesús le pidió de beber. San Agustín nota su doble sed, la física y la espiritual, pues él sentía realmente sed por la fe de un alma. **8.** Estaban solos, pues los discípulos —una media docena quizá— habían ido todos juntos a comprar provisiones a los samaritanos, que se podían mostrar hostiles. **9.** La mujer, conociendo que era judío por su modo de hablar o por su vestimenta, Núm 15, 37 s, le recordó el odio nacional existente entre judíos y samaritanos. Los descendientes de los colonos llevados de Cuta y otras ciudades de Oriente por Sargón y Asaradón eran mirados como medio paganos y cismáticos. Habían sido rechazados al ofrecerse para participar en la construcción del templo de Zorobabel en el siglo VI, y se mostraron como cismáticos provocativos cuando el sacerdote apóstata judío Manasés erigió un templo sobre el Garizim hacia el año 400 a.C.; Ben Sirac los equipara con los odiosos edomitas y filisteos, Eclo 50, 28, y sus recíprocas animosidades habían logrado sobrevivir a la destrucción del templo samaritano por Juan Hircano en el 129 a.C. Josefo *(Ant.* 8, 11, y 20, 6) coincide con los Evangelios, Lc 9, 53, y Jn 8, 48, al mostrar que en tiempos de nuestro Señor no podía haber relaciones amistosas entre judíos y samaritanos.

10. Sin embargo, el sentimiento de hostilidad nacional y el recelo **e**
que pudiera abrigar aquella mujer al encontrarse con un judío, Jesús logra desvirtuarlos hablándole del amor de Dios y el don del cielo

789e que su presencia misma constituye para ella. Él ha pedido de beber, pero puede darle a ella «agua viva», que simboliza aquí una bebida como el agua que brota a borbotones de un manantial (no el agua tranquila de una cisterna), y representa por su frescor una energía viviente y, al mismo tiempo, vivificante. **11 s.** La mujer manifiesta ahora la impresión producida sobre su corazón, bueno en el fondo, pues ella se dirige a Jesús llamándole *Κύριε* (Señor), pero desvía el tema hacia la dificultad de que un hombre sin medio alguno pueda sacar agua de un pozo de unos 33 m de profundidad (es éste el promedio justo de los sondeos registrados) y también hacia la suposición, poco probable, de que aquel extranjero sea más grande que el patriarca Jacob. Ella debió de pensar: o bien quiere significar que él puede conseguir agua de este pozo —pero, ¿cómo podría realizarlo sin un cubo? —, 11, o bien quiere indicar que puede conseguirla de algún otro pozo o fuente mejor que éste; en cuyo caso se considera a sí mismo evidentemente superior a Jacob, que había hecho aquel pozo. Sin duda, sospecha ella que, después de todo, puede serlo. **13 s.** Jesús, en vez de contestar directamente lo que la mujer preguntaba acerca de Jacob y Él, compara las dos aguas: la del pozo de Jacob apaga la sed sólo por algún tiempo; en cambio, el agua que Jesús da es en sí misma fuente perenne, de notoria eficacia para alcanzar la vida eterna. El nombre teológico con que se le designa es el de «gracia santificante». Jesús, desde luego, no llega a formular ante la samaritana la ley física del agua que busca su propio nivel; no obstante, esta ilustración propuesta por Menoquio es correcta. **15.** La mujer queda profundamente impresionada. Su respuesta no debe considerarse como sarcástica, sino que expresa la ingenuidad de quien comprende algo imperfectamente. Desea el agua porque ahora cree vagamente que Jesús es un taumaturgo.

f **16 s.** Existe un obstáculo, y Jesús lo revela, en el desorden moral de la vida de esta mujer. «Llama a tu marido» habría parecido una advertencia muy natural, pues una larga conversación en público con una mujer chocaba con las costumbres de entonces. La negación de que tuviese marido por parte de la mujer era una evasiva, un equívoco y, acaso, una mentira que ocultaba feas acciones, las cuales desenmascara Jesús misericordiosamente, afirmando que, en efecto, sus palabras eran literalmente verdaderas. **18.** El hecho de que la mujer hubiera tenido cinco maridos en el pasado y de que entonces viviera en estado de ilícito concubinato implicaría que había contraído cinco matrimonios *legítimos* (probablemente, a partir de los quince años de edad), aunque no cabe afirmarlo con certeza. Es posible que más de un marido se hubiera divorciado de ella. En todo caso, ella en aquel momento era adúltera. **19 s.** Al reconocer que Jesús era un profeta, implícitamente lo admite, y comienza a mirar con simpatía la luz de la verdad. Suscita el tema de la religión verdadera en términos que aluden a las reivindicaciones rivales del Garizim y de Jerusalén.

g **21-24.** La respuesta de Jesús, precedida de un solemne «créeme» y de un respetuoso título de salutación («mujer»), afirma que está llegando a su fin la época de los cultos particularistas y de los santuarios locales. Por primera vez en el relato evangélico Jesús llama a Dios

el «Padre», que ha de ser adorado como tal incluso por los mismos samaritanos. Éstos, aceptando hasta entonces como inspirado únicamente el Pentateuco, que con frecuencia interpretaban mal, habían adorado «lo que ellos no conocían» (e.d., lo que conocían muy imperfectamente); en cambio, los judíos, por el hecho de ser el pueblo destinado a dar al mundo la salvación mesiánica, habían sido iluminados progresivamente por los profetas y salmistas, y adoraban lo que ellos conocían. La adoración en espíritu y en verdad es la adoración interior (sin excluir los actos y ceremonias exteriores) llevada a cabo a la luz de la plena revelación. Ha llegado la hora de esa adoración espiritual, universal y perfecta, porque está ya presente el revelador. Tal adoración «en espíritu y en verdad» es la única adoración proporcionada a la pura espiritualidad de Dios. **25.** La mujer observa que la aclaración de todos estos puntos había de venir del Mesías, conocido por los samaritanos gracias al Pentateuco y llamado *Ta'ēb* («el que vuelve» o «el convertidor»). **26.** Entonces Jesús pronuncia el primer solemne «Yo soy» de Jn. Cristo está sentado junto al pozo de Jacob y se revela a la samaritana. El que vagamente fué considerado como un taumaturgo, 15, y reconocido como un profeta, 19, es realmente el Mesías. Tal revelación podía ser hecha en Samaria, donde el mesianismo no estaba contaminado con aspiraciones nacionalistas y políticas. **789g**

27-30. Las costumbres judías eran muy rigurosas respecto de un hombre que conversase con una mujer en público. **27.** De aquí la sorpresa de los discípulos, que supusieron que alguna necesidad había ocasionado la conversación, aunque por respeto a su Maestro no hicieron ninguna pregunta. Mientras tanto, la mujer (en estado de gran excitación, pues hasta deja su cántaro junto al pozo) se va a la ciudad. **29.** Inmediatamente, se convierte en apóstol. Jesús quizá le había hablado de otras cosas de su vida pasada, a no ser que interpretemos la expresión «todo cuanto he hecho» como una hipérbole femenina muy natural. Ella no duda de que Jesús sea el Mesías, pero invita a los habitantes de Sicar a comprobarlo por ellos mismos. Su tono persuasivo mueve fácilmente a un pueblo naturalmente curioso y dispuesto a gastar una hora por ver algo nuevo. **790a**

31-42. Resultados — 31-34. Los discípulos esperaban a Jesús para comer. Había sentido hambre y sed, pero había pasado por la experiencia psicológica bien conocida del hambre que desaparece ante un deseo más hondo, el de la conversión de un alma. Ésta es la comida que sus discípulos no conocían. Creyeron que había recibido alguna cosa para comer. Entonces les explicó que hacer la voluntad de su Padre y consumar la obra del Padre era la suprema satisfacción de todos sus deseos, era «su comida». **b**

35-38. La obra del Padre, que es la obra del Hijo, también será la obra de los discípulos. Consiste en la recolección de una cosecha espiritual. Jesús toma como frase introductoria de su discurso una observación hecha recientemente por los discípulos, quizá en el mismo momento en que dieron vista a la llanura de Maḥneh y al fértil valle situado entre el Ebal y el Garizim; por otra parte, bastaba que en los vestidos de los samaritanos que se acercaban hubiera algo de color blanco para justificar la imagen visual que emplea Jesús. **35.** «No **c**

790c decís vosotros», etc.; esta observación tomada de boca de los mismos discípulos señala una fecha: enero del año 29 d.C., cuatro meses antes de la recolección del trigo. La sugestión de que se trata de un proverbio significando que «cada cosa necesita su tiempo» no es probable, y parece estar excluída por la asignación de un espacio mínimo de cuatro meses entre la siembra y la siega en lugar del espacio ordinario o máximo de cinco o seis meses. Además, la oposición está entre de aquí a cuatro meses y este momento; véase BOVER, Bi 3 (1922) 442-4. Las mieses doradas o amarillas de los campos españoles son blancas bajo el sol de Palestina. De la siega ya próxima y representada por el tropel de samaritanos que se acercaban, Jesús pasa a los segadores. **36-38.** Los segadores apostólicos tendrán la alegría de la obra cumplida y su premio, pero han de recordar humildemente el proverbio: «el que siembra no es siempre el mismo que siega». Los discípulos segarán una cosecha que habían sembrado Moisés y los profetas e incluso el mismo Jesús, como laboriosos agricultores del suelo. Esta idea, al mismo tiempo que inculca la noción de humildad en quienes sean llamados a lograr triunfos apostólicos, aporta consuelo a aquellos que ejecutan una labor aparentemente estéril en un campo apostólico al parecer poco prometedor. Cf. 1 Cor 3, 6-9.

d **39.** Los primeros frutos de la cosecha de aquella ciudad fueron aquellos que quedaron convencidos por la fe de la samaritana de que era el «escrutador de los corazones». **40.** El contacto con el Maestro suscitó en ellos una afectuosa hospitalidad. Cristo aceptó, mas como su misión estaba limitada a la casa de Israel, permaneció allí solamente dos días. Los «dos días a causa de los dos preceptos de la caridad» de SAN AGUSTÍN acaso no sean una recta exégesis, pero es digna de recordarse. **41.** No se mencionan milagros; pero muchos más convertidos se rindieron a la fuerza de la verdad manifestada en las palabras de Jesús. Fué una fe verdadera —más perfecta que la débil convicción producida en los de Jerusalén por los milagros, 2, 23— que parece como la sobrenaturalización de una simpatía innata por la verdad. **42.** Además del rasgo muy humano en la advertencia a la mujer, nótese el título universal dado al Salvador que concuerda perfectamente con aquella adoración que no pertenece en particular ni al Garizim ni a Jerusalén. «Salvador del mundo» se encuentra únicamente aquí, como fruto de los labios samaritanos, y en la misma pluma de Juan, 1 Jn 4, 14; cf., sin embargo, Gén 41, 45, donde la frase es aplicada a José. En cuanto al uso pagano de este título, cf. DEISSMANN, *Light from the Ancient East*, p. 369. El diácono Felipe fué el próximo predicador de Samaria, Act 8, 5 ss.

e **43-45. Regreso a Galilea** — Únicamente en el supuesto, poco probable, de que Jn aluda tácitamente a la hostilidad de Nazaret, Lc 4, 24, la sentencia de nuestro Señor en este contexto acerca de que nadie es profeta en su propia patria puede dejar de referirse a su lugar de nacimiento, Judea, donde el proverbio acababa de verificarse. Jesús aplicó más tarde el mismo proverbio a Nazaret, el lugar de su niñez, adolescencia y vida oculta. **45.** El entusiástico recibimiento de los galileos se explica por lo que habían visto hacer a Jesús en Jerusalén los peregrinos de aquella región, casi unos diez meses antes según

nuestra cronología (o desde hacía dos meses según la opinión de aquellos que fechan estos versículos en junio del 28 d.C.). 790e

46-54. Curación del hijo de un funcionario real — **46.** En la geografía joánica, Caná de Galilea es el lugar en que Jesús convirtió el agua en vino. El nombre resultaba naturalmente sonoro para los oídos de San Juan, el custodio de la santísima virgen María. El hombre cuyo hijo fué curado en Cafarnaúm no era un gobernador (βασιλίσκος en el grupo de mss. al que pertenece D, representado por Vg. *regulus)*, sino un funcionario real (βασιλικός), al servicio de Herodes Antipas, y algunos suponen (con cierta probabilidad) que fué el administrador Cusa, marido de Juana, Lc 8, 3. **47.** Al oir que Jesús había llegado de Judea, parece que subió expresamente desde Cafarnaúm hasta Caná, a siete horas de camino a pie, si bien como funcionario real vendría a caballo. Debió de rogar a Jesús que bajase aquel mismo día a Cafarnaúm (a 500 m de desnivel), pues el niño estaba agonizante. **48.** Jesús no sólo mostraba reserva respecto de la fe que consistía principalmente en la impresión emotiva producida por los milagros, 2, 23 s, sino que puso en guardia contra el peligro de desperdiciar la significación divina de los milagros considerándolos como algo meramente útil, 6, 26, o como algo que servía para alimentar el apetito de lo maravilloso. Él jamás obró milagros con este fin, Lc 23, 8. De aquí que Jesús hablase de «señales y prodigios» (milagros) en la advertencia dirigida en plural al funcionario que también valía para otros además de él. Su fe era, en todo caso, muy inferior a la del centurión de Cafarnaúm, Mt 8, 8 s, pues consideraba necesario que Jesús estuviera presente para obrar el milagro. f

49. La repetida súplica del padre es respetuosa y emocionante, especialmente si tenemos en cuenta que los mejores mss. griegos tienen «mi hijito» en lugar de «mi hijo». **50.** Nótese la brevedad en las seguridades que Jesús da, las pocas palabras que pronuncia cuando obra milagros (cf. Mt 8, 3; Mc 5, 41; Lc 7, 14; Jn 11, 43), que nos recuerdan el *fiat* de la creación. El texto puede significar implícitamente que el padre, habiendo creído en la promesa de Jesús, se puso en camino hacia su casa en seguida, pero habría sido más conforme con el proceder de los orientales pasar la noche en Caná y emprender la bajada el día siguiente. **51 s.** Sus siervos vinieron a su encuentro y le refirieron la curación como acaecida el día anterior a la hora séptima, entre la una y las dos de la tarde. **53.** El padre pudo así advertir el sincronismo de la curación en Cafarnaúm y de las palabras pronunciadas por Jesús a 30 km de distancia, en Caná de Galilea. No sólo el funcionario se hizo discípulo creyente, sino también toda su familia, como sucedió con la casa de Cornelio, convertida más tarde por San Pedro en Cesarea, y con la casa de Lidia, convertida por San Pablo en Filipos. **54.** San Juan, con el claro propósito de completar los Evangelios sinópticos, da especial realce a los dos viajes de Jesús desde Judea a Galilea, después de los sucesos del Jordán. Cada vez, un milagro señalará la llegada del Señor: el primero obrado en Caná y el segundo, desde Caná. g

V, 1-47. Una fiesta en Jerusalén — Razones geográficas y también exegéticas han llevado a muchos a sospechar que el orden original 791a

791a de Jn era cc 4, 6, 5, 7, sobre cuyo problema véase 781*k*,*l*. El c 5 muestra como ya definitivamente organizada la oposición de los judíos, es decir, la de los dirigentes de la nación en Jerusalén, especialmente los fariseos. Si se organizó con ocasión de una fiesta de Pascua, nos hallamos entonces ante una sorprendente correlación, pues un movimiento análogo empezará a manifestarse con fuerza poco tiempo después en Galilea, y precisamente motivado por las mismas razones relativas a la observancia del sábado, Mc 2, 23 ss; Lc 6, 1 ss; Mt 12, 1 ss. Sin embargo, en Jn, que destaca de modo especial la oposición encontrada en Jerusalén, la acusación contra Jesús, si bien tiene relación con un caso aducido de inobservancia sabática, pronto se centra sobre su pretendida igualdad con Dios, que constituirá la razón verdadera que los lleva a maquinar su muerte.

b **1-9. Milagro en la piscina de Bezata** — **1.** Vg. «*dies festus*»: contados y ponderados los mejores mss. y versiones, queda sin despejar una duda: no sabemos si en el texto original gr. figuraba el artículo definido o no. Los críticos suelen inclinarse por la omisión del artículo; sin embargo, en tal caso nos encontramos con el único ejemplo en que Jn habla vagamente de una fiesta, y con el único ejemplo en su Evangelio de la ausencia del artículo delante de esta palabra. La lección tiene su importancia, pero no una importancia decisiva desde el punto de vista del cálculo cronológico. Sin tener prejuicio alguno contra la muy respetable probabilidad de un ministerio público de sólo dos años y algunos meses, seguimos el sistema sugerido por nuestra interpretación de 4, 35, y damos preferencia a un ministerio de tres años completos y cuatro pascuas, de las cuales esta fiesta sería la segunda. De entre los que transponen el c 5, algunos sostienen que la fiesta de 5, 1, es la pascua mencionada en 6, 4 (Joüon, Braun, Sutcliffe), otros se inclinan por pentecostés (Lagrange), mientras que otros, defensores de un ministerio de dos años, la presentan como una fiesta menor, la de las trompetas (Durand) o la de los *purim* (Prat). No obstante, por improbable que parezca, no podemos afirmar a priori que Jesús no hubiera subido a Jerusalén para asistir a la fiesta del año nuevo, o incluso a la fiesta aún más profana de los *purim* o de las «suertes». [Si la fiesta en cuestión es la de los *purim*, entonces es

c probable un ministerio público de dos años. — Redactor jefe.] **2.** No se debe traducir «una piscina [llamada] probática», como el presente texto de Vg., sino un estanque en que se podía nadar (κολυμβήθρα) cerca de «la puerta de las ovejas», o sea, en el ángulo NE. del recinto del templo. El nombre del lugar es probablemente Bezatha (S, Bethzatha), que significa «[barrio de] la [roca] cortante» mejor que Bethsaida (B, W, Vg.) o Bethesda (A), que algunos han preferido, quizá por no saber desprenderse con suficiente sentido crítico de su bello significado simbólico: «casa de la misericordia». Excavaciones practicadas a menos de 40 m al NO. de la iglesia de Santa Ana, de los cruzados, han devuelto a la luz esta *natatoria*, un gran cuadrilátero con cuatro pórticos laterales y un quinto pórtico divisorio en el centro. **3*b*.** En ellos yacían enfermos «que esperaban el movimiento del agua». Críticamente la frase participial (Vg. «*expectantium aquae motum*») es muy sospechosa, pues no se encuentra en S, B, C, L, A, y la duda

es aún mayor respecto del 4. El decreto del concilio de Trento (ses. IV) no nos prohibe considerar las palabras como una glosa, puesto que la forma del 4 varía muchísimo incluso en los mss. de la Vulgata. Tampoco la Iglesia en su liturgia trata de decidir la cuestión, cuando asigna Jn 5, 1-4, a la fiesta del arcángel San Rafael, precisamente a causa del v 4. [Como v 7 hace referencia a un movimiento del agua, podría ser que un glosador hubiera sentido la necesidad de introducir esta explicación del fenómeno. — Redactor jefe.] **791c**

5. Todo sacerdote conoce la ingeniosa acomodación tropológica que hace San Agustín de los 38 años de enfermedad, acomodación según la cual la perfección simbolizada por el número 40, cuando es disminuída en dos unidades, que simbolizan los dos preceptos de la caridad, se convierte en imperfección y en enfermedad; semejante acomodación, sin embargo, no deberá tomarse como exégesis. **6.** Como respuesta a la pregunta de Jesús, el enfermo expresa su deseo de ser curado, especialmente porque su enfermedad estaba relacionada con algún pecado personal, 14*b*. **7.** El enfermo, que parece haber sido un paralítico, no tenía fuerzas para llegar a la fuente de la salud sin alguien que le ayudase. **8.** Las palabras taumatúrgicas de Jesús son semejantes a las que dijo al paralítico de Cafarnaúm, Mt 9, 2 s. *Κράβαττος* (lat. *grabatus)* es una palabra macedónica que designa un lecho rudimentario, generalmente una simple estera. **9.** La curación fué inmediata. **d**

10-16. Violaciones del sábado — **10.** Existen más de veinte, quizá unas cuarenta, prohibiciones sabáticas referentes al transporte de algo en el tratado *Shabbath* de la Mišná: el transporte de unas andas o de un lecho vacíos estaba incluído en ellas; de hecho, se consideraba como prohibido el transportar cualquier carga material al modo ordinario. **11.** La lógica de la respuesta del hombre curado es la de que un taumaturgo ha de estar dispuesto a contestar por él mismo. **12.** Los judíos no hacen caso del milagro y concentran su investigación sobre la violación del sábado. **13.** Como Jesús se había retirado antes de que se organizara una manifestación en lugar tan concurrido (cf. Mt 12, 16-21), el hombre no sabía quien le había curado. **14.** El efecto bueno en el orden espiritual producido por el milagro probablemente se manifieste en la visita del hombre curado al templo. El aviso dado por Jesús muestra que en este caso había un pecado personal vinculado con la enfermedad. No siempre sucede así, 9, 1-3, y aquí no podemos decir si el pecado fué causa física directa de la enfermedad o causa moral de semejante forma de penalidad particular (cf. 1 Cor 11, 30). **15.** El informe del hombre curado a los judíos no fué una denuncia, sino solemne testificación de la identidad de su bienhechor. **e**

16. [En gr. ambos verbos están en imperfecto y podrían significar: «Por esto los judíos *comenzaban* a perseguir a Jesús, porque *comenzaba* a hacer estas cosas en sábado». Jn tendría entonces el propósito de consignar el empleo por primera vez de una nueva táctica persecutoria empleada después con éxito en Galilea. — Redactor jefe.] La persecución judía con motivo de esta curación tomó evidentemente la forma de un ataque directo.

17-30. Reivindicación de la filiación divina — **17.** La respuesta de Jesús, en la que reivindica la identidad de actividad con su Padre, es la **792a**

792a clave para explicar los vv 19-30. Se lee: «*Mi Padre está obrando [aún] hasta ahora, y yo [también] estoy obrando*». **18.** Como observó agudamente San Agustín: los judíos entendieron lo que los arrianos no comprendían. Los arrianos negaban la igualdad del hijo con el Padre, que los ciegos judíos y asesinos de Cristo oyeron de boca del mismo Jesús. **19-30.** El sujeto de estos difíciles versículos no es simplemente el Verbo, sino el Verbo encarnado en su unidad consustancial con el Padre y en la manifestación de su autoridad respecto de los hombres como dador de la vida divina y juez de aquellos que rehusan creer. Existe unidad de actividad entre el Padre y el Hijo, y también semejanza de dignidad y honor. El Hijo (y Verbo encarnado) obra milagros y da la vida, porque su Padre ejecuta (por medio de la naturaleza divina única) obras idénticas; es asimismo el Hijo encarnado quien juzga a los vivos y a los muertos, y, precisamente porque Él es hombre, obra de este modo mediante el juicio final visible que fija permanentemente la actitud voluntaria de los hombres respecto de Él. Conviene tener presentes las circunstancias concretas del discurso, porque toda la profunda teología que encierra este corto pasaje no es objeto inmediato de la exégesis, que explica simplemente el texto.

b **19.** Cuando Jesús quiso decir que su acción al curar al hombre enfermo no había sido un quebrantamiento del sábado, sino el actuar incesante de Dios en el mundo, los judíos dedujeron rectamente que se hacía a sí mismo igual a Dios. Jesús no niega esto, sino que lo afirma más vigorosamente. La igualdad es inefablemente real, porque significa unidad de acción. Jesús habla evidentemente de las obras divinas tales como el milagro que acaba de ejecutar. La acción depende del conocimiento, y existe una perfecta comunión de conocimiento entre el Padre y el Hijo, de tal manera que el Hijo no puede hacer nada a excepción de lo que «consubstancialmente» ve hacer al Padre. «Ver», dice Santo Tomás, «es recibir el conocimiento divino»; San Agustín ya había dicho que tanto *oir* como *ver del Padre* era igual que *proceder del Padre, Deus ex Deo*. Como sugiere San Cirilo de Alejandría, podríamos formular este pensamiento en términos griegos diciendo que la *homognosis* de la que procede la acción común es realmente *homoousia*. No existe ninguna obra divina que el Hijo no haga junto con el Padre, y no simplemente de la manera en que el cerebro y la mano del hombre obran conjuntamente al escribir, haciendo la misma cosa, pero de modo diferente. El Hijo hace todas las obras «de la misma manera» que el Padre, es decir, igualmente. No se trata en modo alguno de que el Hijo imite al Padre.

c **20.** La metáfora de la «manifestación» por parte del Padre corresponde a la metáfora de la «visión» por parte del Hijo, y, como Santo Tomás enseña, el amor del Padre por el Hijo es más bien la señal que la causa de esta comunidad de conocimiento y operación. El Verbo encarnado todavía mostrará mayores y más asombrosas obras del poder divino. **21.** Jesús vuelve a la idea de vida, que nosotros, con San Agustín, entendemos como vida sobrenatural, la cual es ante todo la vida del alma, pero que incluye también la resurrección del cuerpo en el último día. Por consiguiente, los muertos a quienes el Padre resucita y da vida son los pecadores, de los cuales también el Hijo es igualmente

el libérrimo *resuscitator* y *vivificator*. **22.** Cuando se dice que *el Padre no juzga a nadie*, *sino que ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar*, parece que, de acuerdo con la constante significación de κρίσις en Jn, debiéramos entender no un juicio de discusión, sino de condenación, o sea, de exclusión de la vida eterna. **23.** Esta comunicación del Padre con el Hijo exige que todos los hombres tributen al Hijo el mismo honor. Y, de hecho, rehusar honrar al Hijo es rehusar honrar al Padre que lo envió. **24.** La aceptación de la palabra de Jesús y la creencia en su misión divina dan infaliblemente la vida eterna (e.d., la gracia destinada a ser consumada en la gloria). El verdadero creyente no incurre en condenación, sino que por el acto de fe (que la caridad informa) logra pasar definitivamente de la muerte del pecado a la vida de la gracia sobrenatural. **792c**

25. El mundo es una inmensa necrópolis, pero la hora está para llegar, o mejor, es ya *ahora*, cuando esos muertos espiritualmente oirán la voz del Hijo de Dios que les llama a la vida, y los que escuchen con la virtud de la fe obtendrán la vida. **26.** El poder que el Hijo tiene para dar vida le viene de que también Él la posee. El tener vida en sí mismo de una manera esencial, no participada, es prerrogativa suya como lo es del Padre. **27.** Además, Éste le ha dado poder para ejercer juicio, porque el dador visible de la vida (Hijo del hombre) debe excluir de modo visible a los indignos. **28 s.** Esta función visible al final de la historia humana evoca el pensamiento de la resurrección universal. El recordar que Él es quien llamará a todos los hombres de sus tumbas para ir a diferentes destinos según sus obras hace que parezca menos asombroso lo que Él ha dicho. En esta declaración se ve perfectamente que no la fe sola sino las obras radicadas en la fe decidirán la resurrección de los hombres a la vida más bien que al juicio de condenación, reservado a los que han hecho cosas malas. **30.** Empleando la primera persona y un artificio de lenguaje llamado inclusión, Jesús aplica lo que ha dicho en su exordio, 19, a su oficio de juez. En esto, como en otras obras divinas, Él no puede hacer nada por sí mismo. Nótese que si bien empleó el verbo «ver» al hablar de sí mismo como operador, cuando habla de sí mismo como juez emplea el verbo «oir», pero cuando se trata de una condenación que, en cuanto implica una autoridad ejecutiva, es particularmente un decreto de la voluntad, la justicia de ella es referida a la conformidad de la voluntad humana de Cristo con la voluntad divina. Advirtamos en conclusión que nadie puede decir que ha entendido perfectamente estos doce versículos, pues están llenos del misterio de la encarnación. **d**

31-47. Incredulidad judía — Todo esto es creíble y debe ser creído, pues los judíos poseen amplio testimonio de ello. Jesús procede a demostrarlo, apelando por condescendencia al testimonio del precursor, 33-35, pero sobre todo al testimonio del Padre, 32, manifestado en las obras que Jesús hace, 36-38, y dado también en las Escrituras, 39 s y 45-47. Al mismo tiempo afirma que la causa de la infidelidad de los judíos era la vanidad de buscarse a sí mismos, 41-44. **e**

31. Jesús podía dar testimonio, y de hecho lo dió, 8, 14, de sí mismo, pero aquí hace una concesión al axioma legal de que nadie ha de ser

792e creído cuando da testimonio en su propio favor. **32.** El testimonio verdadero que Jesús puede evocar es el de su Padre, aunque no lo dice todavía claramente. **33.** Mientras tanto, *ad abundantiam iuris*, hace referencia al testimonio reciente y auténtico de uno que era considerado por casi todos como profeta, recordando la declaración hecha por el precursor a la delegación enviada desde Jerusalén. Juan declaró de manera bien evidente la verdad. **34.** No es que Jesús tenga necesidad de testimonio humano, sino que quiere valerse de lo impresionante de las solemnes palabras de Juan para contribuir a la salvación de los judíos. **35.** Desgraciadamente se han comportado como niños, pues se recrearon un instante delante de aquella lámpara que ardía y brillaba (y que, según parece, todavía no se había extinguido, sino que estaba oculta tras de los muros de Maqueronte), pero le volvieron pronto la espalda bajo el pretexto de que Juan era un endemoniado, Lc 7, 33.

f **36.** Sus obras divinas son el testimonio más grande que Jesús puede invocar. La mejor interpretación de los dos versículos sumamente difíciles, **37** y **38**, que siguen, parece ser la que supone una alusión a Dt 18, 15-19. En substancia es ésta: el Padre (a quien vuestros padres pidieron en el Sinaí no ver ni oir más, a no ser por mediación de Moisés) ha dado testimonio de mí; y, lo que es más, no tenéis la palabra de Dios en vosotros, porque no habéis creído en el *profeta*, Dt 18, 15, a quien Él envió. Después de esto, Jesús pasa al testimonio de las Escrituras. **39 s.** El que no aparezca ningún otro imperativo de exhortación y la contradicción implícita entre buscar la vida en las Escrituras y rechazar al donador de la vida, parecen aconsejar el indicativo: «escudriñáis», mejor que el imperativo: «escudriñad». En los escritos que contienen las palabras de vida y dan testimonio del Mesías, los judíos buscan lo que se acomoda a sus propias ideas y, en consecuencia, no vienen a Jesús con el fin de alcanzar la vida. **41 s.** Jesús dice esto, no porque busque ser glorificado por aquellos que vienen a Él, sino porque conoce que es por falta del verdadero amor de Dios que ellos han andado extraviados en su búsqueda. **43.** No aceptarán al enviado de Dios, pero están siempre dispuestos a recibir a quien pretenda serlo; verdad demasiado bien demostrada en la historia posterior del judaísmo, la cual, según se afirma, registra sesenta y cuatro falsos Mesías, de los cuales veinticinco son conocidos por sus nombres. **44.** El obstáculo real es lo que podríamos llamar la respetabilidad hipócrita, la actitud fundamentalmente errónea llamada respeto humano. Los que se buscan a sí mismos y buscan la gloria humana están lejos de la fe, porque el modo de acercarse a ella es mediante el deseo humilde de agradar sólo a Dios.

g **45-47.** El acusador de los judíos no será Jesús, sino Moisés, en quien ellos han puesto su esperanza, pero a quien rehusan, sin embargo, creer. Si creyeran a Moisés, creerían a Cristo, de quien Moisés escribió al referir las palabras relativas a la descendencia de la mujer, Gén 3, 15, a la bendición de Abraham, 12, 3, al heredero del cetro de Judá, 49, 10, a la estrella que se alza de Jacob, Núm 24, 17, al gran profeta, Dt 18, 15. ¿Cómo van a poder los discípulos de Moisés, 9, 28, que se jactan del conocimiento que tienen de la palabra escrita, 7, 49,

y, sin embargo, no creen realmente en ella, tener fe en las palabras meramente habladas de Jesús? Recordemos que los escribas y fariseos eran adoradores de la letra, 2 Cor 3. **792g**

VI, 1-72. El pan de vida — El intervalo de tiempo entre los cc 5 y 6, según el sistema cronológico aquí adoptado, es casi de un año completo [pero sólo de dos meses si la «fiesta» del c 5 es la de los *purim*— Redactor jefe], que puede ser colmado mediante una armonía con los sinópticos basada en Mc 2, 23—6, 29. Este episodio —el trozo más largo del ministerio galileo en Jn— incluye: (1) los dos milagros de la primera multiplicación de los panes, 1-15, y de la marcha de Cristo sobre las aguas, 16-21; (2) el discurso eucarístico en Cafarnaúm, 26-59 (60), con un prólogo narrativo en que se describen las circunstancias en que tuvo lugar, 22-25, y un epílogo en que se muestra «el discernimiento de los espíritus» a propósito del tema del pan de vida, 60 (61)-71 (72). Los milagros que preceden a la promesa preparan el camino para creer en ella, porque quien alimentaba milagrosamente a más de 5.000 personas podía alimentar eucarísticamente al mundo, y quien caminaba sobre las aguas como sobre el sólido suelo podía ordenar y suspender otras condiciones de la materia, con el fin de estar sacramentalmente presente para alimentar las almas de los hombres. **793a**

1-13. Primera multiplicación de los panes — Este milagro es el único narrado por los cuatro evangelistas. La descripción más viviente y pintoresca del milagro es la de Mc, a la que Jn añade, sin embargo, algunos detalles precisos, tales como la pregunta dirigida a Felipe individualmente y el descubrimiento hecho por Andrés. **b**

1-4. La indicación de tiempo con que empieza Jn denota simplemente que el relato prosigue, y no pretende dar precisión cronológica alguna. No se precisa en qué dirección tuvo lugar el viaje a través del lago, pero, a menos que el contexto decidiese otra cosa, resulta algo tan claro como lo era para un romano la expresión *trans Tiberim*. La travesía fué desde la orilla occidental, al norte de la curva en que estaba asentada Cafarnaúm, la ciudad misional de Jesús, hasta la costa oriental dominada al norte por Betsaida Julíades. El mar de Galilea, llamado también lago de Genesaret, Lc 5, 1, es designado solamente por Jn (cf. 21, 1) con el nombre de la ciudad que edificó en su orilla occidental Herodes Antipas, entre 26 y 28 d.C., y fué llamada Tiberíades, del nombre del emperador entonces reinante, Tiberio. Este nombre del lago se había impuesto cuando Jn fué escrito. El motivo del viaje se puede colegir de los sinópticos. Mt 14, 12 s, lo relaciona con el asesinato del precursor, y según esto puede ser interpretado como una retirada temporal del territorio del asesino al de Herodes Filipo. Mc y Lc 9, 10, la colocan después del retorno de los apóstoles de una misión. El primero especifica que el Maestro deseaba dar a los doce un descanso a causa del trabajo agotador que siguió a su regreso, Mc 6, 31.

2. El entusiasmo popular había ido creciendo mucho, y mientras Herodes Antipas se imaginaba que el taumaturgo de Galilea era Juan, que había vuelto a la vida, otros estaban dispuestos a mirarlo como Elías o el profeta, Dt 18, 15. Los milagros obrados sobre los enfermos **c**

793c hicieron que la muchedumbre (aumentada con los peregrinos que iban a la pascua) observase la partida de Jesús y la impulsaron a seguirle; se dirigen entonces al mismo destino, pero *a pie*, Mc 6, 33. **3.** La eminencia de terreno en que Jesús se sentó con sus discípulos miraba hacia la llanura llamada hoy *El-Bateha.* Existe, en este simple acto de sentarse, una indefinible solemnidad. **4.** Se señala la proximidad de la pascua, sin duda por una razón especial: de aquí a doce meses la fiesta de los judíos dará lugar a «la nueva pascua de la nueva ley».

d **5-9. 5.** Jesús se ocupó hasta la tarde, Lc, o hasta el anochecer, Mt y Mc, en adoctrinar a la muchedumbre, Mc y Lc, y en sanar a los enfermos, Lc. Mc observa la piedad que sentía por el abandono en que se hallaban y la preocupación por el hambre que tenían, lo que posteriormente sintetiza Jn en la actitud de Jesús contemplando con sus ojos a la gran muchedumbre y en la pregunta dirigida a Felipe acerca de la posibilidad de comprar pan para darles de comer. Los apóstoles ya le habían sugerido que despidiese a la muchedumbre para que pudiera dispersarse y buscar comida en los pueblos circunvecinos. **6.** La pregunta dirigida a Felipe era de sondeo, pues el apóstol había sido, al parecer, hombre de negocios. Pero Jesús ya sabía bien lo que había de hacer. **7.** Nos es desconocido el precio que en aquella época tenía allí el pan, pero Felipe estimó que el sueldo de un obrero que trabajase seis días a la semana durante ocho meses no sería suficiente para conseguir un poco para cada una de las muchísimas personas allí congregadas. **8 s.** Andrés, que como Felipe era de Betsaida, encontró a un muchacho que tenía cinco panes de cebada (comida de pobres) y dos peces, salados quizá en Tariquea, la «ciudad de las salazones de pescado», situada en el ángulo SO. del lago. Como se necesitaban tres de aquellos panes palestinenses pequeños y aplastados para dar a un hombre una comida relativamente abundante, Lc 11, 5, la provisión descubierta hubiera constituído una merienda para dos o tres, o todo lo más para cinco personas. De aquí la reflexión de Andrés: ¿Qué es esto para tantos?

e **10-13. 10.** Mt, Mc y Jn notan la existencia de hierba verde en el lugar donde «el Señor preparó una mesa en el desierto». La hierba indica también que estaban entonces en primavera. Cinco mil hombres, así como mujeres y niños (que no entran en la cuenta, pero probablemente estarían en número inferior) se sentaron o se echaron en grupos de cincuenta o cien, Mc 6, 40. La descripción de Mc es exquisitamente gráfica. Semejaban cuadros de jardín sobre el verde césped. **11.** Jesús tomó los panes. Jn no nota el gesto de levantar los ojos al cielo que, debido a la analogía de situaciones, ha pasado de Mt, Mc y Lc al *Qui pridie* de la misa latina, pero Jn emplea εὐχαριστήσας en lugar del εὐλογήσας de los sinópticos. Aquel verbo, repetido deliberadamente en el 23, debe considerarse como clara alusión al significado eucarístico del milagro. La distribución fué hecha por los apóstoles, Mt Mc y Lc, y el pan se multiplicaba, o bien antes de distribuirlo, o bien al pasar de las manos de Jesús, o bien (más probablemente) en manos de los apóstoles. Tanto pan como pescado, todos recibieron cuanto quisieron, y no el «pedacito» que Felipe había calculado. **12.** El recoger los frag-

mentos era un acto de economía reverente respecto del don de Dios. 793e
13. El lugar de los doce es evidenciado por medio de los 12 cestos —los cestos judíos de viaje eran casi proverbiales— (JUVENAL, *Sat.* III, 15; MARCIAL, *Epig.* V, 17). Sigamos el parecer de San Agustín y no miremos simplemente el exterior del milagro, como un hombre que admira la caligrafía que no puede leer. Nuestro esfuerzo debería tender a la comprensión mental de este milagro, y no a la mera aprehensión ocular o imaginativa del mismo, cuando lo leemos en la dominica *Laetare*. El Verbo mismo, «por quien subsisten todas las cosas», alimenta al mundo con unos pocos granos de trigo, y este mismo Verbo encarnado se multiplica también en miles de altares.

14-15. Efecto del milagro — **14.** Aparte de los escribas, la muchedum- f
bre identificaba frecuentemente al profeta de Dt 18, 15, con el Mesías. La muerte reciente del Bautista, la fama creciente de Jesús, el fervor nacional de aquel tiempo ya próximo a la pascua contribuyeron, juntamente con el milagro, a precipitar una resolución popular. Al identificar a Jesús con el profeta la muchedumbre también se hizo eco del gran salmo festivo: «Bendito sea *el que viene*», etc. **15.** El naciente fermento nacionalista que hubiera llegado a apoderarse de Jesús para colocarle en el trono de David pudo haber sido conocido por nuestro Señor de modo meramente humano, como lo sugiere el participio aoristo de Jn. Huyó otra vez al monte Él solo. No hay duda de que su oración fué semejante a la que hizo la noche antes de la elección de los apóstoles, Lc 6, 12, pues la gran crisis eucarística estaba cercana.

16-21. Jesús camina sobre las aguas — **16.** El embarcarse los apóstoles, g
cuando ya anochecía, no fué espontáneo. Jesús, queriendo preservarlos del contagio del mesianismo popular, les *obligó* a partir, Mc y Mt. **17.** El viaje hasta Cafarnaúm era sólo de unos 6 km casi exactamente en dirección a poniente, pero Mc indica, 6, 45, que primeramente se dirigieron al NO. hacia Betsaida (mucho más cerca entonces del lago que la moderna Et-Tell que ocupa su lugar). Algunos críticos sostienen, sin fundamento suficiente, que existían dos Betsaidas, una en la parte oriental y otra en la occidental. Suponiendo sólo una, los apóstoles habrían esperado que Jesús se les reuniera allí; pero, al ver que no sucedía así, habrían dirigido la barca hacia Cafarnaúm. **18.** El viento adverso que agitó el mar soplando de frente mientras ellos remaban era, evidentemente, un viento del NO., fuerte aunque no tempestuoso. **19.** Como el estadio tenía unos 190 m, hasta la cuarta vigilia de la noche, e.d., alrededor de las tres de la mañana, Mt y Lc, sólo habían recorrido unos 5 ó 6 km. Entonces apareció Jesús caminando sobre las aguas, y acercándose a la barca, Jn, pero con ademán de pasar de largo, Mc 6, 48.

20. Se descubrió a sí mismo diciendo: «Soy yo, no temáis», tal h
como lo relatan Mt, Mc y Jn. Sólo Mateo menciona el incidente de San Pedro y cómo se iban dando cuenta cada vez más de la filiación divina del Maestro. «Verdaderamente tú eres Hijo de Dios». Jn no tenía necesidad de consignar tales detalles, aunque sin duda constituyen la preparación para el magnífico acto de firme fe que profesará San Pedro, Jn 6, 69 s. **21.** Puesto que el verbo traducido, «querían

793h ellos», está en indicativo, puede significar que los apóstoles tomaron efectivamente a Jesús en la barca, Mt y Mc. El viento cesó, Mt y Mc, pero no podemos decir con certeza si Jn indica un nuevo milagro (de velocidad) al afirmar que «*al instante*» la barca llegó a tierra. El lugar de desembarco es indicado de manera general por Mt y Mc al decir que fué en *Genesaret*, y tal vez haya sido bastante al S., a la altura de Dalmanuta (en algún lugar al norte de Magdala). Esto y los milagros que le pidió la población local explicarían por qué Jesús llegó a Cafarnaúm sólo al atardecer, cuando el sábado había ya comenzado.

794a **22-25. Introducción narrativa al discurso eucarístico** — **22.** Jn describe la situación en la ribera oriental al día siguiente. La muchedumbre que todavía permanecía allí, después de haber pasado la noche al raso en El-Bateha, supo que únicamente una barca había salido la tarde anterior, y que Jesús no había ido en ella. **23.** Durante la mañana llegaron otras barcas de Tiberíades cerca del sitio en que el milagro, precedido por «la acción de gracias [= *eucaristía]* del Señor», había tenido lugar. **24.** Como Jesús no aparecía ni se le encontraba en parte alguna, todos los que pudieron, en las barcas disponibles, se trasladaron a Cafarnaúm, para buscar a Jesús. **25.** Por fin le encontraron. Jn no dice cuándo ni dónde, pero es claro que debió de ser el mismo día, y probablemente al anochecer, en la sinagoga de Cafarnaúm, 59-60. Al preguntar a Jesús cuándo había venido, sin duda también deseaban saber cómo había venido.

b **26-60. El discurso eucarístico** — La numeración de los versículos es según Vg. Bástenos notar aquí una vez por todas que el 51 del texto gr. corresponde al 51 y 52 de Vg., y según esto los versículos 52-72 de ésta corresponden a 51-71 del texto gr. El carácter eucarístico de este discurso está apoyado por fuertes argumentos y tiene en su favor la tradición patrística a partir, muy probablemente, de Ignacio de Antioquía. También pueden ser citados Justino y especialmente Ireneo. El antioqueno Juan Crisóstomo, Gregorio de Nisa, los dos Cirilos de Jerusalén y de Alejandría no sólo defienden la interpretación eucarística, sino que además son destacados «realistas». La interpretación metafórica (la manducación de Cristo por la fe), que se refiere a la «comunión espiritual», ha estado en boga en la Iglesia, no sólo a causa del alegorismo de Orígenes, sino también por otras razones. Si bien cabe demostrar que San Agustín entendió el discurso en sentido eucarístico, los teólogos posteriores no lograron comprender el realismo sacramental del doctor de Hipona, debido a su insistencia en dos puntos, a saber, *(a)* que debemos evitar todo aquello que se asemeje a la carnalidad de los cafarnaítas, y *(b)* que debemos buscar los frutos descritos en Jn 6, 26-58, en la unidad eclesiástica del cuerpo místico de Cristo; cf. DE LUBAC, *Corpus Mysticum* 296.

c El que San Agustín insista en este segundo punto fué sin duda debido a sus preocupaciones antidonatistas. Su modo de tratar este asunto influyó grandemente en la Edad Media latina; y, además, las polémicas de los siglos XIV y XV contra los griegos que daban la Eucaristía a los niños y contra los utraquistas bohemios, fortalecieron la interpretación «espiritual». El concilio de Trento, en 11 de octubre de 1551, empleó el pasaje de Jn 6, 58, como texto eucarístico, pero,

en vista de una controversia que surgió y continuó durante el concilio, la sesión XXI (16 de julio de 1562) dejó expresamente sin tocar las interpretaciones rivales de Jn 6. A pesar de esto, hoy día la unanimidad católica acerca de la interpretación eucarística de 6, 51-59, es casi absoluta, y ahora la niegan ya muy pocos intérpretes no católicos. Éste es otro caso de una tradición que se había ido obscureciendo y que se ha afirmado de nuevo por sí misma. Si el discurso no fuese una promesa de la Eucaristía, el silencio de Juan, el discípulo amado, sobre el sacramento del amor constituiría un verdadero enigma; el pan del futuro que será dado no por el Padre, sino por el Hijo del hombre, 27, la clara impresión producida sobre la muchedumbre y sobre los discípulos, la comparación vigorosamente enfática con el maná, la reiterada insistencia en la carne y la sangre como comida y bebida —verdadera comida y verdadera bebida—, todas estas cosas, en la hipótesis no eucarística, resultarían ininteligibles. **794c**

Algunos comentaristas sostienen que 26-58 son dos o tres discursos unidos entre sí, y Westcott cree descubrir no sólo distintos temas, sino también distintos auditorios en 26 *(muchedumbre)*, 41 (judíos) y 51 (donde comienzan las palabras que escandalizan a los *discípulos)*. No obstante, un examen cuidadoso muestra que nuestro Señor desde el 27, y, por tanto, desde el comienzo, se refiere a la promesa eucarística. En consecuencia sus palabras tienen la unidad de un discurso que en parte es un diálogo. Habiendo tratado primero del pan espiritual, 27, lo identifica con Él mismo, el único que ha descendido del cielo, 35, el cual puede satisfacer el hambre y la sed, pero solamente en aquellos que creen en Él. Aquí la incredulidad se manifiesta a sí misma con cuchicheantes murmuraciones, y los incrédulos son llamados «judíos», nombre que Jn suele emplear para designar a los enemigos de Jesús. Explicada la necesidad de la fe, 44-47, Jesús formula de nuevo la comparación del «maná» (el 32 es paralelo con el 49) y con el uso del verbo «comer» por primera vez muestra que 48-59 hacen referencia a una comida real y físicamente consumida. Existe gradación de partes, no unión de trozos. **d**

26-34. El pan material y el pan de vida — Este trozo del diálogo señala la gran distinción entre el pan para sustento físico (ora sea el de El-Bateha, ora el maná del desierto) y el pan que nutre la vida eterna. **26.** Jesús no responde a una mera pregunta curiosa, sino que pone en seguida al descubierto el defecto fundamental de que adolece el entusiasmo que le rodea. En el pan de El-Bateha únicamente habían visto la bendición temporal de una buena comida, no el significado espiritual del milagro. **27.** Siguiendo el mismo método que había empleado junto al pozo de Samaria, los exhorta a trabajar, o sea, a esforzarse por adquirir otro alimento, no perecedero, sino útil para la vida eterna. El Hijo del hombre *dará* este alimento, autorizado como está para hacerlo por el sello o marca de autenticidad y aprobación que el Padre —es decir, el mismo Dios— ha puesto sobre Él. **28.** La muchedumbre, como verdaderos seguidores de Moisés, refiere el verbo «obrar» o «realizar» (ἐργαζώμεθα) a las *muchas obras* (ἔργα) ordenadas por Dios. **29.** Jesús les dice que la única obra básica que Dios exige de ellos es que crean en Aquel a quien Dios ha en- **e**

794e viado. **30 s.** La samaritana había dicho: «¿Acaso eres tú más grande que Jacob?»; aquí también la muchedumbre comprende que Jesús se tiene por más grande que Moisés, y, por eso, piden un milagro más grande que el maná que alimentó a los hijos de Israel en el desierto durante cuarenta años. Citan de una manera libre el Sal 77 (78) 24, que alude al maná como el pan del cielo. **32.** De nuevo Jesús sigue la misma línea de pensamiento que cuando estaba junto al pozo de Samaria. ¡Pan del cielo! Sí, pero no el pan del verdadero cielo de Dios. Moisés no os dió aquel pan, sino que es el Padre quien os da (ahora) el pan del cielo, que es verdaderamente tal o realmente digno de ese nombre. **33.** El que se da es el Verbo encarnado que bajó del cielo para dar la vida, no a un solo pueblo, sino a todo el mundo. La vida de que se trata es la vida sobrenatural. **34.** La reacción de la muchedumbre al oir hablar de este pan de Dios... que bajó del cielo es exactamente la de la samaritana: «Señor, danos siempre ese pan».

f **35-40. Jesús es el pan de vida para los que creen** — Al llegar a este punto, se aprecia una diferencia, pero el paralelismo no queda enteramente roto. El primer «Soy yo» solemne, en la conversación con la samaritana, es pronunciado más tarde. En cambio, ahora, Jesús pronuncia en seguida su segundo «Soy yo» solemne: «Yo soy el pan de vida». En Samaria, encontraba un impedimento moral en la vida de la mujer; aquí, en Cafarnaúm, el impedimento es la falta de fe. El acto de venir a Jesús que reporta la satisfacción del hambre equivale a la fe que apaga la sed para siempre. **36.** Jesús expone el trágico hecho de que la multitud le ha visto y todavía le ve (perfecto en el texto gr.), y sin embargo no cree. **37.** La falta es de ellos, no suya; pero Jesús explica la situación en términos semejantes a lo que ahora llamamos la gracia eficaz. Vienen a Él aquellos que le son dados por el Padre, y Jesús no puede menos de dar la bienvenida a todos los que el Padre le da. El empleo de un neutro (*πᾶν*) con valor colectivo insinúa ciertamente que los fieles vienen a Cristo mediante la unidad social de una corporación. **38.** Mirando a esta corporación Jesús cumplirá la voluntad salvífica de su Padre, que es el programa de su vida. **39.** Este programa o voluntad de su Padre es presentado como la misión que Jesús ha de cumplir, a saber, no perder nada de «todo lo que le ha sido confiado», sino salvarlo totalmente y resucitarlo en el último día. **40.** La libertad humana, que no ha sido considerada expresamente en esta «donación» por parte del Padre, está claramente indicada al declararse que la voluntad salvífica es ésta: «Que todo el que [individualmente; *πᾶς*, cada uno que] ve al Hijo y cree en Él tenga la vida eterna, y yo le resucitaré en el último día». La fe es un acto libre. La obra de Jesús es salvar y resucitar; la fe conduce a la vida eterna y a la resurrección final. El lenguaje de estos versículos es notable. El Padre nos entrega corporativamente —pues somos salvados constituyendo un cuerpo social— a su Cristo, pero nosotros vamos a Él individualmente. A Cristo, al enviado, pertenece no perder nada de lo que le entrega el que lo envía (cf. 17, 12), antes bien misión suya es salvarlo todo. Por nuestra parte tenemos que creer individualmente en el Hijo, con el fin de conseguir la vida eterna y la gloriosa resurrección que el Padre desea para nosotros.

41-47. Necesidad y naturaleza de la fe — 41 s. Descender del cielo, afirmado con tanta energía, denota claramente origen divino. De aquí las murmuraciones del grupo hostil designado por «judíos», cuando tal reivindicación era hecha por uno a quien probablemente llamaban de ordinario Jesús hijo de José (cf. 1, 45) y al que se hace referencia en otra parte llamándole «el carpintero, el hijo de María», Mc 6, 3. **43 s.** La murmuración revela incredulidad y repudio del don de Dios. Se habla de nuevo de la fe como de un acto de «venir», y la causa de esta saludable moción es el Padre, que atrae. La fe obra como una atracción divina, mas no como un acto violento que destruya la libertad humana. El famoso comentario de SAN AGUSTIN, que puede ser leído en *Tract. 26 in Ioh* o en el Breviario *(feria quarta infr. oct. pent.)*, es uno de los más hermosos pasajes. A cualquiera que sea de este modo atraído eficazmente, Jesús le resucitará en el último día. **44.** La fe es debida a la acción interior de Dios mencionada por los profetas, especialmente Is 54, 13, y Jer 31, 33 s. Y este escuchar al Padre y aprender de Él en la intimidad de nuestros corazones es lo que lleva el alma a Jesús. Escuchar implica percepción, y aprender supone recepción, pero ni una ni otra implican visión inmediata del Padre. **46.** Ésta pertenece exclusivamente a Aquel que procede de Dios; Él ha visto al Padre. **47.** Concluyendo solemnemente esta parte, dice Jesús: «En verdad, en verdad os digo: el que cree [en mí] tiene la vida eterna». **794g**

48-60. El pan de vida es la carne de Jesús — Lo precedente referíase al misterio de la encarnación, mas ahora Él promete la institución del santísimo Sacramento. Hasta aquí no ha usado Jesús el verbo *comer*, aunque ha hablado de hambre y sed satisfechas por el pan de vida. Sus oyentes solamente han hablado del maná *comido* por los padres en el desierto, 31. Ahora Jesús se sirve de esta referencia al milagro de los tiempos de Moisés y expone la promesa de la Eucaristía, en forma que constituye el más puro realismo, para contraponerla al maná. **48.** Vuelve a insistir: «Yo soy el pan de vida». **49 s.** Los que comieron el maná como alimento físico murieron. **795a**

50-52. Este pan bajado del cielo es el que el hombre debe comer para no morir. La vida espiritual que este alimento confiere es eterna, y no cesará por causa de cualquier eficacia limitada en el alimento. Únicamente puede cesar por suicidio espiritual. El que come este pan de vida tiene espiritualmente aquel *posse non mori* conferido por el fruto del árbol de la vida. Esto se dice de una manera negativa, pero, en el versículo siguiente, el pan de vida es expresamente llamado pan vivo, y el efecto producido por su manducación se declara que será hacer vivir para siempre al que participe de Él. A esto se añade la asombrosa afirmación: «El pan que yo le daré es mi carne, vida del mundo». Éste es el *futuro don* que había de dar el Hijo del hombre y para el que ya nos ha preparado el v 27. No es inmediatamente el don del Padre, como lo es en 32 el Hijo encarnado. El pan es dado para ser comido, pero es identificado con la carne de Jesús —con su cuerpo humano—, entregada por la vida de todo el mundo, de toda la humanidad. El carácter sacrificial de la frase parece casi cierto, y ha sido admitido incluso por autores acatólicos. Durante siglos, el antiguo *textus receptus* hizo inequívoco este sentido sacrificial mediante la **b**

795b inserción de la frase «que yo daré» después de carne y que define no el pan, sino la carne (cf. Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24).

c **53.** Entre los judíos se dejó oir no un murmullo simplemente, sino los sonidos articulados de una controversia y una disconformidad, pero Jesús por toda respuesta se pronuncia con mayor énfasis, y, por así decir, de la manera que más podía escandalizar al sentimiento judío. Las expresiones todavía aumentan en solemnidad, claridad y realismo. **54.** A la manducación de la carne, como condición para obtener la vida, se añade la bebida de la sangre, que probablemente se consideraría como algo positivamente horrible, si tenemos en cuenta el precepto dado por Dios a Noé, Gén 9, 4, y las prohibiciones levíticas referentes a la sangre, Lev 7, 26; 17, 14. **55.** La afirmación negativa del 54 se hace resaltar ahora por una declaración positiva que resume en sí toda la fuerza del discurso: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré en el último día». Aquí se mencionan por tercera vez las expresiones vida eterna y resurrección. Ningún comentario mejor se podría buscar que las palabras de Ignacio de Antioquía, que escribía unos diez años después de San Juan. Él llamó a la Eucaristía «la medicina de la inmortalidad, el antídoto para que no muriéramos, antes viviéramos para siempre en Cristo Jesús», Ef 20.

d **56.** La palabra empleada en 55, *τρώγω*, que significa comer, tiene un sentido aún más sorprendentemente material que antes. Aunque no puede traducirse por las crudas palabras «mascar» o «devorar», sin embargo posee algo de su fuerza realista. Por eso dice Jesús: «Mi carne es *verdadera* comida, y mi sangre es *verdadera* bebida». *Verdadera* o *auténtica* representa la lección mejor atestiguada en el gr., y que es preferible a *verdaderamente* o *realmente*. **57.** El efecto de la manducación de la carne de Cristo y de la sumpción de su sangre es la mutua inmanencia vital por medio de la mezcla de las acciones vitales de dar y recibir. Es el sacramento de la comunión con la naturaleza divina y de la verdadera caridad. El ejemplo de San Cirilo de Alejandría de los dos trozos de cera derretidos juntamente, es clásico, y Santa Teresita de Lisieux nos ha dejado un viviente comentario de este versículo al describir su primera comunión no como un encuentro con Jesús, sino como una *fusión*. **58.** Parece que es la corriente de vida procedente de Cristo según la analogía proporcional de la comunicación de vida del Padre al Hijo la que atestiguan las palabras: «el que me come a mí también vivirá *por mí*», si bien la traducción *para mí* también es posible, y en tal caso esta fidelidad a Jesús tendría su modelo en la fidelidad de Jesús como enviado del Padre.

e **59.** El discurso termina repitiendo (figura llamada «inclusión») la comparación con el maná: «Éste es el pan bajado del cielo; no como [vuestros] padres comieron el maná y *murieron*. El que comiere [*τρώγων* por cuarta vez; cf. texto gr. vv 54, 56 y 57 = Vg. vv 55, 57 y 58] este pan vivirá para siempre».

Debemos añadir dos palabras sobre la necesidad de la Eucaristía que señala la declaración dirigida directamente a los judíos escépticos en 54 *(nisi...)*. Esa necesidad es absoluta, en el sentido de que sin la «realidad» *(res)* o gracia de la Eucaristía no hay salvación, pues

la Eucaristía significa, efectúa y perfecciona la unidad del cuerpo místico de Cristo, fuera del cual nadie se puede salvar. Negarse total y deliberadamente a comer la carne de Cristo sería suficiente para excluirse de la vida sobrenatural y atraerse la condenación. Pero la gracia de unión puede ser obtenida por el deseo, deseo personal, en el caso de los adultos, y por el maternal de la Iglesia en el caso de los niños bautizados. Para los niños, el sacramento de fe, que es el bautismo, es absolutamente necesario, porque este sacramento es para ellos, que todavía no pueden tener deseo, la única puerta de salvación, mas la Iglesia al incorporarlos mediante el bautismo desea de este modo para ellos la Eucaristía, y, si se nos permite emplear un lenguaje figurado, los niños bautizados abren inmediatamente su boca para recibir el pan de vida; en otras palabras, el que recibe el sacramento de la fe tiene ya hambre del sacramento de la caridad, que es la Eucaristía. La Iglesia jamás ha considerado la Comunión sacramental como necesaria para los niños; sin embargo, el concilio de Trento (ses. 21, Dz 933) no condenó a la «antigüedad» por haber dado la Eucaristía a los niños, pues la costumbre había sido local y estaba justificada por algunas circunstancias de aquellos tiempos, con la aprobación de santos obispos. La misma sesión de Trento declaró también que no había ningún argumento para establecer un precepto general de comunión bajo las dos especies, apoyándose en este capítulo, «sea la que sea la interpretación que se adopte de las diversas propuestas por los santos Padres y Doctores» (cf. Dz 934 ss). 795e

60. «Esto lo dijo [Jesús] enseñando en la sinagoga de Cafarnaúm». f
El códice D, así como Agustín y varios códices de la Vg., añaden «en un día de sábado». Lo más probable es que la promesa eucarística haya sido hecha en un discurso sabático, pronunciado en el anochecer del viernes o en la mañana del sábado. Si así sucedió en realidad, la multiplicación del pan tuvo lugar el jueves, otro lazo de unión con la institución eucarística. El sitio fué probablemente la sinagoga edificada por el centurión, Lc 7, 5, cuyas palabras de humildad repetimos antes de la sagrada Comunión. Hoy día están restauradas, en Tell Hum, las ruinas de una sinagoga de fecha posterior, edificada posiblemente en el mismo lugar. Un dintel del edificio representa un vaso de maná rodeado por hojas de vid y por racimos. ¡Seguramente un recuerdo providencial procedente de manos judías!

61-67. Efecto sobre los discípulos — Los judíos que nunca habían g
creído, persistieron sin duda en su incredulidad. El discurso puso a prueba la fe de ciertos discípulos. **61.** Muchos de ellos, interpretando las palabras de nuestro Señor como los *cafarnaítas* —nombre acuñado por los exegetas para designar a aquellos que entienden mal, imaginando las cosas de un modo materialista o incluso canibalista—, declararon que la promesa era *dura,* esto es, ofensiva e intolerable. **62.** Sus comentarios eran sólo cuchicheados, mas Jesús conoció *por sí mismo* que murmuraban, y les dijo: «*¿Esto os escandaliza?*» **63.** Conoce el escándalo causado por sus palabras, pero no revoca ni atenúa nada de lo que ha dicho. La pregunta elíptica: «¿Pues qué sería si vierais al Hijo del hombre subir allí donde estaba antes...?», no es hecha, como piensa Maldonado, con el propósito de acrecentar

795g el escándalo, sino con el de rectificar lo que era simplemente una interpretación canibalística. La ascensión acaso sorprenderá más a los recalcitrantes, pero eliminará su principal dificultad acerca de la manducación de la carne de Aquel que, en la gloria celestial, ocupa su lugar, en el que estaba desde la eternidad.

h **64.** Las palabras que siguen son interpretadas de manera diversa. San Cirilo de Alejandría, uno de los más grandes expositores de este capítulo, ha obtenido el sufragio de muchos exegetas. Él equipara «el espíritu que vivifica» con la divinidad de Cristo, y «la carne que no aprovecha para nada» con la *mera* naturaleza humana de Cristo. Sin embargo, tal interpretación parece quedar excluída por una rigurosa aplicación de la ley del contexto. Las palabras de Jesús, consideradas en relación con lo que antecede y con lo que sigue, se refieren más bien a los discípulos de inteligencia material y carnal. Es la visión espiritual dada por la fe la que da vida; la inteligencia carnal no aprovecha para nada. Las palabras pronunciadas por Jesús son objeto de comprensión espiritual, y en este sentido únicamente son las que dan vida; cf. 8, 15. **65.** Con tales palabras demuestra Jesús el conocimiento que tenía de sus inteligencias incrédulas, y ello le era conocido desde el principio, como también sabía quién le iba a traicionar. **66.** Ésa era la razón, añade Jesús, de por qué había insistido en que ningún hombre puede venir a Él, si no le es dado por el Padre. Con humildad de espíritu podemos recordar las palabras de SAN AGUSTÍN: *Nondum traheris? Ora ut traharis.* Ruega para que el Padre pueda atraerte hacia su Hijo. **67.** Aquí encontramos otra frase trágica del evangelista que señala el primer cisma. El lazo de unión eucarístico apartó a muchos discípulos de Jesús, «y ya no andaban con Él». La falta no era de Jesús, ni del pan de vida. Del mismo modo sucedió en el siglo XVI.

i **68-72. Actitud de los doce** — Dios no quiere forzar la libertad humana. La elección libre debe gobernar la vida del hombre. En aquel día de defecciones los doce son puestos a prueba, **68,** «¿Queréis marcharos también vosotros?» **69.** Debemos estar perpetuamente agradecidos a Simón Pedro por su magnífica respuesta: «*Señor, ¿a quién iríamos?*» Jesús podía obrar sin ellos, mas ellos no pueden hacer nada sin Él, que tiene palabras de vida eterna, palabras que conducen a la vida eterna y la dan. **70.** La profesión de fe de Pedro tiene menos plenitud de inspiración divina que la que hizo más tarde cerca de Cesarea de Filipo, pero no tiene menos plenitud de emoción humana: «Nosotros hemos creído [la fe viene en primer lugar] y sabemos [la inteligencia sigue a la fe] que tú eres el Cristo, *el Santo de Dios*». Los copistas ajustaron la última frase a la confesión de Cesarea de Filipo, pero los mejores mss. son decisivos. **71.** Pedro habla en nombre de los doce, mas Jesús declara que uno de los doce a quienes Él había elegido es un diablo. Era una lección de temor y humildad para todo el grupo, el cual no supo entonces quién era el apóstata secreto. **72.** San Juan le nombra aquí, interpretando las palabras de Jesús a la luz de los acontecimientos. Era el único del colegio apostólico que procedía de Judea: Judas, hijo de un cierto Simón de Qeriot, lugar que acaso deba ser identificado con Cariot Hesron, Jos 15, 25, el moderno Khirbet-el-Qureiten, unos 20 km al S. de Hebrón.

VII-XII. El ministerio público. Parte II. **796a**
En el cuarto Evangelio, que es la historia de la luz y de las tinieblas empeñadas en un tremendo duelo, los cc 7-12 forman un bloque característico. Narran el supremo combate que Jesús sostuvo con los jefes hostiles de su nación, en Jerusalén, al revelarse a sí mismo como el enviado y verdadero Hijo de Dios. Las dos grandes ideas dominantes de luz y vida se dividen esta sección entre sí. Después del c 7, que es un primer esbozo general del conflicto, Jesús se revela a sí mismo como la luz del mundo, 8, 1—9, 41. Esta revelación tiene lugar en la alegre fiesta de los tabernáculos y es ilustrada con la curación de un ciego de nacimiento. En la parábola —la alegoría del buen pastor— Jesús se presenta de una manera más particular como el dador de la vida. Esta revelación del buen pastor, que da su vida para que puedan vivir sus ovejas, continúa durante la fiesta de la dedicación y la resurrección de Lázaro y termina con la decisión de matarle, 10, 1—11, 56. Lo que queda, 12, 1-50, relata la proximidad de la fiesta de pascua y la venida de Jesús para enfrentarse con la hora de la que tan frecuentemente había hablado, la hora señalada por su Padre, hora no de derrota sino de triunfo. Jesús entra en Betania y en Jerusalén. Las ideas favoritas de vida y de luz (en el orden inverso del que tienen en el prólogo) aparecen de nuevo al final de esta sección, donde también figuran algunas reflexiones de San Juan acerca de la trágica ceguera del pueblo judío.

VII, 1-52. La brecha se ensancha. **b**

VII, 1-13. Circunstancias de la subida a Jerusalén — 1. Renunciando a la sugestiva transposición del c 5 (cf. § 781*l*) junto al c 7 y admitiendo como probable que la fecha del milagro de Bezata haya sido una fiesta de pascua, nos hallamos inevitablemente con un intervalo de casi 12 meses entre la primera declaración de mortal hostilidad contra Jesús en Jerusalén y la crisis eucarística que cierra otra pascua, y que marcó el declinar de su popularidad en Galilea. Luego eran seis los meses que separaban la proximidad de esta fiesta primaveral de los judíos, 6, 4, de la proximidad de la fiesta otoñal de los tabernáculos, 7, 2. [Este intervalo de 18 meses constituye, por supuesto, una grave dificultad frente a la opinión de que la fiesta de Jn 5 era la segunda pascua de la vida pública, pues Jn 7, 11-24, muestra claramente que el milagro de 5, 8, estaba todavía fresco en la mente de los judíos. La dificultad desaparece si podemos afirmar que la fiesta en cuestión era la fiesta de los *purim*. También desaparecería si el orden de los capítulos hubiera sido originariamente 4, 6, 5, 7; en este caso el orden presente sería el resultado de una dislocación material que pudo haberse producido antes de editarse los más antiguos códices del Evangelio. — Redactor jefe.] Jn parece insinuar (a pesar de 7, 11) que Jesús no fué a Jerusalén en la penúltima pascua de su vida. Iba de un lugar a otro de Galilea, a causa de la resolución de perderle que habían tomado los judíos en Judea.

Los cc 15-18 de Mt, con sus paralelos, ayudan a llenar el intervalo. **c**
Fué un tiempo en que se retiró de la sinagoga y se dedicó especialmente a la instrucción de los apóstoles. Constituye asimismo un importante acontecimiento el viaje que realizó a Jesús a Fenicia y, después,

796c hacia oriente, en la Decápolis; luego, desde la orilla oriental del lago, a Dalmanuta; desde allí, hacia el norte, para dar lugar al famoso día de Cesarea de Filipo, después del cual ocurrió la transfiguración sobre el Tabor y la que parece haber sido la última visita a su ciudad misional de Cafarnaúm. La frase de 7, 1, en que Jn nota estos viajes por Galilea (y por sus inmediaciones) también marca el fin del ministerio galileo. Los sucesos descritos en Lc 9, 51—19, 28, son relacionados por aquel evangelista con las diversas jornadas invertidas en su camino hacia Jerusalén (9, 51; 13, 22; 17, 11; cf. 19, 28), mas parece casi imposible asignarles un orden cronológico convincente.

d **2.** La fiesta de los tabernáculos *(sukkot,* más propiamente *barracas* o *cabañas)* era una fiesta de la cosecha, celebrada a mediados del séptimo mes (determinado por la luna del equinoccio de otoño y que, por tanto, coincidía frecuentemente con el comienzo del octubre de los romanos). La fiesta duraba una semana (15-21 de tišri), a la que era añadido un día suplementario de gran fiesta, Lev 23, 34 ss. Sus características eran la alegría de la vendimia, la alegría de vivir en chozas improvisadas hechas de ramas con hojarasca y levantadas en todas partes, en Jerusalén o en sus alrededores, en memoria de la peregrinación de Israel por el desierto, el agitar las ramas *(lulab* de palmera, de sauce, de mirto, y *eṭrog* de limonero); numerosos sacrificios, el sonar de las trompetas, las *iluminaciones* en el atrio de las mujeres, las *libaciones* de agua traída de Siloé, mezclada con vino. Las ceremonias que subrayamos parecen relacionables con la referencia que Cristo hace a la efusión del Espíritu, 37 ss, y la presentación de sí mismo como luz del mundo, 8, 12. **3.** Los «hermanos» de Jesús —sus primos— eran aquellos que en otro tiempo se habían esforzado por refrenarle cuando parecía demasiado fervoroso, Mc 3, 21. Ahora desearían que se manifestase en público de una manera más patente yendo a Judea —indicación clara de que no había ido a Jerusalén en la última pascua, ni quizá desde hacía nueve meses (fiesta de la dedicación) o doce (fiesta de los tabernáculos del último año) o incluso dieciocho (pascua de Bezata). **4.** Los hermanos hacen resaltar la aparente contradicción entre el obrar milagros y el querer de este modo ser un personaje famoso en la obscura Galilea. Desean que se manifieste ante el ancho mundo, en el mismo centro del judaísmo.

e **5.** Sin embargo, no tenían más que una idea muy imperfecta de su misión mesiánica, al no aparecer asociada a ninguna gloria mundana ni para Él ni para ellos. **6.** La respuesta de Cristo significa que el tiempo oportuno para una subida pública a Jerusalén que involucrase una manifestación de triunfo todavía no había llegado; faltaban aún seis meses para su entrada triunfal en Jerusalén. Cualquier ocasión en cambio, resultaba oportuna para los hermanos. **7.** Ellos poseen la paz que tienen los hombres del mundo con el mundo; no así Jesús, que es odiado por el mundo, porque condena su maldad. **8.** Si bien la tradición textual abona en idéntica medida *οὐ*, «no», y *οὔπω,* «aún no», la primera de estas dos lecciones parece preferible: Jesús realmente dijo que «no» pensaba asistir a la fiesta, queriendo significar con ello que no iría públicamente con sus hermanos, como éstos deseaban. Parece probable que un escriba sustituyera *οὐ* por *οὔπω* a fin de evitar

la apariencia de disimulo, más bien que la sustitución inversa. Jesús alega la misma razón que antes: el tiempo señalado para enfrentarse públicamente con el odio de los judíos contra Él todavía no había llegado. **9.** Cuando la caravana parte, Jesús se queda en Galilea. **10.** Cuatro o cinco días después, parte Jesús también para Jerusalén pero como un peregrino cualquiera; probablemente sin la compañía de los doce. **11.** Los enemigos de Jerusalén estaban al acecho. **12.** Entre los grupos que se reunían en la ciudad había cuchicheos. Los que se fijaban en su modo de vivir decían que era bueno, los que se guiaban por el respeto humano coincidían con el veredicto hostil de que era un impostor (cf. Mt 27, 63, sobre el que hace Agustín este impresionante comentario: «Este nombre fué dado a nuestro Señor Jesucristo, para consuelo de sus siervos»). **13.** Los amigos no eran lo suficientemente valerosos para hablar de un modo claro «por temor de los judíos». 796e

14-24. Jesús enseñando en el templo — **14.** La fiesta «mediada» sería el cuarto día. Jesús enseña en el templo por primera vez. **15.** Los judíos que, en este contexto, serían principalmente los escribas pertenecientes a la secta de los fariseos, no podían negar el conocimiento que Él tenía de la Escritura, a pesar de que sabían con certeza que nunca había frecuentado una escuela rabínica. De aquí su sorpresa, muy comprensible. **16.** El saber de Jesús no es el de un autodidacto. Lo que Él enseña (como hombre) proviene de una fuente más alta, es decir, de Aquel que le ha enviado. El hermoso comentario de San Agustín que se lee en el Breviario (jueves después del cuarto domingo de Cuaresma) y refiere las palabras a la generación eterna más que a la misión temporal, constituye una interpretación realmente teológica, más bien que una exposición literal. Se reduce a esto: su doctrina es Él mismo, y Él es el Verbo del Padre, pero como el Verbo no puede no ser de nadie, sino que es de alguien, por esto declara Jesús que su doctrina es Él mismo, aunque no es suya, sino del Padre. En este lugar, no obstante, Jesús habla más bien como enviado. **17.** Los que posean una voluntad obediente hacia Dios y hacia su verdad podrán discernir el origen divino de su enseñanza. **18.** Otra prueba —y ésta de carácter moral— está en la conducta del que habla. Buscar únicamente la gloria de otro que le ha enviado no es una conducta propia de quien se constituye a sí mismo en filósofo, sino de Aquel cuyo verdadero desinterés le recomienda como verídico y libre de la injusticia (impiedad) que es opuesta a la verdad. **19.** Puesto que la hostilidad contra Jesús se presenta bajo el manto de mosaísmo, Él recoge la acusación de que se le había hecho objeto con motivo del suceso de Bezata y desenmascara la pretendida lealtad a la ley de Moisés con que se disfrazaban para justificarse. Jesús puede decir a cuantos abrigaban intenciones homicidas respecto a Él: «Ninguno de vosotros cumple la ley». **20.** «¿Por qué buscáis darme muerte?» La multitud, parte de la cual, al menos, acaso no estuviera enterada de la verdadera situación, considera esto como manía persecutoria. «Tú estás poseído del demonio» era una expresión frecuente en lugar de «*Tú estás loco*». f

21 ss. Jesús, sin hacer caso de la observación, vuelve a ocuparse de lo que había suscitado los propósitos homicidas de los judíos. La g

796g curación de Bezata no era ninguna violación de la ley de Moisés. El introductorio «por eso», **22**, parece abarcar todo el razonamiento que desarrolla Jesús, pero lógicamente pertenece sólo a la conclusión, a saber, que la ley de Moisés era superior y más humana que el mero sabatismo. La ley de la circuncisión al octavo día —realmente premosaica o patriarcal, como dice el paréntesis— era tal que obligaba incluso a aquellos niños cuyo octavo día a partir del nacimiento fuera un sábado. Tan clara era la ley de que éstos debían ser circuncidados y atendidos en el sábado, que los rabinos formularon la máxima: «La circuncisión expele el sábado». Uno de ellos (hacia 100 d.C.) incluso argüía que, puesto que se hacía una concesión para la circuncisión que afectaba únicamente a uno de los 248 miembros del cuerpo, mucha mayor consideración se debería tener respecto de todo el cuerpo. El argumento de nuestro Señor es más bien éste: Si una operación beneficiosa como la circuncisión llevada a cabo en día de sábado sólo cumple la ley de Moisés, ¿por qué encolerizarse con el que curó a un hombre entero (quizá se aluda al cuerpo y al alma) en sábado? **24.** El juicio justo, de conformidad con la ley y el derecho más estricto, ha de ser más profundo que el hecho según superficiales apariencias.

h **25-30. Comentario de los judíos acerca del origen de Cristo — 25.** El carácter diverso y cambiante de las turbas, o de algunos elementos destacados dentro de ellas, ha de ser tenido bien presente al enjuiciar estos agitados episodios. En la escena anterior, Jesús se había dirigido a un grupo hostil, probablemente compuesto de fariseos, mezclados con peregrinos u otros que nada sabían del designio que aquéllos abrigaban de matarle; aquí aparece un grupo aún más indiferente de hierosolimitanos en medio de una muchedumbre dispuesta un tanto favorablemente. **26.** Estos hierosolimitanos piensan que la libertad de lenguaje empleada por nuestro Señor tal vez obedezca a un cambio de apreciación en las autoridades. ¿Habrán pasado de la hostilidad homicida al reconocimiento de que Él es realmente el Mesías? **27.** Pero ellos sostienen, como Trifón hacia 130 d.C. (JUSTINO, *Dial.* 8), que un hombre conocido como oriundo de Galilea no responde a la concepción judía corriente del Mesías, que debía tener un origen misterioso y desconocido. **28 s.** Jesús se detiene en esta cuestión del origen. TG *ἔκραξεν* no significa «dió gritos», sino que habló en tono más alto y más solemne. Levantando la voz, pues, les dijo que el que había venido de Nazaret (como ellos creían) no era un profeta nombrado por sí mismo, sino el enviado de Aquel que era el verdadero emisario. El adjetivo «verdadero» (*ἀληθινός*) no significa «veraz», sino «realmente tal». El que envía no es conocido de ellos, pero el enviado conoce a Aquel de quien ha recibido su embajada. **30.** Entonces se produjo en la muchedumbre un movimiento para prenderle, pero la detención no llegó a ejecutarse. La razón inmediata no se da, pero Jn indica la razón providencial más elevada: «Aún no había llegado su hora».

i **31-36. Creyentes y emisarios del Sanedrín — 31.** Las numerosas personas que creyeron, impresionadas por estas palabras de Jesús, eran gentes que habían oído hablar de los muchos milagros obrados en Galilea, pues en Jerusalén el texto no menciona milagros recientes

de Jesús. **32.** Los fariseos son los principales fautores del bando **796i**
hostil a Jesús. El pasaje refiere la primera medida oficial tomada contra Jesús por dos de los grupos que componían el Sanedrín. «*Los príncipes de los sacerdotes* (mencionados ahora por primera vez en Jn) y los fariseos (escribas) enviaron *guardianes* (agentes de policía levíticos) para *prenderle*». Sin duda, los guardianes habían recibido órdenes de actuar con cautela, pues la opinión de la multitud se hallaba dividida. **33-36.** Jesús, sabiendo que su arresto no se produciría hasta que llegara la hora, advierte a su auditorio que el tiempo es corto. De los tres temas tratados, a saber, la brevedad de su permanencia, su pronto retorno al que le había enviado y el fracaso de las pesquisas judías para hallarle o para llegar a donde Él está, quienes le están escuchando únicamente se fijan en lo último. Con el desdén que comúnmente alimentaban los judíos palestinenses, creyeron que se iría a la diáspora (los judíos dispersos entre griegos y demás paganos, especialmente en ciudades como Alejandría y Roma) e incluso que dirigiría sus enseñanzas a los mismos griegos. La repetición en 36 muestra que estaban particularmente intrigados por las palabras: «Me buscaréis y no me hallaréis, y a donde yo estoy vosotros no podéis venir». Las palabras pueden ser mejor entendidas refiriéndolas a la búsqueda continuamente frustrada del verdadero Mesías por parte de los judíos, después que Jesús de Nazaret, a quien rechazaron y continúan rechazando, hubo subido al cielo. La enseñanza de Jesús ha pasado efectivamente a los gentiles, y la ironía de la observación que ellos formulan, 35, cae de rechazo sobre los mismos judíos.

37-39. La promesa del agua viva — **37 s.** Parece que el último gran **j**
día de la festividad no era el octavo día complementario (22 de tišri), sino el séptimo, día de procesiones, hosannas y libaciones especiales. El agua de Siloé, vertida de un jarro de oro, pudo haber sido la ocasión de las palabras de nuestro Señor, pronunciadas por Él estando de pie y con la solemnidad de una proclamación. Existe variedad de interpretaciones a causa de dos puntuaciones diversas. Ireneo, Cipriano y algunos otros autores antiguos leen: «Si alguno tiene sed, venga a mí. Y el que crea en mí que beba. Como dice la Escritura: "*Correrán de sus entrañas ríos de agua viva*"». En este caso, la fuente de agua viva indicada por la Escritura sería el mismo Cristo simbolizado por la roca de que se hizo mención especial en el cántico litúrgico del Sal 104 (105) 41, que acompañaba las libaciones: «Hendió la roca y brotaron las aguas, que corrieron como un río por el desierto». Esta interpretación, apoyada en lo que de hecho es la puntuación más antigua conocida, tiene en su favor el referirse a un pasaje particular de la Escritura; supone que Cristo, ya simbolizado en Jn por el templo, por la serpiente de bronce y por el maná, se presenta ahora como la roca espiritual de la que los creyentes han de beber la efusión del Espíritu Santo; cf. 1 Cor 10, 4. No obstante el deseo que podamos tener de adoptar esta interpretación, gramaticalmente sostenible, que haría de las palabras de Cristo como un eco de la hermosa promesa de Isaías: «Sacaréis con alegría el agua de las fuentes de la salud», 12, 3, y que también suministraría un argumento teológico para el *Filioque*, la conexión natural y obvia de todo el pasaje parece favorecer

796j la puntuación ordinariamente seguida. En este caso, los ríos de agua viva manarán del corazón del *creyente*. Y la referencia escriturística afecta así a muchos pasajes del AT, por ejemplo a la efusión del agua (y del espíritu) en Is 44, 3 (cf. 55, 1; 58, 11), al agua pura de Ez 36, 25, y especialmente al agua que brotaba del templo en 47, 1-12, a la fuente que riega de Jl 3, 18, a la fuente abierta y a las aguas vivas de Zac 13, 1; 14, 8. No es un solo río, sino muchos los que correrán, porque los dones del Espíritu son varios, 1 Cor 12. **39.** Jn explica que el agua significaba el Espíritu. La realización de esta promesa tuvo lugar en pentecostés. Jn dice, en un lenguaje que frecuentemente emplea cuando compara lo que es muy pequeño con lo extraordinariamente grande, que el Espíritu aún no había sido dado. Porque su efusión en gran abundancia, como un don ampliamente distribuído y diariamente derramado, sería la consecuencia de la glorificación de Jesús; cf. 16, 7.

k **40-44. En favor y en contra** — El efecto causado sobre la muchedumbre toma cuatro formas distintas. Algunos declaran que Jesús es el profeta de Dt 18, 15; otros dicen que es el Mesías; otros objetan que Él procedía de Galilea y no era, a lo que ellos creían, ni descendiente de David ni betlemita por nacimiento: dos características del Mesías señaladas por la Escritura, Sal 131(132) 11; Is 11, 1; Jer 23, 5; Miq 5, 2; otros, en fin, deseaban terminar el asunto apoderándose de Él, pero nadie se atrevió a ponerle las manos encima.

l **45-52. Escena en el Sanedrín** — **45 s.** Entre los más favorablemente impresionados estaban los guardianes que volvieron a los príncipes de los sacerdotes y a los fariseos con las manos vacías. No podían prender a quien «hablaba como jamás hombre alguno había hablado». **47 ss.** Los fariseos creen que han sido víctimas de una impostura, tratan de confundirlos con el ejemplo de la aristocracia religiosa e intelectual y lanzan su desprecio sobre la muchedumbre, cuya ignorancia de la ley la convierte nada menos que en una «turba maldita». Las palabras fueron pronunciadas con irritación, pero el desprecio habitual de los fariseos por el pueblo ordinario era muy grande. **50 s.** La valiente posición de Nicodemo —pues era realmente tal— probaba que un sanedrita, fariseo y por añadidura distinguido doctor de la ley no dudaba en compartir con aquellos guardianes ignorantes su simpatía hacia Jesús. Nicodemo, invocando la ley, Dt 1, 16 ss, insiste en que ningún hombre puede ser condenado *sin antes oírle*. **52.** Ellos contestan a Nicodemo con desdén, como si fuera galileo, designación que para los de Judea ordinariamente significaba *estúpido*, lo mismo que *beocio* para los atenienses. «Investiga [*las Escrituras* es una glosa, incluso en Vg.] y verás que de Galilea no ha salido profeta alguno». Olvidaban que Jonás era de Gat Jefer y que Isaías había predicho que en Galilea había de surgir una gran luz.

797a **VII, 53—IX, 41. La luz del mundo.**

VII, 53—VIII, 11. Perdón de una mujer adúltera — Esta perícopa es ciertamente escritura canónica. Si también forma parte de Jn (véase supra, § 781*h,i)* su emplazamiento aquí es fácilmente explicable. La «fiesta más alegre» de los tabernáculos con la circunstancia de acampar la gente al aire libre y la consiguiente aglomeración que se producía no siempre quedaba exenta de desórdenes morales. **1.** El monte

de los Olivos, desde el cual volvió Jesús al templo de madrugada, 797a
no es llamado así en otras partes de este Evangelio; cf. 18, 1. **2.** El pueblo vino temprano (cf. Lc 21, 38; Act 5, 21) y Jesús sentándose —como en Galilea— comenzó a enseñarles. **3.** Los escribas y fariseos —es la única vez que aparecen asociados en Jn—, e.d., los jurisconsultos y los observantes fanáticos de la ley, traen a una mujer sorprendida en adulterio y la ponen a la vista de todos. **4.** No hay necesidad de investigación, pues atestiguan que fué cogida en flagrante delito. **5 s.** La ley, tal como ellos interpretan lo prescrito, señalaba pena de muerte para el adulterio, Lev 20, 10, y especificaba que la infidelidad de una mujer desposada debía castigarse con la lapidación, Dt 22, 24. La pregunta: «Tú, ¿qué dices?» fué hecha con el propósito de destruir el ascendiente que Jesús ejercía sobre el pueblo. Sus enemigos esperaban que la respuesta fuese una sentencia absolutoria que desacreditaría públicamente a Jesús, presentándole como quien se burlaba de la ley de Moisés. Hasta en el caso de que su sentencia fuera rigurosa, perdería también prestigio a los ojos de la multitud. Que tuvieran además la intención de ponerle en conflicto con las autoridades romanas no parece, por ahora, manifiesto. Lo más probable es que Jesús, al escribir con su dedo en el suelo, no escribía ni los pecados ni los nombres, Jer 17, 13, de aquellos, espiritualmente adúlteros, que trataban de ponerle en aprieto; era sólo el gesto de un hombre que no atendía a su capciosa pregunta y estaba absorbido por otros pensamientos.

7. En la divina respuesta ocasionada por su insistencia en preguntar, b
Jesús lleva el caso al secreto tribunal de sus mismas conciencias: «El que de vosotros esté sin pecado arrójele una piedra el primero». Jesús con ello no formula el principio de que las personas que están en pecado no puedan juzgar o castigar a un criminal, sino que hace sentir a los acusadores la desazón de su propia hipocresía. **8 s.** Como volviese de nuevo al silencio, y a escribir en el suelo (o sea, a trazar, en actitud meditabunda, figuras sobre el suelo), se fueron retirando uno a uno, comenzando por los más ancianos, porque se dieron cuenta más rápidamente de la situación, y a causa de su dignidad temían mucho más verse envueltos posiblemente en un nuevo aprieto delante del pueblo. Cuando todos los acusadores se hubieron marchado, quedaron solos Jesús y la mujer que estaba delante de Él en medio de la muchedumbre. **10.** Alzando Jesús la vista, dijo: «Mujer, ¿dónde están...? ¿Nadie te ha condenado?» **11.** Su sencilla y respetuosa respuesta muestra que ella presentía de algún modo que no se encontraba ante un juez sino ante un salvador. La absolución dada por «el que tenía potestad sobre la tierra para perdonar los pecados» es aquí de forma negativa: «*Tampoco yo te condeno*» (presente, mejor que el futuro de Vg.). Condena, por supuesto, el pecado que Él remite. De aquí su exhortación: «Vete y, *desde ahora*, no peques más».

12-20. Discurso junto a la tesorería — El lugar es el *gazofilacio* o sitio c
en que se encontraban los cepillos para recoger las limosnas dentro del atrio de las mujeres, donde estaba el gran candelabro para las iluminaciones de la fiesta de los tabernáculos, que quizá entonces ya había terminado, pero que se conservaba fresca en la memoria

697c de todo el mundo. La luz recordaba la columna de fuego que había guiado a los israelitas por el desierto. Éste es el tercer «Yo soy» solemne. **12.** Jesús es, como Verbo de Dios y revelador universal de las verdades celestiales, la luz no de una nación, sino de todo el mundo. La imagen está tomada probablemente de la columna de fuego, pero hay que tener en cuenta que Dios, Sal 26 (27) 1, y el Mesías, Is 49, 6, son llamados luz en el AT. «Seguir» la luz significa hacerse discípulo suyo, que consiste en la adquisición de una fe activa, la cual libra de las tinieblas de la ignorancia humana, del error y del pecado. «La luz de vida» es la luz que proviene del Dios vivo (del Verbo, 1, 4) y conduce a la vida eterna. **13.** La objeción de los judíos consiste en que el testimonio que uno da de sí mismo no tiene valor legal alguno: se presumía que no era verdadero y, como tal, no podía ser aceptado.

d **14 s.** Jesús, cuya benignidad había admitido este axioma después de lo de Bezata, 5, 31, no lo consiente del mismo modo ahora, cuando la luz de su propia revelación ha crecido en intensidad. El conocimiento perfecto es garantía del testimonio, y Jesús se conoce a sí mismo perfectamente; tiene plena conciencia de su origen y su destino. De aquí que su testimonio tenga valor por sí mismo. Los judíos, ignorantes de su origen y su destino, le condenan con un prejuicio basado en meras apariencias, en razones puramente humanas según la carne, como, por ejemplo, la de excluirle sin más por el hecho de ser carpintero en Nazaret. Jesús no juzga a nadie con un juicio condenatorio tan superficial. **16.** Como ahora se trata de juzgar y no de dar testimonio, Jesús parece decir aquí: Si yo juzgo (cuando llegue el momento), mi juicio será lo que un juicio debe ser, verdadero (*ἀληθής*), «porque no estoy solo, sino yo y el Padre, que me ha enviado». Les recuerda que, si bien ha venido a salvar, será su juez un día, «después que el Padre haya entregado al Hijo todo el poder de juzgar», 5, 22. Después se refiere al testimonio de dos testigos que cumple todos los requisitos legales. **17.** Se citaba constantemente Dt 19, 15, para demostrar la suficiencia legal del testimonio de dos testigos.

e **18.** Aquí se cumple la condición, porque Jesús da testimonio de sí mismo por sus palabras, y el Padre por los milagros y por las profecías de la Escritura. **19.** La pregunta: «¿Dónde está tu padre?» no hace referencia a José, que, por el contexto, no podía venirles a las mientes; más bien se trata de una burla de los incrédulos ante la apelación al testimonio de quien habita en la luz inaccesible, como si Jesús invocase, podríamos decir, a un testigo residente en las nubes. De aquí la respuesta: «Ni a mí me conocéis ni a mi Padre; si me conocierais a mí, conoceríais *también* a mi Padre». Suprímase «quizás»; proviene de Vg. *forsitan*, errónea versión latina de la partícula griega *ἄν*. **20.** Del lugar en que fué pronunciado este discurso se hizo mérito al principio de este apartado (§ 797*c*). Debido a que los judíos buscaban en todo momento el encarcelamiento de Jesús, Jn nota con tanta frecuencia que «aún no había llegado su hora».

f **21-30. Próxima partida de Cristo** — Este discurso repite el aviso de que el tiempo para decidir es poco; se afirma vigorosamente que Jesús es el enviado divino que Él pretende ser, y se declara que sus títulos quedarán patentes a la luz de su pasión.

21. Puesto que esta primera frase se repite, con un inciso, tomado 797f
de una ocasión anterior, 7, 34, y se alude a ella otra vez en la última cena, 13, 33, es manifiesto que Jesús deseaba imprimirle la máxima solemnidad. Después que Él se haya ido (dentro de seis meses a partir de ahora), los judíos le buscarán —es decir, buscarán al Mesías que es Él, aunque su incredulidad ha sido la causa de que lo hayan rechazado— y morirán en su pecado de incredulidad. Por eso, la responsabilidad de ellos es personal y tan grande como para llevarlos a la contumacia. «A donde yo voy no podéis venir vosotros». **22.** Con sarcasmo más detestable que en la ocasión anterior, 7, 35, dan a entender que Jesús acaso quiera suicidarse y, así, ponerse de manifiesto como uno de los grandes fracasados de este mundo. **23.** «De abajo» y «de arriba», como también «de este mundo» y «no de este mundo», son expresiones destinadas a señalar las esferas enteramente distintas a que pertenecen los judíos y Jesús. El hombre natural, que vive de sus cinco sentidos y tiene su corazón fijo en la tierra, no puede recibir las cosas espirituales que se obtienen mediante la fe. **24.** Jesús repite dos veces que los judíos, por razón de su ceguera terrena, morirían no sólo en su pecado de incredulidad, sino en todos aquellos pecados (TG) que la fe justifica. A la frase: «a no ser que creyereis que soy», añádase: «*lo que yo afirmo ser*» (cf. 28; 13, 19).

25. Ellos le preguntan: «¿Tú quién eres?», como si no lo hubiera g
declarado ya. Las primeras palabras de la respuesta de nuestro Señor son difíciles y han recibido muchas interpretaciones. Vg. «*principium, qui et loquor vobis*» parece claro, pero lo que San Jerónimo legó a la Iglesia latina no fué *qui et loquor* sino *quia et loquor*, que está muy lejos de serlo. Por tanto, hemos de remontarnos al texto original y a los Padres griegos que suelen atribuir valor adverbial a τὴν ἀρχὴν (= ὅλως, enteramente, absolutamente) y traducen entonces: τὴν ἀρχὴν ὅ τι (o bien ὅτι) καὶ λαλῶ ὑμῖν por: «*Absolutamente lo que os estoy diciendo*». El sentido, en este caso, equivaldría en substancia a: «[Yo soy] *precisamente lo que digo que soy*». No obstante, teniendo en cuenta el fondo de incomprensión que suponía la pregunta de los judíos, parece mejor seguir la exposición dada total o parcialmente por los intérpretes griegos y expresada del modo más satisfactorio por San Juan Crisóstomo y su escuela: «*En realidad, ¿por qué continúo yo hablándoos todavía*, si sois indignos de seguir escuchando mis palabras?» (Hom. 53). Tal reproche, semejante a Mc 9, 18, no es extraño al contexto, antes bien ofrece la ventaja de hacer justicia al verbo λαλῶ y a la partícula καί. **26.** La continuación de la idea parece ser: mejor que continuar hablando de mí mismo como vosotros esperáis, «mucho tengo que hablar y juzgar de vosotros». «Pero [me contento con afirmar una vez más que digo la verdad] el que me ha enviado es veraz y yo no digo en el mundo otra cosa sino lo que he oído a Él». **27.** «No comprendieron que *les hablaba del Padre*». Por esta razón, debemos suponer un auditorio distinto de aquel del gazofilacio, 18 s.

28. Cuando hayan crucificado al Hijo del hombre —*levantar* es h
una expresión velada pero suficientemente inteligible para designar la crucifixión y probablemente era en arameo tan clara como nuestro «colgar» por «ahorcar», aunque más digna, 3, 14, y 12, 32—, entonces

797h conocerán, para daño y castigo de ellos y no para su provecho, que Él era lo que había dicho, y que había únicamente actuado y enseñado como enviado del Padre. **29.** Existe perpetua unidad de acción entre los dos, pues todo el programa de Jesús es hacer la voluntad del Padre: «hago siempre lo que es de su agrado». **30.** Muchos empezaron a creer al oir esta primera mención del misterio de la cruz —*intelligite gloriam crucis ipsius*—, auténticamente, es verdad, pero no plenamente libres de las trabas del respeto humano, 12, 42.

i **31-47. Cuestiones relativas a la paternidad espiritual** — **31 s.** Al principio, las palabras van dirigidas a creyentes convencidos (*πεπιστευκότας*), pero pronto apunta una intensa hostilidad en el auditorio. La perseverancia es la señal de los verdaderos discípulos, y la verdad de Cristo, conocida y practicada, es la gran fuerza emancipadora. **33.** El perverso orgullo de los descendientes de Abraham (religión de raza) era notorio en los judíos y había sido ya denunciado desde un principio por el precursor, Mt 3, 9. Es esto mismo lo que se afirma aquí. Los hijos de Abraham nunca habían sido esclavos (al menos por voluntaria sumisión al yugo extranjero), decían ellos, y por tanto no necesitaban emanciparse. **34.** Jesús denuncia solemnemente la esclavitud espiritual del pecado. **35.** Mientras el esclavo no posee derechos permanentes en la casa, el hijo sí los tiene. **36.** Por eso, la emancipación por obra del Hijo será una emancipación verdadera. Esto es cuanto dice acerca de la liberación de la esclavitud. **37.** Por lo que se refiere a su dignidad de hijos de Abraham, no se manifiesta en la práctica. «Buscáis matarme, porque mi palabra no ha sido *acogida por vosotros, no ha echado raíces en vosotros*». **38.** El conocimiento expresado en términos de «ver», en Jn, es reservado a Jesús. Él dice lo que ha visto cabe su Padre (*παρὰ τῷ πατρί*, Vg. «*apud Patrem*», que cabe traducir «en el seno del Padre»); los judíos también hacen lo que han oído de su padre.

j **39.** Indignados invocan a gritos la paternidad de Abraham. Jesús les dice que sus obras muestran que no son verdaderos hijos de Abraham. **40.** Las intenciones homicidas y la resistencia voluntaria a la verdad celestial no son la marca de Abraham. **41.** Existe otro padre a quien ellos imitan, que no es Dios ni Abraham. Ellos entienden esto en seguida (siguiendo las expresiones de sus Escrituras, p.e., Jer 2, 20) como indicación de que son hijos de un pueblo que se ha prostituído a sí mismo espiritualmente al servicio de una falsa divinidad. «Nosotros no *hemos* nacido de fornicación, tenemos un solo padre, Dios». **42.** Su conducta manifiesta que ellos mienten, pues no aman al Hijo y enviado de Dios. **43.** No entienden su lenguaje, porque sus disposiciones los hacen incapaces de comprender su palabra. **44.** Luego viene la tremenda sentencia: «Vosotros tenéis por padre al diablo, y queréis hacer los deseos de vuestro padre. Él es homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad». Su orgullo original fué causa de la infidelidad, porque la verdad no estaba en él; mediante el engaño y la mentira, Gén 3, trajo la muerte al mundo, Sab 2, 24. En este lugar Cristo no hace mención de la envidia que siente el diablo, envidia que, sin embargo, está incluída en el odio sanguinario que tiene a la humanidad. El hecho de que sea un mentiroso y el padre de la

mentira tiene un relieve especial. La falsedad ha venido a ser en él casi como una segunda naturaleza. 797j

45. De aquí que los judíos, resistiendo a la verdad que Jesús anunciaba, se suman a la familia del diablo. Esto explica las palabras de Ap 2, 9, «son la sinagoga de Satán». **46.** Jesús es digno en sumo grado de ser creído, pues nadie le puede convencer de pecado: «Si yo [la santidad invencible] os digo la verdad, ¿por qué no me creéis?» **47.** Concluye con una declaración que significa lo mismo que su solemne afirmación ante Pilato, 18, 37, pero aquí la forma de las palabras es: «El que es de Dios oye las palabras de Dios; por eso vosotros no las oís, porque no sois de Dios». Es de observar que Jesús, en el momento en que trata de convencer de pecado a los judíos y a su padre, el diablo, los desafía abiertamente a que le prueben si Él mismo es culpable de cualquier pecado, sea el que fuere. En realidad le acusaban de quebrantar el sábado, de juntarse con los pecadores, de ser bebedor de vino, mas éstas eran acusaciones lanzadas por la hipocresía. No le escuchan porque por disposición moral pertenecen al diablo; sus vidas no están dominadas por el espíritu de obediencia a Dios. k

48-59. Hostilidad creciente hasta el paroxismo – En esta serie de discursos la declaración culminante se encuentra en 58: «En verdad, en verdad os digo: antes que Abraham naciese, yo soy». Ningún israelita reflexivo podía oir tales palabras sin acordarse de aquellas otras: «Yo soy el que soy», Éx 3, 14, pronunciadas desde la zarza ardiente por Aquel que se llamaba a sí mismo el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob (ibid. 15). El Salvador, con serena firmeza, formula esta declaración decisiva replicando a un insulto atroz. l

48. Aquellos a quienes exaspera la verdad fácilmente acuden al insulto. «Samaritano» era un insulto tan oprobioso como *apóstata* (cf. Eclo 50, 28), y «tienes un demonio» significaba en este contexto «*loco impío*». **49.** Jesús, que había hallado fe en Samaria y que más tarde propondría la parábola del buen samaritano, Lc 10, 30 ss, y que alabaría al samaritano agradecido, Lc 17, 18, no hizo caso de este término nacional de insulto. A los hijos del diablo que le habían tratado como un loco poseído del demonio, Jesús responde con una simple negación, añadiendo: «Más bien honro a mi Padre, y vosotros me deshonráis». **50.** No corresponde a Jesús mismo, sino al Padre vindicar el honor de su Hijo, lo que llevará a efecto mediante un juicio condenatorio, alusión a la venganza que iba a caer sobre el pueblo en el año 70 d.C. **51.** Volviéndose, sin duda, una vez más al grupo de creyentes, añade: «En verdad, en verdad os digo: si alguno guardare mi palabra, no verá jamás la muerte». Quería significar la muerte espiritual, que primariamente hiere el alma, pero que también excluye el cuerpo de la resurrección gloriosa.

52 s. Los judíos, con la malicia inherente a su incredulidad, tuercen el sentido de las palabras como si significasen escapar de la muerte corporal, cuya experiencia no consistía tanto en «ver» cuanto en un amargo «gustar». Jesús se hacía de este modo a sí mismo más grande que todos los que le antecedieron, incluyendo a Abraham y a los profetas. Lo cual suponía la arrogancia suma de glorificarse a sí mismo. **54.** De nuevo Jesús remite su gloria al cuidado del Padre a quien los m

797m judíos llamaban su Dios. **55.** En realidad no conocían a Dios. Mentían al pretender que le conocían; en cambio, si Jesús dijese que no le conocía, sería, como los mismos judíos, un mentiroso. Conocer es obedecer, pues la verdad es vivida en la caridad, Ef 4, 15.

n **56.** Lo que sigue es estupendo. «Abraham, vuestro padre, se regocijó *[con la esperanza y el deseo] de ver* mi día; lo vió y se alegró». El día hace referencia a todo el período de la encarnación más bien que a un día determinado. Abraham pudo sólo haberlo visto por medio de una visión sobrenatural, bien por una luz profética en la revelación referente a su descendencia, Gén 12, 3, bien en la teofanía de Gén 15, 8 s, o en las que muchos Padres sostuvieron que eran apariciones del Logos, Gén 18, 2, bien, finalmente, en la alegría y los consuelos divinos del nacimiento de Isaac, el hijo de la promesa, Gén 21, 1-5. La última de estas posibilidades parece la más probable. Aquel día fué la navidad de Abraham. La hipótesis del alma del Patriarca viendo el día auténtico de Cristo desde el limbo puede considerarse como menos probable. **57 s.** Los judíos, entendiendo al revés las palabras de nuestro Señor, proclaman lo absurdo de un hombre de menos de cincuenta años que afirma haber visto a Abraham. Jesús debía de tener en aquel tiempo entre unos 35 y 40 años. San Ireneo supone que contaba cerca de 50 años *(Adv. Haer.* II, 22, 5 s). No necesitamos suponer que pareciera más viejo de la edad que tenía. Los judíos emplearon la cifra redonda de medio siglo; era frecuente, incluso entonces, el empleo en los cómputos de ciento y de cincuenta, Mc 6, 40. **58.** La solemnidad de las palabras: «Antes que Abraham *naciese*, yo soy» no admite comentario. **59.** A los oídos de los judíos sonaba como horrible blasfemia. Al punto quisieron lapidarle allí mismo, pero Jesús se ocultó (mezclándose tranquilamente con la muchedumbre) y abandonó el templo.

798a **IX, 1-14. Curación de un ciego de nacimiento** — Un comentario amplio serviría únicamente para embotar el fino corte de esta gráfica, animada y fascinadora página. Es la más hermosa descripción de variadas actitudes y reacciones que se encuentra en los Evangelios. En estrecha conexión con la precedente revelación de Jesús como luz del mundo, se narra un milagro de iluminación física, 1-7; su confirmación pública, 8-12; su victoriosa demostración mediante una triple investigación, 13-18, 19-23, 24-34; sus consecuencias en cuanto a la iluminación espiritual del hombre curado, 35-38; el significado mismo que le presta el propio Jesús, 39-41.

Se deben destacar algunos puntos. **1.** Probablemente debió de transcurrir algún tiempo entre la tentativa de lapidación de Jesús y este milagro. **2-4.** La pregunta de los discípulos (primera mención de ellos desde 6, 68) no presupone creencia en la metempsícosis, sino una noción popular afilosófica de la enfermedad como castigo de pecados prenatales o paternos. El fin providencial de la ceguera congénita de este hombre era en realidad la manifestación de Jesús por medio de una de las obras que Él debía ejecutar hasta que el día de su vida mortal terminase con la noche de la muerte. **5.** Mientras esté en el mundo, ha de ser de manera visible la «luz del mundo». Esto lo dice para hacer resaltar la finalidad con que obra el milagro.

6-7. El polvo humedecido con saliva puede ser una reminiscencia de la creación de Adán, o un símbolo del Verbo hecho carne; en cambio, el lavatorio en la piscina de Siloé (al SE. de Jerusalén), que etimológicamente designa el agua *enviada* desde Gihón, por medio del túnel de Ezequías, simboliza más claramente el bautismo mediante el cual el divino enviado ilumina. El hombre volvió a su casa desde la piscina con la vista recuperada. **8-12.** La disputa que surge entre los vecinos y otros que habían conocido al mendigo ciego suscita el testimonio categórico de éste con la enérgica y contundente afirmación triple: *Fuí, me lavé, y recobré la vista.* **13-17.** El carácter positivo y realista del hombre curado se manifiesta también en la primera investigación, pues mientras los fariseos disputan sobre el caso del taumaturgo que había quebrantado el sábado, él afirma su creencia de que es un profeta. **18-23.** El temor de los padres a verse envueltos en una declaración que pudiera interpretarse como reconocimiento de que Jesús era el Mesías resulta fácilmente explicable, pues cualquier judío, especialmente gente pobre como ellos, se hubiera acobardado ante la amenaza de excomunión, que no era, según parece, la *nezifa* (ostracismo durante una semana, con reprimenda), ni el *niddui* (especie de cuaresma de penitencia pública), sino el *ḥerem* (excomunión mayor que hacía de su víctima un paria). 798b

c **24-34.** La segunda citación del hombre curado, o mejor la tentativa para intimidarle a fin de que pronunciase un falso testimonio bajo juramento —«Da gloria a Dios» significaba: «*Cuenta la verdad*», Jos 7, 19— determina una hermosa contienda entre la hipocresía y la verdad sencilla. El carácter humorístico del valiente interlocutor presta a su respuesta un giro mordaz. Los fariseos entonces recurren a la injuria, el arma de los derrotados. Al «nosotros sabemos que Dios habló a Moisés; pero, en cuanto a éste, no sabemos de dónde viene», el hombre curado responde con un «sabemos» dictado por el sentido común, que se halla justificado en todas sus partes por las circunstancias concretas del caso. Los fariseos se deshacen en insultos contra él y acaban excomulgándole por el crimen de haber sido curado milagrosamente en día de sábado. **35-38.** Jesús (busca y) encuentra al expulsado. Hasta entonces sólo había visto la luz del día, pero ahora, con su valiente confesión de que su bienhechor debía proceder de Dios, comenzaba también a acercarse a la luz de la verdad. Jesús le da también esa ulterior iluminación espiritual: «¿Crees tú en el *Hijo del hombre?*» es la lección mejor atestiguada. El hombre creyó ciertamente, allí y entonces, que Jesús era el Mesías, probablemente en el pleno sentido divino del término, pues la adoración en Jn parece significar únicamente *latría.* Con toda certeza la sinagoga que le había arrojado era ya la institución de ojos vendados que vemos representada en San Pablo, 2 Cor 3, 15, y en el arte medieval. La ciudad de Saint-Paul-Trois-Châteaux en el valle del Ródano reclama para sí el privilegio de que su primer obispo San Restituto fué el ciego de nacimiento. Sea cual fuere el veredicto histórico, la reivindicación merece ser mencionada. Provenza también se vanagloría de que sucedió a San Maximino como obispo de Aix. **39-41.** El juicio de discriminación que vino a realizar Jesús en el mundo se nos muestra en este relato

798c (cf. Lc 2, 34). Los pequeños, que no tienen ninguna pretensión de ser doctos o *videntes*, llegan a ver, mientras que los que tienen «la clave del conocimiento» se vuelven ciegos (cf. Mt 11, 25; 23, 16 ss). Cuando los fariseos preguntan si también ellos están ciegos, Jesús les responde que la suya no es una ceguera que suprima la responsabilidad.

799a **X, 1—XI, 56. El buen pastor.**

X, 1-21. La parábola de la puerta y del buen pastor — Este trozo es llamado frecuentemente alegoría. En realidad no es tal, sino una parábola que nuestro Señor se aplica a sí mismo partiendo de dos términos de comparación, a saber, la puerta del redil y el pastor del rebaño. Mas como la interpretación misma resulta alegórica o, si se quiere, metafórica puede con razón denominarse también alegoría-parábola. Cabe descubrir en ella una definición bastante completa de la Iglesia hermosamente evocada mediante imágenes de la vida pastoril palestinense. No tiene pues nada de extraño que el cumplimiento de la promesa hecha a Simón Pedro, Mt 16, 18, se exprese en el mismo lenguaje que esta parábola, Jn 21, 15-17, que está relacionada con lo que precede por cierta asociación de ideas. La oveja (el ciego de nacimiento) expulsada de la sinagoga por los falsos pastores de Israel es recibida por el buen pastor. En los que oyeron la parábola, también evoca el milagro de la curación del ciego, 21. Sin embargo, constituye el comienzo de una nueva serie, y está relacionada, por medio de una idea central común, con las revelaciones de la fiesta de la dedicación, 26. Es evidente que Jesús, luz del mundo, se muestra aquí a sí mismo como el dador de la vida, designación que es sellada, algunas semanas después de la dedicación, por la resurrección de Lázaro en Betania, a menos de 3 km de las puertas de Jerusalén. Este suceso dió lugar a aquella declaración fatídica de Caifás en el Sanedrín acerca de la suerte de Jesús, 11, 50, en la que Jn ve una profecía ordenada por Dios para probar que Cristo realizaría su propia parábola del buen pastor, 52.

b **1-6.** La imagen del aprisco de las ovejas contiene todos los elementos necesarios de la enseñanza que va a ser transmitida: la tapia o empalizada que protege a las ovejas, al regreso de sus pastos para pasar la noche, la puerta abierta a los pastores, pero no a los ladrones que penetran en el aprisco por algún otro lugar, la escena de la mañana, cuando el pastor viene de su casa o de su choza para sacar sus ovejas a pastar, la llamada del pastor que reconocen sus propias ovejas, la solicitud familiar que manifiesta llamándolas individualmente por su nombre, la docilidad con que la grey, dispuesta a huir de un extraño, va solícitamente en pos de su verdadero pastor. Si bien la descripción era evidentemente un «proverbio» tomado de la vida cotidiana (ésta es la palabra que emplea San Juan en lugar del hebreo *māšāl*, y que los sinópticos traducen por parábola o semejanza), el auditorio no entendió su significado.

c **7-10.** Por eso, Jesús da una primera interpretación y explica: «Yo soy la puerta de las ovejas» (y de los pastores). **8.** «Todos cuantos *vinieron antes de mí* (*πρὸ ἐμοῦ*, probablemente auténtico) son ladrones y salteadores». San Juan Crisóstomo y muchos otros comentaristas han pensado que con estas palabras Jesús designa especialmente los

falsos Mesías como Judas el galileo o Teudas, Act 5, 36 s, pero el 799c
verbo «son» en el presente parece referirlas inmediatamente a los falsos
pastores que son los escribas y los fariseos. Las ovejas no los escu-
chaban; cf. Mt 9, 36; Mc 6, 34. En las profecías de Ezequiel, 34, 1-24,
Dios había manifestado su intención de apacentar a su pueblo, arreba-
tando el cuidado de hacerlo a los pastores que sólo buscaban su pro-
pio provecho y entregándolo a un príncipe davídico. **9.** Cuando
Jesús declara que es la puerta de salvación para todos los que entran
por ella, se refiere primariamente a los pastores, pero del mismo modo
es también la puerta de las ovejas, las cuales a través de ella entran en
lugar seguro y salen a los buenos pastos. **10.** La intención del ladrón
es causar daño, pero el propósito de Jesús es dar vida. Él ha venido
para que sus ovejas tengan vida y la tengan abundante (la gracia, la
gloria y la resurrección de los muertos).

11-18. En la interpretación de la figura del pastor, el contraste d
no es con los ladrones, sino con los mercenarios y todos cuantos pre-
sumiblemente no tienen el cuidado que suele tener el dueño respecto
de sus propias ovejas. La descripción alegórica de esa solicitud es
llevada hasta la hipérbole, con el fin de que encaje con la realidad
de Jesús. Ningún pastor podía hacer razonablemente el sacrificio
voluntario de su vida para que sus ovejas se salvasen, pero el buen
pastor efectivamente lo ha hecho.

11. La frase aislada: «Yo soy el buen pastor» evoca en torno de
ella todo un mundo de reminiscencias bíblicas y patrísticas (Sal 22 [23]
y 79 [80]; Is 40; Jer 23; Ez 34; Zac 13; Lc 15; el Pastor de Hermas,
la inscripción de Abercio, la famosa escultura de las catacumbas ro-
manas). Jesús afirma aquí, al mismo tiempo, que el testimonio más
alto en favor «del [gran] pastor de las ovejas», Heb 13, 20, se encuen-
tra en la inmolación de sí mismo por sus propias ovejas. **12 s.** El mer-
cenario, cuyo interés es únicamente la paga, no tiene tal solicitud.
Podemos fácilmente encontrar una interpretación del «lobo», aunque
más bien pertenece a los detalles literarios que una narración exige
que no a la esencia de la parábola. **14 s.** Repite «Yo soy el buen pas-
tor» *ad incrementum orationis* y con el fin de introducir un nuevo
rasgo, el del mutuo e íntimo conocimiento afectivo entre el pastor
y las ovejas, y también para afirmar que cumple el ideal sublime de
su abnegada solicitud pastoral entregando la vida por sus ovejas. El
conocimiento recíproco de caridad entre el pastor y las ovejas es pro-
porcionalmente análogo al que existe entre el Padre y el Hijo. La
palabra griega traducida como «pongo» (mi vida) puede represen-
tar o la metáfora de una entrega total, o la del depósito de un precio,
o bien la de despojarse de la vida (como de un vestido).

16. Las ovejas del buen pastor no se encuentran todas dentro del e
recinto de Israel que había sido hasta entonces el único aprisco esta-
blecido por el mismo Dios —sino que Jesús tiene otras ovejas que
ha de traer de fuera, las cuales oirán la voz del buen pastor y habrá
un solo *rebaño* (no «redil», que, sin embargo, no entrañaría real re-
torsión del sentido) y un solo pastor (cf. Ef 2, 13-16). [No hay duda
de que *ποίμνη (grex)*, «rebaño» es la lección exacta del 16*b*, aunque
«redil» *(ovile)* aparece en Vg. y, a partir de ahí, en todos los escri-

799e tores latinos medievales. «Este redil»: no se establece contraste entre un redil de los judíos y otro de los gentiles, sino entre el redil de la sinagoga, que excluía a los gentiles, y el «rebaño» de la Iglesia cristiana que los había de incluir. «Otras ovejas»: aquí designa simplemente a los gentiles. MACRORY (o.c., 7.ª ed.) comenta: «tenemos en este versículo tres declaraciones verdaderamente importantes: (1) la fe había de ser predicada a los gentiles; (2) Cristo tendría un solo rebaño, compuesto indistintamente de judíos y gentiles; (3) ese rebaño único tendría una suprema cabeza visible». — Redactor jefe.] **17.** Jesús vuelve a la idea de la inmolación de sí mismo. Por esta razón (porque es obediente hasta la muerte) el Padre ama al Verbo encarnado, que entrega su vida sobre la cruz, para recuperarla de nuevo en la resurrección al tercer día. **18.** Su entrega es una oblación enteramente libre de su vida: «Nadie me la quita» —si leyésemos *quitó* (con S, B y el papiro 45) habría una referencia a las tentativas de lapidarle o detenerle— «sino que soy yo quien la doy por mí mismo». Jesús dice esto en cuanto Dios, y además añade: «Yo tengo poder para darla y poder para volverla a tomar». Pero sólo como hombre, el Verbo encarnado mismo recibe de su Padre un mandato (ἐντολήν, «precepto», en el uso del NT, no una simple indicación ordinariamente llamada *beneplacitum*, que puede escuchar o desechar quien la recibe).

f **19-21.** Otra vez se suscita desacuerdo en el auditorio. Unos decían que estas palabras eran de un endemoniado y de un loco; otros, que ni estas nobles palabras ni el milagro de la curación del ciego de nacimiento podían provenir de un endemoniado. Puesto que la parábola del Buen Pastor constituye el Evangelio de una dominica (segundo domingo después de pascua de resurrección), será útil resumir muy brevemente la **doctrina de toda esta sección.** Las ovejas provienen del mundo judío y del gentil. La unidad es mantenida mediante la autoridad y el cuidado pastorales del verdadero pastor, Cristo, y de los demás pastores que gobiernan en su nombre, los que entran por la puerta. Existe unión de mente y de corazón entre las ovejas y el pastor. El rebaño pace en los sanos pastos de la verdad, las ovejas son consoladas individualmente por la solicitud compasiva del pastor y ellas le siguen con afectuosa docilidad. Todo el rebaño halla la vida en la muerte del pastor y en su resurrección. Ese gran sacrificio querido por el Padre, libremente ofrecido por Jesús, coronado por la resurrección después de tres días, concentra el amor del Padre sobre el pastor y, añadamos, debería concentrar el amor de las ovejas sobre su buen pastor. La gratitud, una de las fuerzas motrices humanas más grandes, debería crecer con el conocimiento de que Él vino para que tuviésemos vida y la tuviésemos abundante.

g **22-39. La gran controversia en la fiesta de la dedicación** — Esta fiesta, llamada en hebreo *ḥănukkah*, fué instituída por Judas Macabeo, 1 Mac 4, 52; 2 Mac 10, 5, como solemnidad de ocho días de duración que comenzaba el 25 de *kislēw*, el mes noveno del año judío. Por tanto, debía empezar aproximadamente hacia la tercera semana de diciembre. Como conmemoraba la renovación del culto en el templo en el año 165 a.C., después de la profanación de Antíoco Epífanes, tenía bastante importancia en el calendario. Habiendo ocupado probable-

mente el tiempo que corre entre la fiesta de los tabernáculos y la de **799g**
la dedicación en el ministerio de Judea y la otra orilla del Jordán, que Lc 9, 15—11, 13, probablemente relata en lo esencial, Jesús vino a Jerusalén para esta fiesta. **22 s.** Se indican las circunstancias en una pequeña introducción histórica. La estación (invierno) es mencionada por razón de los lectores griegos y para explicar por qué Jesús se paseaba por el pórtico de Salomón, el lado oriental del templo, que corría a lo largo del borde occidental del Cedrón y protegía de los vientos del desierto. San Agustín no puede menos que referir las palabras al ambiente humano: «Era invierno, y estaban fríos, pues se mostraban remisos en acercarse a aquel fuego divino» *(Tract. in Ioh* 48, 3).

24. Se reunieron en torno suyo y le acosaban a que declarase quién **h**
era. Su pregunta era realmente una petición para que diera fin a aquella dudosa incertidumbre en que los tenía y dijera claramente si Él era el Mesías. Hasta entonces Jesús había probado que lo era, pero no lo había declarado abiertamente. **25.** Sin embargo, había hablado lo suficientemente claro y no le creyeron, pero ahora, igual que antes, acude a las pruebas, es decir, a las obras que ha estado haciendo en nombre de su Padre, y que Él les refiere. Sus palabras se encaminan a elevarles por encima de su título mesiánico hasta la dignidad de Hijo de Dios, consustancial con el Padre. **26.** En términos tomados de la parábola del buen pastor, les dice la razón de su incredulidad. A causa de sus malas disposiciones no forman parte de sus ovejas, el Padre no les atrae, 6, 44. Como San Agustín al comentar este versículo se muestra muy predestinacionista, conviene hacer resaltar que los judíos no reciben la gracia de la fe porque voluntariamente están tan ciegos como un hombre que cierra sus ojos y rehusa abrirlos. El que ellos no formen parte «de sus ovejas» es por su propia culpa. **27.** La evocación de las ovejas que oyen la voz del pastor, las cuales Jesús conoce, y ellas le siguen, reproduce el pensamiento de la parábola, vv 3 s y 14.

28. La «vida eterna», mencionada una docena de veces en los **i**
cc 3-6, vuelve a aparecer aquí; Jesús da esa vida a sus ovejas, las cuales (mientras continúen siendo sus ovejas) jamás perecerán. Nadie (aunque venga con la cautela del ladrón o con la violencia del salteador) las arrebatará de su mano. Aquí se considera, de una manera particular, el poder ejercido por la violencia, y esta noción del poder invencible del pastor para preservar sus ovejas de cualquier fuerza adversa brinda el punto de enlace con el difícil versículo que sigue. **29.** La lección de Vg. tiene el apoyo del griego B (Vaticanus) y de los Padres latinos. Traducida literalmente, esta forma del texto dice: «Lo que mi Padre me dió es mayor que todo». Tanto el pronombre relativo (*ὅ*) como el adjetivo comparativo (*μεῖζον*) son de género neutro. La otra lección seguida por los Padres griegos San Basilio, San Juan Crisóstomo y San Cirilo, hace ambos términos masculinos y dice: «*Mi Padre*, que *me dió a mí* es mayor que *todos*». No hay necesidad alguna de referirse a la contaminación de ambas lecciones en muchos mss. La segunda lección, al afirmar que el Padre *que* da las ovejas a Jesús es *mayor* (en poder) que tod*os*, presenta un sentido fácil, pero precisa-

799i mente por esta misma razón se hace sospechosa. La lección con el neutro es más dificultosa. La *cosa dada* ha sido entendida por San Agustín y Santo Tomás como la naturaleza y el poder divinos dados por el Padre al Hijo mediante la generación eterna; otros entienden la *cosa dada* como las ovejas, no simplemente en cuanto tales, sino en cuanto que son algo dado por un donador omnipotente a un omnipotente guardián, como lo exige el contexto. Las palabras que siguen se pueden ajustar a cualquiera de estos tres sentidos: «Nadie podrá arrebatarlas de la mano de mi Padre». Es evidente que la mano de Jesús es igualmente omnipotente que la del Padre, pues nadie puede arrebatar las ovejas de su mano.

j **30.** «Yo y el Padre somos uno». San Cirilo, que sigue la lección más fácil del 29*a*, cristaliza su interpretación de estas pocas palabras en los dos adjetivos *ὁμοούσιος* y *ὁμοδύναμος*, consubstancial y copotente. San Basilio y San Juan Crisóstomo emplean el mismo lenguaje. En razón de que los arrianos decían que lo que aquí se designaba era la unión de la voluntad —unanimidad y conformidad del Padre y de Cristo— los campeones de la ortodoxia interpretaron repetidamente este texto (Atanasio unas cincuenta veces). Dos breves citas bastarán como resumen del pensamiento patrístico. «*Unum* ad naturam referimus, *sumus* ad *personarum* distinctionem», San Jerónimo. «Quod dico, *unum*, audiat arianus; quod dico, *sumus*, audiat sabellianus. Non dividat arianus *unum;* non deleat sabellianus *sumus*», San Agustín.

k **31-39.** Los judíos comprendieron la magnitud de la reivindicación de Jesús y de nuevo hicieron amago de apedrearle: *trajeron* piedras, mejor que las encontraron cerca, en el pórtico de Salomón. **32.** Jesús esta vez no se esconde (cf. 8, 59), sino que les invita a que declaren el motivo por el que le quieren apedrear. Muchas obras buenas les había mostrado de parte de su Padre, ¿por qué obra buena en particular le quieren apedrear? **33.** Ellos le responden: «Por ninguna obra buena» —sea la que fuere— «te apedreamos, sino por blasfemia». La acusación es bien clara: «Porque tú, siendo hombre, te haces Dios». **34.** Jesús no niega la acusación, ni mitiga lo que ha dicho, sino que los conduce a una razón más alta, partiendo de un texto de la Escritura, según el proceso favorito de los rabinos del *qal waḥōmer*, de menor a mayor. Sal 81 (82) 6 (un texto de la ley en el sentido más amplio de la palabra) introduce a Dios dirigiéndose a los jueces de Israel con estas solemnes palabras: «Yo dije: "Sois dioses"». **35.** La designación es del mismo Dios y está registrada en la inviolable Escritura. **36.** Por tanto, *a fortiori*, no será blasfemia aplicarla a uno de más alta dignidad. Ése es Jesús, a quien el Padre ha santificado y enviado al mundo, como su ungido, como su santo enviado. En consecuencia, no blasfema si dice: «Soy Hijo de Dios», ya que esto es lo equivalente a lo que había dicho más arriba. Si «dios» es una metáfora en Sal 81, 6, no se sigue de esto que «Hijo de Dios» sea una metáfora aquí. **37.** Esto supone una dignidad más alta probada por las obras, que Jesús hace como obras de su Padre. Si su palabra no es suficiente —aunque sí lo es— al menos deberían dar crédito a esas obras, dándose cuenta y reconociendo que «el Padre está en mí, y yo en el Padre». Esta mutua *inmanencia* es una unidad de existencia y de

naturaleza, y expresa una identidad semejante a la que Jesús más tarde manifestó a su apóstol Felipe con las mismas palabras, 14, 10. Por este motivo, el discurso vuelve a la afirmación primera referente a la consubstancialidad: «Yo y el Padre somos uno». **39.** Los judíos no pensaban que se había retractado, pues querían cogerle, pero «se escapó de sus manos». **799k**

40-42. Salida para Perea — Jesús volvió, atravesando el Jordán, al lugar donde había reunido a sus primeros discípulos, al sitio en que el precursor había estado primero bautizando. Fuera del círculo hostil de Jerusalén, muchos creyeron en Él, y la memoria de Juan vino a ser un motivo de fe. El precursor no había obrado milagros, pero todo lo que había dicho de Jesús era verdadero. **l**

XI, 1-44. Resurrección de Lázaro — Éste es el milagro supremo de la vida pública, el que manifiesta «la gloria de Dios» de la manera más señalada por razón de sus circunstancias; es también el más decisivo en sus resultados, pues llevó al Sanedrín a decretar la muerte de Jesús. Este milagro invita a la meditación más bien que al comentario. El relato se divide así: *(a)* viaje del Salvador a Betania, 1-16; *(b)* encuentro con Marta y María, 17-32; *(c)* el milagro, 33-44; *(d)* las reacciones, 45-53; *(e)* retiro de Jesús a Efrem bajo una virtual sentencia de muerte, 54-56. **800a**

1-16. Betania (el nombre es interpretado de diversas maneras por los etimologistas científicos y populares como casa de la pobreza, de la aflicción, de Ananías, de la obediencia) estaba situada en la vertiente oriental de la parte sur del monte de los Olivos, a menos de 3 km al ESE. de Jerusalén. La aldea donde vivían Marta y María es mencionada sin indicar el nombre en Lc 10, 38, pero aquí es nombrada por Jn y presentada como la aldea de María y Marta, su hermana. **2.** Que María era la que había ungido al Señor hace referencia probablemente a Lc 7, 37, más bien que a Jn 12, 3. Si bien su identidad probablemente seguirá siendo disputada, existen, sin embargo, indicios suficientes en los Evangelios para dar razonable probabilidad a la opinión de quienes, con San Gregorio el Grande y la liturgia latina, identifican a María de Betania con la pecadora de Lc 7, 37, y con María Magdalena; cf. §§ 739*b*, 753*g*. La enfermedad de Lázaro (nombre helenizado de Eliezer) se consigna al principio del relato. Sus hermanas, sabiendo el peligro que corría la vida de Jesús en Judea, deciden informarle solamente en el último momento. Lázaro había muerto mientras el mensajero se dirigía a la otra orilla del Jordán, e.d., a algún lugar no lejos de la otra Betania, 1, 28. **3.** En tales circunstancias no le transmiten ninguna demanda, sino una simple insinuación: «Señor, el que amas está enfermo». San Agustín dice hermosamente: «Basta que lo sepas; pues tú no amas y abandonas» *(Tract. in Ioh* 49, 5). **4.** En los designios de la providencia de Dios la enfermedad no era para muerte, sino para gloria de Dios, que, por medio de la resurrección de Lázaro, glorificaría a su Hijo, el cual obraría el milagro. Obsérvese especialmente que Cristo predice este milagro nada menos que cuatro veces, vv 4, 15, 41 y 42. **6.** Por eso, Jesús, aunque amaba a la familia de Betania, esperó dos días más. **7.** Su frase «vamos otra vez a Judea» alarmó a los discípulos. **b**

800c 9-10. Con la pequeña parábola del día y de la noche, Jesús les dice que nada puede acaecer hasta que llegue la noche de la pasión. **11.** Luego anuncia el sueño de Lázaro su amigo, que el evangelista interpreta por medio del verbo griego *κοιμάω*, del que proviene nuestra palabra «cementerio», que significa «dormitorio» de los muertos. **12-14.** Como los discípulos toman la palabra de Jesús en el sentido del sueño ordinario (síntoma bueno en un hombre enfermo), les dice claramente que Lázaro está muerto. **15-16.** Estando ausente no intervino para curarle, lo cual es motivo de alegría, a causa del efecto saludable que su intervención, mucho mayor, ejercerá sobre la fe de sus discípulos. Cuando Jesús repite: «Vamos allá», Tomás se muestra decidido a acompañarle, decisión, la suya, propia de un pesimista generoso. **17-32.** La muerte y el entierro de Lázaro probablemente tuvieron lugar a las pocas horas de haber partido el mensajero. Habían pues transcurrido ya cuatro días cuando Jesús llega a Betania. **19.** Los asistentes (aquí llamados judíos, sin el acostumbrado sentido hostil) eran muchos, dada la proximidad de Jerusalén, y los lamentos eran mantenidos con la gradación de rigor durante tres, siete y treinta días; cf. los días tercero, séptimo y trigésimo entre nosotros, los católicos. María era la más conocida de las hermanas, 11, 1, pero Marta era el ama de la casa. **20.** Por esa razón es ella quien sale al encuentro de Jesús. El diálogo es magnífico. Obsérvese la delicadeza femenina y la esperanza un tanto vaga de las primeras palabras de Marta.

d **23-24.** En respuesta a la seguridad que le da nuestro Señor: «Tu hermano resucitará», ella hace profesión de su fe en la resurrección final, dogma religioso del judaísmo que había ido cobrando claridad a partir de las persecuciones macabeas (cf. 2 Mac 12, 43 s). Indudablemente ella tenía un deseo latente de algún consuelo más inmediato. **25-26.** Jesús pide un acto de fe en sí mismo como «la resurrección y la vida», en el sentido de que Él era la causa de ambas o quien las daba; cf. 6, 39, 40, 44 y 54. **27.** La respuesta de Marta fué maravillosa. Aunque no pensó claramente en el milagro que se iba a obrar, debió de haber presentido que las palabras pronosticaban algo insólito. **28-32.** Llamó a María, la cual vino y repitió, con mayor emoción, las primeras palabras de Marta.

e **33-44.** Jesús queda profundamente conmovido (*ἐμβριμᾶσθαι*, emocionarse; Vg. *fremere*, estremecerse) y pide que le acompañen a la tumba **35.** Vg. «*Et lacrymatus est Iesus*» («Y lloró Jesús»): la frase pierde algo de su fuerza original por la adición de «y» a la frase asindética de Jn, y sufre algo en cuanto a la exactitud por el empleo del mismo verbo que aquel que designa el *llanto* o *lamentos* de María y los judíos. El aoristo griego *ἐδάκρυσεν* significa que Jesús rompió a llorar silenciosamente. **36-37.** Esta señal de amistad conmovió a algunos, y suscitó críticas en otros, los cuales se preguntaban si Jesús no pudo haber impedido la muerte de su amigo. **39.** Otra vez manifestando sus sentimientos de compasión (el verbo *ἐμβριμᾶσθαι*, usado por segunda vez, parece sugerir que Jesús se estremece de indignación o siente cólera contra la muerte o contra el príncipe de la muerte), ordenó que abriesen la tumba. Marta sólo piensa en el cuerpo en descomposición de su hermano, y Jesús tiene que recordarle que única-

mente debía tener fe en Él, que dentro de poco iba a mostrarle la gloria de Dios. 800e

41-42. Como hombre, Jesús había ya rendido acatamiento a su Padre con la oración y ahora le da gracias públicamente por la respuesta que había dado a su plegaria y que en aquel momento precisamente iba a ser realizada. Jesús quería hacer de la resurrección de Lázaro una prueba clara de su divinidad, llamando a Dios como testigo del milagro antes de que éste hubiera sido obrado. Quitaron la piedra de la tumba que, según parece, debió de ser una caverna subterránea sin antecámara, cerrada no con una piedra redonda que giraba dentro de una ranura nivelada hecha en la roca, sino con una piedra horizontal. **43.** Jesús llama al difunto para que salga de esta caverna. Jn tiene tres palabras griegas en lugar de las dos palabras arameas que fueron probablemente las únicas pronunciadas por Jesús en alta voz. **44.** Lázaro salió, vendado como estaba y con las manos, los pies y los ojos impedidos a causa de la mortaja de la sepultura. Con el fin de atraer el asombro de los circunstantes al hecho concreto que tenían delante, Jesús añade simplemente: «soltadle y dejadle ir». Desde el siglo IV se ha mostrado la tumba de Lázaro donde está hoy día el pueblo de El-ʿAzariyah (del bizantino Lazarion). f

45-53. Los fariseos resuelven matar a Jesús — El milagro tuvo los acostumbrados efectos opuestos. Unos creyeron; otros, cegados por la luz, denunciaron el caso a los enemigos de Jesús entre los fariseos. Un milagro no era ningún crimen, pero la creciente popularidad del taumaturgo constituía un peligro para las esperanzas mundanas del judaísmo. **47.** Los príncipes de los sacerdotes y los fariseos (escribas) se reunieron en consejo. Toda la discusión se centró sobre la influencia que estos milagros indudables estaban ganando para Jesús. Si las cosas continúan así, todos creerán en Él, y los romanos acabarán destruyendo el templo de Jerusalén y aniquilando la nación judía. **49.** Con su desabrido consejo, Caifás trata de cortar rápidamente el debate. **50.** Insiste en «que conviene que muera un hombre por todo el pueblo, y no que perezca toda la nación». **51.** En el sentir del que hablaba tales palabras tenían sólo contenido político, pero Dios, como advierte Jn, por ser quien las pronuncia el pontífice de aquel año (Caifás lo fué desde 18-37 d.C.) les presta un sentido profético más alto. **52.** Jesús moriría para llevar a la unidad los hijos dispersos de Dios, constituyendo así «el Israel de Dios», Gál 6, 16. **53.** Desde este momento queda decretada la muerte del Hijo de Dios por el consejo principal de los judíos. Elegirán una ocasión propicia y tratarán de guardar las formas legales, pero el asunto está ya decidido de antemano. g

54-56. Jesús se retira — Su hora no sonaría hasta la pascua, cuyo cordero pascual había de ser Él. Por eso se retira de Jerusalén para pasar las restantes semanas lejos de maniobras hostiles. La ciudad de Efrem, a la cual se encaminó, es probablemente el pueblo actual de Eṭ-Ṭayibeh, unos 20 km al NE. de Jerusalén, al borde del desierto de *Bēṭ-ʿāwen*. Los primeros peregrinos que iban a la pascua comenzaban a ponerse en movimiento. Había muchas conversaciones en torno a Jesús, especialmente porque los príncipes de los sacerdotes y los h

800h fariseos habían cursado órdenes para que se indicara su paradero con vistas a detenerle.

801a **XII, 1-50. Fin del ministerio público** — El último viaje de Jesús desde Efrem a Jerusalén fué un largo rodeo, pues sabemos con certeza que pasó por Jericó. Es probable que los sucesos y las palabras referidas por Lc entre 17, 12, y 19, 28, pertenezcan a estos pocos días. En esta hipótesis, Jesús habría tocado Galilea una vez más (¿en Jenín?), después habría pasado a Perea, y finalmente habría emprendido el viaje a Jerusalén, vía Jericó, desde cerca del lugar donde había comenzado su vida pública. El relato de Jn referente a los días que precedieron a la despedida íntima del Jueves Santo se subdivide en seis secciones las cuales a su vez quedan naturalmente agrupadas por pares. La cena en Betania, 1-11, y el triunfo del domingo de Ramos, 12-19, están estrechamente asociados por el evangelista con el milagro de Lázaro; las palabras motivadas por la petición de algunos griegos forman dos discursos —ambos bajo el signo de la cruz—, el del grano de trigo, 20-26, y el que está relacionado con la primera oración del Salvador cuando su espíritu se turba ante la proximidad de su pasión, 27-36; lo que queda comprende dos resúmenes solemnes; uno del evangelista, 37-43, y el otro del mismo divino Maestro, 44-50.

b **1-11. La cena en Betania** — Mt, Mc y Jn refieren la unción de Betania. Jn indica la fecha: «Seis días antes de la Pascua», probablemente al atardecer del viernes con el que comenzaba el sábado del 8 de nisán, Jesús llegó a Betania. Después de su salida del sepulcro, Lázaro es el que da prominencia a Betania. **2.** La cena tuvo lugar en el anochecer del sábado. Simón el (ex-)leproso, probablemente un amigo más bien que el hermano de Lázaro, era el huésped, Mt 26, 6, y Lázaro era uno de los que estaban a la mesa con Jesús; Marta servía. Fué el gesto magnífico de María el que hizo que la cena se recordase dondequiera que el Evangelio fuese predicado. El ungir la cabeza de un convidado distinguido con óleo perfumado era prueba de respeto bastante frecuente, Lc 7, 46, y a este acto se le da especial importancia en esta ocasión incluso por Mc, el cual resalta la gran abundancia de ungüento implicada en el acto de la mujer cuando rompe el cuello del vaso de alabastro que lo contenía. **3.** Jn, por otra parte, atrae la atención sobre la unción de los pies del Salvador y el acto extraordinario de la mujer al secar el ungüento de sus pies con sus cabellos. Puesto que sería natural que hubiera tenido toallas disponibles, este episodio resulta fácilmente inteligible con sólo admitir la identidad de esta María con la pecadora de Lc 7; su acto entonces es también recuerdo de los sucesos de su conversión. Vg. «*pistici*»: «*genuino*». Se trata, probablemente, del producto indio del nardostachys iatamansi del Himalaya; tenía un aroma muy penetrante, y Jn (probablemente con deliberado simbolismo) advierte que toda la casa se llenó del olor.

c **4-8.** Mt y Mc, si es que no emplean un plural de categoría, destacan el hecho de que varios discípulos se sumaron a la crítica contra lo que parecía un derroche, pero Jn señala a Judas Iscariote como el principal impugnador. Traducir en pesetas o dólares la estimación hecha por Judas del precio del ungüento es un mero ejercicio matemático sin ningún alcance. Es más interesante saber que tal

cantidad representaba entonces los jornales que solía ganar un obrero ordinario trabajando seis días a la semana durante un año lunar entero. **6.** Jn afirma que la pretendida solicitud de Judas por los pobres era en realidad la codicia de un ladrón que *se apropiaba* (ἐβάσταζεν) los donativos recibidos en la *bolsa* (γλωσσόκομον, originariamente el estuche para guardar lengüetas, de los músicos) que él administraba. **7.** Mt y Mc manifiestan que la defensa que el divino Maestro hizo de la acción de María atrajo la atención sobre su carácter de embalsamamiento anticipado. Las palabras de Jn significan lo mismo, pero debemos suplir una elipsis: «Dejadla, [no lo vendió] para *poder* guardarlo hasta el día de mi sepultura». **8.** También es revelada la proximidad de la muerte del Salvador con las palabras: «Los pobres siempre los tenéis con vosotros, pero a mí no me tenéis siempre». **9.** Los motivos espirituales puros son raros en las muchedumbres humanas. La atracción que ejercía Jesús y la curiosidad de ver a Lázaro arrastró a Betania un gran tropel de judíos, muchos de los cuales creían en Él. **10.** La decisión tomada por los príncipes de los sacerdotes de matar también a Lázaro entraba de lleno en la lógica terrible de sus designios, ordenados a destruir la influencia de Jesús. Pero San Agustín pregunta: «¿No podría resucitar a un hombre asesinado el que había resucitado a un hombre muerto?» 801c

12-19. Entrada triunfal en Jerusalén — La descripción joánica del triunfo del domingo de Ramos coincide con la de los sinópticos, pero Jn sólo menciona ramos de palmera. **13.** En las aclamaciones de la muchedumbre, tomadas principalmente del gran salmo festivo 117 (118), se imprime especial relieve al título mesiánico de *rey de Israel;* cf. 1, 50. Como da por conocido el relato de los sinópticos, omite muchos detalles tales como la presencia de la madre del pollino que sirvió de cabalgadura a Jesús, pero coincide con Mt en señalar el cumplimiento de Zac 9, 9, que reza: «Alégrate con todas tus fuerzas, hija de Sión», etcétera. Jn cita el texto libremente, de memoria, y dice: «No temas» en lugar de: «Alégrate con todas tus fuerzas». **16.** De nuevo se señala que, como en el caso de la expulsión de los mercaderes del templo, el cumplimiento de la profecía de la Escritura en los sucesos acaecidos, los discípulos no aciertan a captarlo hasta más tarde, «cuando fué glorificado Jesús». **17.** El entusiasmo de la multitud es relacionado con la resurrección de Lázaro, de la cual algunos habían sido testigos oculares, mientras otros conocían por informadores dignos de confianza que Jesús «había hecho este milagro». **19.** Los fariseos, que aborrecían mortalmente al «rey de Israel» y eran sus más encarnizados enemigos, expresaron su envidia de muchas maneras en aquella ocasión (cf. Mt, Lc). Jn refiere el reconocimiento, por parte de ellos, de su fracaso y de que «todo el mundo se va en pos de Él». En los tratados de San Agustín sobre Jn resulta típica la pregunta: «¿Por qué te da envidia, ciega turba, que todo el mundo vaya en pos de Aquel por quien el mundo fué hecho?» d

20-26. Visita de algunos gentiles — Algunos hombres de lengua griega y de raza no judía habían venido a Jesusalén para adorar al único Dios verdadero a quien ellos (como el centurión de Cafarnaúm y Cornelio de Cesarea) habían aprendido a conocer a través de la e

801e influencia de la sinagoga. La leyenda de Abgar relaciona el origen de la Iglesia siria de Edesa con estos peregrinos. **21.** Deseando tener una conversación privada con Jesús, de quien todo el mundo hablaba, se acercaron a Felipe, el apóstol de Betsaida Julíades. Su nombre era griego, y él probablemente hablaba griego. **22.** Felipe consultó con Andrés, conciudadano suyo, más antiguo que él en la escuela de Cristo y que le había prestado ayuda en un apuro, 6, 5-9. Ambos se lo dijeron a Jesús. **23.** Parece bastante claro que Jesús no dió respuesta afirmativa. Estos hombres estaban movidos por el triunfo del domingo de Ramos, que no era el verdadero triunfo de Jesús. Su nombre sería grande entre los gentiles de otro modo. Esto es lo que demuestra su respuesta, la parábola del grano de trigo. La hora de la glorificación del Hijo del hombre, que ahora está tan cerca que puede decirse que ya ha llegado, es la hora de la pasión, que, desde luego, ha de ser seguida por la resurrección, ascensión y venida del Espíritu Santo.

f **24-25.** Por eso afirma que la inmolación es la condición de la fructificación espiritual. El grano de trigo ofrece ejemplo de ello. Tiene el germen de vida en sí, pero ese germen no llega a producir otros granos vivos, a menos que sea sometido a un proceso de muerte y enterramiento en el suelo. Los intereses de la vida espiritual y sobrenatural han de tener prioridad sobre cualquier otra cosa. El amar demasiado la vida natural más baja es perder la más elevada; el odiar (que supone amar menos y de manera subordinada) lo que es vida en este mundo trae consigo la conservación de sí mismo para la vida eterna. Ésta es la ley del negarse a sí mismo, con tanta frecuencia proclamada por el Salvador, y cuyo acto más sublime es el martirio. **26.** Ésta es la ley de todos los ministros o servidores de Cristo que quieran seguir a su Maestro. Para poder estar con Jesús en la gloria —«donde yo estoy» anticipando la realización próxima— es necesario seguir en pos de Él por el camino de la cruz. El Padre honrará y recompensará a tales servidores.

g **27-36. Agonía de espíritu** — Sólo Jn refiere esta agonía, como también sólo los sinópticos relatan la agonía en el huerto. La cruz nos asusta, pero también asustó a Jesús, el cual nos mostró claramente que ha experimentado todas las flaquezas de la naturaleza humana (excepto el pecado) que podían convenirle para ser un sacerdote compasivo. **27.** La imagen viva de una muerte cruel produjo en Jesús un estremecimiento, libremente permitido, de temor. Las primeras palabras griegas que pronuncia el Salvador, según la versión de Jn, son eco de un versículo del «*Iudica*», Sal 42 (43) 6, que vuelve a resonar en el «*Tristis est anima mea*» de Getsemaní. El paralelismo con la agonía en el huerto es sorprendente: «Mi alma se siente turbada» — «triste está mi alma hasta la muerte»; «¿que diré?» —«se postró sobre su rostro *orando...*»; «Padre, líbrame de esta hora» — «Padre mío, si es posible, pase de mí este cáliz»; «pero para esto he venido a esta hora. Padre, glorifica tu nombre» — «no se haga como yo quiero, sino como quieres tú». **28.** Sin embargo, la voz del cielo no es semejante al ángel del Señor que le confortó en Getsemaní. Se recordará que la voz de su Padre fué oída en su bautismo y en su transfiguración. En esas ocasiones sirvió para acreditar al Mesías divino. Ahora, antes de la pasión, la

voz de Dios afirma que el nombre de su Padre ha sido glorificado durante la vida de Jesús y será también glorificado en su muerte. Lo mismo que la voz dirigida a Saulo en el camino de Damasco, así esta voz no fué entendida por todos los circunstantes. **801g**

30. Mientras discutían, afirmando unos que era un trueno, otros que era un ángel que había hablado, Jesús les dijo que la voz no se había dejado oir para seguridad de Él, sino de ellos. Les explica entonces de qué manera Dios sería glorificado en Él, **31.** El juicio que ha de venir sobre el mundo es un juicio de condenación, pues κρίσις, en boca de Cristo, tiene su sentido ordinario. El mundo es la masa hostil de los hombres y su príncipe es Satán, que está ahora a punto de ser arrojado fuera de sus dominios. En este sentido, Cristo inmolándose a sí mismo está puesto, como había predicho Simeón, para ruina de muchos. No obstante, Cristo es el Salvador. **32.** Levantado sobre la cruz, atraerá hacia sí a «*todos los hombres*» mejor que «todas las cosas» (Vg., si bien no está tan fuertemente atestiguado por los mss. y Padres griegos). El término «todos» no tiene sentido numérico, sino que excluye toda distinción de raza o de pueblo. **34.** Como exaltación significaba crucifixión, la muchedumbre comenzó a discutir acerca de la contradicción entre la idea de un Mesías reinando para siempre, Sal 109 (110); Is 9; Dan 7, y la de un Hijo del hombre que había de morir. **35.** Sin entrar en la discusión, Jesús renueva su aviso de que la luz está delante de ellos y que el tiempo es corto. **36.** Jn dice que después de estas palabras Jesús se ocultó, pues no permaneció en Jerusalén, sino que se retiró a Betania por la noche. **h**

37-43. Reflexiones del evangelista – En las reflexiones que siguen vuelve a sonar la nota trágica de este Evangelio. ¡Tantos milagros y tantos incrédulos! ¿Qué se puede pensar de esto? La frase «Vino a los suyos y los suyos no le recibieron» es, desde el punto de vista humano, el gran «escándalo de Jesús». Pero no existe ningún escándalo. **37.** La falta de éxito de Jesús entre las ovejas descarriadas de la casa de Israel fué debida a las perversas disposiciones predichas en las profecías de la Escritura. **38.** Jn toma el primer oráculo de lo que ha sido llamado la pasión de Cristo según Isaías, 53, 1 ss, que describe la incredulidad de los israelitas. **40.** El texto más difícil, según Is 6, 9 s, citado libremente, había sido empleado por el mismo Cristo, Mt 13, 14 s, y por San Pablo, Act 28, 26 s, con referencia a un mismo tipo de incrédula obstinación. La dificultad está en el aserto que formula Jn de que los judíos no podían creer, porque Isaías había predicho que no creerían, y el mismo texto atribuye su ceguera y obstinación a Dios, que los cegaba y los endurecía. Lo que se predice en la Escritura pertenece a la presciencia de Dios, que es infalible. Por eso la Escritura ha de cumplirse en la obstinación de los judíos así como en la traición de Judas, 17, 12, pero se ve claramente que no necesita la acción de los delincuentes, del mismo modo que el conocimiento visual en el testigo ocular de un asesinato no necesita el asesinato. En la acción de cegar y endurecer tenemos el misterio de la distribución de la gracia y de su eficacia o no eficacia. **41.** Isaías dijo estas cosas *porque* (mejor que «cuando») vió su gloria, de modo que el evangelista identifica a Jesús con el Yahvé de la famosa visión **i**

801i de Isaías. Por aquí conoció Jesús cómo iba a resultar su obra entre los judíos. **42-43.** Como San Pablo más tarde, San Juan observa que la infidelidad de los judíos no fué totalmente universal. Muchos, incluso entre los sanedritas, creyeron, pero por miedo a los fariseos y por temor a la expulsión de la sinagoga —la gloria humana opuesta al celo por la gloria de Dios— no confesaban públicamente su fe.

j **44-50. Recapitulación de las enseñanzas de Jesús** — En este último resumen el evangelista recapitula de labios del mismo Jesús las ideas principales de los diversos discursos pronunciados. Jesús había pedido fe en Él mismo, como enviado de Dios. **46.** Había repetido que Él había venido al mundo como la luz del mundo. **47.** Había dicho que Él era un Salvador para salvar, no un juez para condenar. **48.** Sin embargo, los hombres, por la actitud tomada respecto de su palabra, se condenan a sí mismos, y por esa misma palabra serán condenados en el último día. Prácticamente, la primera y la última palabra de esta parte del Evangelio, 1, 4, y 12, 50, es «vida». **49-50.** Jesús vino al mundo para ejecutar el mandato de su Padre, y ese precepto es vida eterna, su propósito es dar la vida eterna a aquellos que reciben a Jesús y conservan sus palabras. «Así pues, las cosas que digo tal como me ha enseñado el Padre, así las digo». «Ved, dice San Juan Crisóstomo, cómo en todas partes se manifiesta a sí mismo unido con Aquel que le engendró, y que no existe separación alguna». Ver a Jesús es ver al Padre, oírle es oir las palabras que el Padre le encargó decir.

802a **XIII-XVII. La última cena.**

Ha terminado el ministerio terreno del Mesías dirigido a su propia nación. A causa de sus dirigentes y como pueblo «los hijos del reino» permanecen en las tinieblas exteriores, cuando Jesús se retira con sus doce apóstoles a comer la cena pascual. Que comió la cena pascual con ellos lo sabemos cierto por los sinópticos; sin embargo, no hay nada explícito en Jn ni en lo referente a tal celebración ni acerca de la institución de la Eucaristía. Mientras los sinópticos narran las cosas hechas en la última cena, Jn los completa magníficamente con un relato que es principalmente eco de las palabras del Salvador. El relato comprende tres grandes secciones: (1) c 13, preludio histórico (lavatorio de los pies, denuncia de la traición de Judas, conmovedor preámbulo acerca de la pasión, el nuevo mandamiento, la negación de Pedro); (2) 14-16, el gran discurso, dividido, por la indicación de trasladarse a otra parte, en 14 y 15-16; (3) 17, la oración sacerdotal por la unidad.

b **XIII, 1-38. Lo acontecido en el cenáculo.**

XIII, 1-17. Lavatorio de los pies — Jn no dice ni una palabra para indicar o describir el lugar de la última cena, pero da un dato precioso: Tanto aquí como en 18, 28, indica claramente que los sanedritas no estaban comiendo la cena pascual mientras Jesús estaba reunido con los suyos en la sala de la cena (cenáculo). A no ser que supongamos una traslación oficial, poco probable, de la fiesta de pascua de aquel año al 16 de nisán, las fechas debieron de ser del modo siguiente: Jesús celebró la pascua en el anochecer que daba principio al 14 de nisán en el calendario oficial; fué crucificado hacia el mediodía del

14 de nisán; la pascua de los judíos empezó una hora o dos después del entierro del Salvador. Se discute si Jesús anticipó la fecha de la pascua por su propia autoridad (FOUARD, LE CAMUS), o si se adhirió a un cómputo fariseo más bien que sacerdotal o saduceo (VOSTÉ, PRAT), o bien siguió una diferente observación (la de los galileos) de la luna (LAGRANGE, BRAUN). Baste decir aquí que estudios recientes parecen haber dado gran probabilidad a la opinión de que Jesús comió la pascua e instituyó la santa Eucaristía después de la puesta del sol que ponía fin al jueves 13 de nisán, y murió un viernes 14 de nisán, combinación que da mucha probabilidad al 7 de abril del año 30 d.C. como fecha de la redención. Sin embargo, el 3 de abril del 33 d.C. todavía tiene sus defensores, y sus argumentos no son despreciables; cf. § 676*b*. **802b**

1. San Juan ama los prólogos, que siempre dan la nota de solemnidad. Aquí «su hora», mencionada tan frecuentemente antes, es definida (con una alusión a la pascua) como la hora de su paso de este mundo al Padre. Las pruebas de amor que había dado a los suyos habían sido muchas. Ahora da la última prueba de ese amor (hasta la muerte, dice San Agustín); o, como la expresión griega «hasta el fin» puede también significar, Él les dió la suprema prueba de su amor (SAN JUAN CRISÓSTOMO, SAN CIRILO). **2.** Lo que sigue produce un terrible contraste. La cena estaba en marcha (*δείπνου γινομένου*, mejor que Vg. «coena facta»), mas el diablo había sembrado la perfidia en el corazón de uno de los doce, que es llamado aquí «Judas Iscariote, hijo de Simón». Jn había ya denunciado a Judas como traidor al tratar del día de la promesa eucarística, Jn 6, 72. **3.** El evangelista añade otro rasgo antitético a su relato: la bajeza de Judas frente a la sublime dignidad que Jesús sabía propia de Él: su soberanía universal, su origen divino, su próxima glorificación. **4 s.** Y nos hallamos con otro rasgo que acentúa todavía más el contraste cuando Jesús, plenamente consciente de su grandeza, se levanta de la mesa para llevar a cabo un acto servil, ejecutado en cada uno de sus apóstoles, incluyendo a Judas, mientras estaban recostados junto a la mesa (con los pies hacia fuera). Jesús intenta claramente, en este contexto, dar una lección de humildad, como Él mismo lo explica en 12-17. El ceremonial de costumbre exigía un lavatorio de manos, pero Jesús añadió el lavatorio de los pies de sus discípulos. Es realmente la humildad en acto de amor, y esta última virtud es la que resalta particularmente en el magnífico comentario que nos dan los textos litúrgicos del jueves santo. Que Jesús, además, se hubiera propuesto efectuar una purificación simbólica, si bien comúnmente se admite desde Orígenes y San Agustín, no parece deducirse claramente del texto. Jn anota cuidadosamente todos los gestos del Salvador en aquella escena, como si la admiración con que él vió entonces al Señor sirviendo a sus siervos, todavía transpirase a través de su pluma. **c**

6. Jesús empieza por Simón Pedro, pues no cabe imaginar al impetuoso apóstol conteniendo su protesta, si el Señor hubiera empezado lavando los pies a cualquiera de los demás. **7 s.** El contraste entre «tú» y «me» en las palabras del apóstol implica amorosa adoración, que se manifiesta con el mayor énfasis y vehemencia. La expresión nega- **d**

802d tiva llena de asombro proviene de aquel que había llamado a Jesús «el Cristo, el Hijo del Dios vivo». Incluso cuando Jesús insiste y formula la promesa de que después Pedro sabrá lo que aquello significaba, 12-16, el apóstol permanece obstinado y pronuncia un «Jamás». Como su negativa tenía su origen en el amor, si bien no era conforme a la razón, Jesús triunfa de él con sus propias armas: «Si no te los lavare, no tendrás parte conmigo». En esta amenaza con que Jesús subyuga el amor de Pedro, no se trata propiamente de la pérdida de la gracia santificante, ni de la pérdida de la participación en la Eucaristía o en el sacerdocio o bien en el apostolado —interpretaciones propuestas por diferentes comentaristas—, sino más bien que Pedro con su negativa se excluye de la sociedad de su Maestro y su espíritu quedará disociado de las humillaciones de la pasión (cf. Mt 16, 23). **9.** El temor de separarse de Jesús lleva al ardoroso apóstol a otro extremo, al de ofrecer sus manos y su cabeza para que también sean lavadas. **10 s.** El que se ha dado un baño no necesita otros lavatorios parciales, porque la limpieza total excluye la necesidad de purificaciones parciales. Ésta parece ser la interpretación más satisfactoria, ya que las palabras «sino» y «los pies» faltan en muchos de los mejores mss. griegos y de la Vg. Jesús, con el fin de dar a entender que sabe la traición de Judas, subraya el sentido moral de su acto, diciendo: «Vosotros estáis limpios, pero no todos».

e **12-17.** Tomando de nuevo sus vestidos, después de ocupar su sitio junto a la mesa, Jesús les explica la lección. Los discípulos le llamaban *el* Maestro y *el* Señor, y lo era en realidad. Lo que deben aprender de este único Maestro y Señor es el prestarse unos a otros los servicios más humildes (el lavatorio de los pies es imagen de todos ellos). La Iglesia ha conservado el lavatorio de pies en la liturgia del jueves santo, pero no es que lo considere como un sacramental permanente, y mucho menos como un sacramento, sino que se trata de un ejemplo genérico dado por el Salvador, y la frase solemne que comienza con un doble *Amen* subraya que si el siervo es menor que su señor, y el apóstol menor que quien le envía, no deben desdeñar tal ejemplo. No es el conocer, sino el practicar tales ejemplos, lo que hará la felicidad de los discípulos verdaderos.

f **18-30. Eliminación del traidor** — Jesús, de la idea de tal felicidad en los discípulos verdaderos, pasa a denunciar la presencia de un miserable apóstata entre los reunidos, sin revelarles, no obstante, la persona. La felicidad mencionada no pertenecía a los doce. **18.** Jesús, que conocía todas las cosas, había escogido a todos ellos como miembros de su colegio apostólico (cf. 6, 71), pero el que uno haría traición por su propia culpa a la confianza puesta en él estaba previsto en las Escrituras proféticas. El texto del Sal 40 (41) 10, es citado según el hebreo. La traición brutal de Ajitofel, comensal y consejero íntimo de David, es descrita como el cocear de un caballo contra su dueño. Ajitofel prefiguró a Judas. **19.** Jesús con sumo cuidado anuncia anticipadamente lo que va a ocurrir «para que cuando suceda creáis que yo soy»; el predicado implícito es «lo que he manifestado ser», es decir, el Mesías, el Hijo de Dios. El indeterminado «yo soy» en labios de Jesús recuerda especialmente el majestuoso «yo soy el que soy».

20. Esta grandeza de Jesús, Mesías e Hijo de Dios, suministra, a lo que parece, el lazo de unión entre el 19 y el 20, ya que el último de estos versículos deriva la dignidad de los apóstoles fieles de la dignidad del Mesías y de la dignidad del Padre que le ha enviado. Se comprende que el pensamiento de esta alta dignidad apostólica conferida por Dios haya producido la turbación que Jesús permitió libremente se levantase en su espíritu, al pensar en el apóstol traidor. Aunque ya había aludido por dos veces a la cuestión de la impureza, 11, y de la traición, 18, en el seno del grupo apostólico, todavía no había hablado de una manera directa. **21.** Sin embargo, ahora afirma solemnemente y con emoción: «En verdad, en verdad os digo que uno de vosotros me entregará». Sólo uno sabía que se trataba de él, pero los once restantes estaban consternados y dudaban, cada uno respecto de sí mismo (como indican los sinópticos) y también de una manera vaga respecto de los demás. San Pedro, como siempre, quiso resolver rápidamente aquella intolerable situación. Colocado probablemente en el recodo de la derecha de una serie de almohadones dispuestos en forma de herradura, en torno a una mesa más o menos redonda, posiblemente muy poco por encima del nivel del suelo, Pedro estaba bastante cerca para comunicar con el discípulo que, reclinado junto a Jesús, tenía la cabeza a la altura del pecho del Maestro. Aquí el Evangelista oculta por primera vez su nombre con el hermoso y distintivo título de «el discípulo a quien Jesús amaba». Con un gesto de la mano y en voz baja Pedro preguntó a Juan: «¿De quién habla?» La familiaridad con que Juan echó hacia atrás su cabeza con el fin de informarse está encantadoramente expresada en el texto gr. por el adverbio *οὕτως*, «de este modo» (v 25; cf. 4, 6), como podía hacerlo un amigo íntimo; Orígenes interpreta «en esta nueva posición», lo cual resultaría aceptable también. **802g**

26. La señal, un bocado mojado, muestra que la cena todavía no **h**
había terminado, indicación de que la Eucaristía aún no había sido instituída. El bocado no fué la Eucaristía, sino probablemente un trozo de pan ázimo, mojado en la salsa especial llamada *ḥarōseṭ*. Esta señal, cuya significación, manifestada por Jesús en voz baja, fué conocida únicamente por Juan, era un gesto de amistad hacia Judas, que a fin de cuentas sirvió para endurecerle más. **27.** «Después del bocado entró en él Satán», para remachar la decisión de traicionar a Jesús. Por las palabras: «lo que has de hacer, hazlo pronto», Jesús se separa de aquel que ya se había entregado completamente al enemigo. Tan bien había sido guardada la reputación de Judas que los demás apóstoles entendieron que las palabras del Maestro se referían al pago de algún encargo referente a la fiesta o a alguna limosna que debía ser satisfecha a los pobres. **30.** Judas salió inmediatamente. «Era de noche». Parafraseando una frase de San Agustín (cf. *Tract. in Ioh* 42, 6), cabría decir que la noche acudió a la noche; Judas se iba al príncipe de las tinieblas, apartándose de la luz del mundo para siempre. Parece existir entre los exegetas una creciente tendencia en favor de admitir la probabilidad (que, desde luego, no es más que probabilidad) de que Judas no había recibido el cuerpo del Señor y no llegó a ser sacerdote.

802h [Ello sería cierto en el caso de que la Eucaristía hubiera sido instituída entre la segunda potación y la tercera, ya que Judas parece haberse marchado antes de la segunda; cf. § 720*a*. — Redactor jefe.]

803a **31-33. La glorificación de Jesús** — Separado del traidor y, de este modo, puesto en el camino hacia la pasión, el *hombre* Cristo considera su glorificación, que pronto ha de consumarse en la cruz, como virtualmente realizada. **32.** Puesto que Él ha de glorificar a Dios por su pasión, Dios también le glorificará; «en Él» puede referirse al glorificado o al glorificador. La resurrección y la ascensión, formando unidad con la pasión, son consideradas como ya inminentes.

Muchos armonizadores colocan después de este versículo la institución de la santa Eucaristía. Si es así, la expresión cariñosa: «Hijitos míos» (único ejemplo registrado en labios de Jesús) manifiesta la vehemencia del corazón que nosotros ahora veneramos como el Corazón eucarístico. En todo caso, constituye un conmovedor adiós, pues el Maestro anuncia al mismo tiempo su próxima partida y la desaparición visible de entre los suyos, de suerte que no le pueden acompañar.

b **34-35. El mandamiento nuevo** — Jesús da el antiguo mandamiento de Lev 19, 18, como un mandamiento nuevo. El amor fraternal mutuo como es promulgado por el Salvador es *nuevo*, porque sigue una norma enteramente nueva: «como yo os he amado». El primer *ἵνα*, «que», introduce el mandamiento; *καθώς*, «como», fija la norma; el segundo *ἵνα*, «para que», manifiesta la aplicación deliberada de esa norma; en otras palabras: la intención de Jesús al amarnos era que nos amáramos de igual modo, de una manera desinteresada (SAN CIRILO), gratuita (SAN JUAN CRISÓSTOMO), eficaz y verdadera (SANTO TOMÁS DE AQUINO). **35.** La caridad es el distintivo de los verdaderos discípulos de Cristo. TERTULIANO *(Apol.* 30) la presenta como un rasgo que los paganos reconocían en las primitivas comunidades cristianas. La epístola 1 Jn está llena de la exégesis de este mandamiento. También podríamos recordar la preciosa información transmitida por San Jerónimo *(in Gal.)* de que San Juan en edad ya muy avanzada no podía predicar otra cosa sino: «Hijitos míos, amaos los unos a los otros». San Agustín tiene un hermoso pensamiento: Como Cristo, el Salvador, nos amó para salvarnos, así la caridad debería ser un ansia de la salvación espiritual de nuestros prójimos, a todos los cuales quiere Dios salvar. Se da primariamente entre los discípulos de la comunidad cristiana, pero se extiende también, sin excepción, a todos los demás que puedan llegar a ser discípulos de Cristo.

c **36-38. Amor y presunción de Pedro** — San Pedro estaba totalmente absorbido en el pensamiento de la partida de Jesús y fijo en la idea de que adondequiera que fuese el Maestro él le seguiría. Cuando Jesús dijo «no puedes seguirme ahora», sino más tarde, Pedro hizo la intrépida confesión de amor y presunción que arrancó de Jesús la terrible advertencia en forma de profecía de la triple negación del apóstól, pues ese fervor no aprovecha sin el conocimiento de la flaqueza personal y de la correlativa dependencia de la gracia divina. Recuérdese la conmovedora oración de San Felipe Neri: «Señor, mantén tu mano sobre Felipe o, de lo contrario, Felipe te traicionará». El canto del gallo mencionado es el segundo de Mc —el de la tercera o cuarta

vigilia—, antes del cual Pedro habría de negar tres veces al Maestro (la *vida*, dice Agustín) por quien se creía *dispuesto a morir*. 803c

XIV, 1-31. Consuelo — Todo el discurso, cc 14-16, constituye un sermón de despedida. La idea de consolación predomina en el 14; en cambio, el pensamiento de los dos capítulos siguientes es más exhortativo. La consolación indicada viene muy oportunamente a aliviar la consternación que invadió a los once cuando el Maestro predijo la negación de Pedro. Todo lo que se dice va dirigido a reforzar las consoladoras palabras: «No se turbe vuestro corazón», frase que aparece en 14, 1 y 27. La idea central es que la partida de Jesús no constituye un abandono. Los apóstoles tendrán la seguridad de que Él es su precursor en el paraíso, de que volverá a buscarlos y de que conservará un continuo interés por ellos, 1-14; tendrán asimismo la seguridad de que su Paráclito estará presente con ellos, 15-17, la seguridad de la presencia interior y viva del mismo Jesús, 18-24, la dirección de su Paráclito, 25 y 26, y, finalmente, la paz con que les despide así como la alegría que su triunfo les aportará, 27-31. d

1-14. El camino hacia el Padre — El movimiento de esta primera sección está dirigido hacia el Padre, que habita en el cielo: Jesús es el camino que conduce a Él, y forma con Él un solo Dios. e

1. El remedio para los corazones turbados es la fe en Dios y en el Mesías. Tanto si leemos un doble imperativo: «*Creed*... creed» (San Juan Crisóstomo, San Cirilo, San Hilario), como (con Vg.) un indicativo «creéis» y un imperativo «creed», Dios y Jesús están en un mismo plano de igualdad. **2.** «Muchas moradas» significa que una gran muchedumbre conseguirá la gloria de la casa del Padre. Entender las moradas según la diversidad de méritos (San Agustín) es teológicamente verdadero, pero no responde al significado de «muchas moradas» que llanamente resulta del contexto. Si fuese de otra manera —si hubiera únicamente unas pocas moradas—, Jesús lo habría dicho expresamente, puesto que su partida, en realidad, era con el fin de preparar un puesto para los suyos. No hemos de concebir esta preparación en un sentido casi material de destinar los puestos, sino que hemos de entenderla más bien de la obra del Salvador como intercesor, como el que envía al Espíritu Santo, como el que ayuda a sus soldados en la lucha. De este modo, preparando a los ocupantes, prepara el puesto que han de ocupar. **3.** Su retorno para tomarlos consigo tendrá lugar en la hora de la muerte señalada a cada individuo (personal, *Veni, Domine Jesu)* y en la parusia para toda la Iglesia, Ap 22, 20. **4.** Ellos sabían, de una manera vaga, que su Maestro se dirigía hacia Dios por el camino de la obediencia. Por eso les dice que ya conocen la meta y el camino. **5.** Tomás, hombre de lenta comprensión y de entendimiento crítico, objeta que ellos todavía no conocían la meta o destino.

6. Entonces Jesús da a los términos de meta y de camino su clara y plena significación. El mediador es el camino (que ha de ser seguido mediante la fe y la obediencia) en cuanto que es la verdad que muestra la senda hacia el cielo y la fuerza viva que produce el movimiento hacia la meta, que es la visión eterna de la verdad y la posesión interminable de la vida. Ir al Padre es necesariamente una moción filial f

803f sobrenatural, realizada a través del Hijo. Sólo hay un Hijo en quien nosotros somos hijos, sólo un mediador que es nuestro *camino* hacia el Padre. Sobre la tierra somos transeúntes *(viatores)*. **7.** La orientación que Jesús da hacia el Padre es perfecta. Conocerle a Él es conocer al Padre en la unidad de una sola naturaleza divina. Verle a Él con los ojos de la fe es ver al Padre. **8.** Esta mención de la visión del Padre hizo surgir en la mente de Felipe la idea de una teofanía tal como fué concedida a Moisés, Éx 33, 18, a los setenta ancianos, Éx 24, 9 ss, o a Isaías, 6, 1 ss. De aquí que el apóstol que había dicho a Natanael: «ven y verás» ahora dice: «Señor, muéstranos al Padre y nos basta». **9.** Jesús insinúa, en tono de suave reproche, que, ni siquiera en un lapso de tiempo de más de dos o tres años, Felipe no había logrado penetrar la identidad de su Maestro con Dios. **10.** Por eso repite la enseñanza de aquel famoso día de la fiesta de la dedicación, 10, 25-38, en que Él había dicho: «Yo y el Padre somos uno». La declaración de 10, 38, es reiterada aquí invirtiendo el orden: «Yo estoy en el Padre y el Padre en mí». La identidad de naturaleza significa que las palabras de Jesús son las palabras del Padre. *Estar en* e *inmanencia* expresan la unión inefable del Padre y el Hijo.

g **11.** Jesús hablaba con autoridad digna de crédito; cf. Mt 7, 29. Sus palabras bastaban para que creyeran en Él cuando decía: «Yo estoy en el Padre, y el Padre, en mí». Ahora habla no sólo a Felipe, sino a todos los apóstoles. **12.** Si no acaban de dar crédito a sus meras palabras, deben creer en su divinidad por sus obras divinas. De la mención de estas obras pasa a hablarles solemnemente («En verdad, en verdad») de que en lo futuro cualquiera que crea en Él hará las mismas obras (obras del mismo género) e incluso mayores. El significado no es precisamente el de que la sombra de Pedro había de curar a los enfermos, mientras que Jesús solamente los curaba con una palabra o por contacto, pues ningún milagro apostólico que nosotros sepamos sobrepasó la resurrección de Lázaro y muchos otros milagros de Jesús; sin embargo, los resultados que habían de lograr los apóstoles y la Iglesia serían mayores, por ejemplo, la conversión del mundo, la transformación interior de las almas por medio de la comunicación del Espíritu Santo, el desarrollo admirable de la pequeña semilla de mostaza que el Salvador arrojó en la tierra durante los días de su vida mortal.

h **13.** El poder de ejecutar esas obras maravillosas no provendrá de los mismos apóstoles, sino de Jesús, elevado a la gloria con el Padre. Dice claramente que *Él* hará la obra, aun cuando la oración de los apóstoles vaya dirigida al Padre «en su nombre». «Para que el Padre sea glorificado en el Hijo». **14.** Igualmente, cuando los apóstoles se dirijan a Él mismo y pidan alguna cosa «en su nombre», Él la hará. Jesús está hablando, por supuesto, no sólo de los doce, sino de la eficacia apostólica de la oración de la Iglesia en todos los tiempos. La petición «en el nombre» de Jesús no significa simplemente el uso de la fórmula: *in nomine Christi* o *per Dominum nostrum Iesum Christum*, sino la íntima unión apostólica de la mente, el corazón y la intención con el Salvador. Hemos explicado aquí el texto corriente de Vg., pero se debe observar que, en el versículo 13, los mss. gr. y el mejor

texto crítico de Vg. leen: «cualquier cosa que pidiereis en mi nombre», 803h
siendo omitidas las palabras «al Padre». A pesar de esto la adición da el verdadero sentido del versículo.

15-17. El Paráclito, Espíritu de verdad — Un amor efectivo y verdadero, 804a
o sea, que se manifieste por la observancia de los mandamientos es lo que condiciona la acción de Jesús en el mundo. A causa de la *Iglesia amante*, su petición al Padre resulta eficaz. El Padre «os dará otro Paráclito». Esta palabra puramente griega que emplea Jn cuatro veces hablando del Espíritu Santo, 14, 16 y 26; 15, 26; 16, 7, y una vez de «Jesucristo, *abogado* [παράκλητον] de los pecadores», 1 Jn 2, 1, significa literalmente «el que es llamado en auxilio», como dispensador de ayuda, defensor, patrono, abogado (especialmente en un juicio). Su significación activa es la ordinaria. En este coloquio, la palabra griega es o bien conservada (Sir., Copt., Vg., Etióp., Gót.) o bien traducida por «consolador» (Sir.-pal., Arm., Georg., Eslav.) o por «abogado» (Vg. 1 Jn 2, 1). *Consolador* es una traducción bastante buena, si la entendemos como incluyendo auxilio, consejo, protección, intercesión y cuanto se requiera para sostener y fortalecer espiritualmente. El Paráclito permanecerá con los que le reciben no un corto espacio de tiempo, sino para siempre. **17.** Es el espíritu de verdad, que comunica la verdad y, por eso, no puede ser recibido por el mundo colocado bajo el dominio del padre de la mentira. La antipatía que siente el mundo corrompido y el hombre meramente natural respecto de la doctrina del Espíritu es como una ceguera congénita. La recepción del Espíritu supone, por sí misma, visión y conocimiento del Espíritu. Los apóstoles (y la Iglesia apostólica) conocen el Espíritu, porque está con [παρά] ellos (presencia) y en [ἐν] ellos (intimidad).

18-24. Presencia de Jesús y del Padre — La venida del Espíritu es b
realmente la venida de toda la Trinidad. Jesús en el cielo no es como un padre que ha partido dejando huérfanos a sus hijos. Invisible a los ojos corporales (e.d., al mundo) será visible a los ojos de la fe, fe que es un contacto entre la Iglesia viviente y su Salvador. El día de la venida de Jesús es pentecostés, y lo mismo se puede decir de cualquier día en que manifiesta su presencia espiritual. **20.** «En aquel día» se dará el reconocimiento de fe de que Cristo está en el Padre (con el cual, en cuanto Hijo, es un solo Dios), de que los discípulos están en Él como miembros vivientes, y de que Él está en ellos por infusión de la vida que ellos poseen debido a su incorporación a Él. **21.** Otra vez se declara formalmente la condición del amor. El amor activo del Hijo atrae el amor del Padre, y también el amor correspondiente del Hijo, que es una manifestación íntima percibida por la fe e incluso algunas veces experimentalmente sentida. **22.** Judas (así llamado frecuentemente y que no hay que confundir con el Iscariote) expresa su extrañeza (semejante a la de los hermanos del Señor, a cuyo número él pertenecía, 7, 4) de que Jesús no hablara de manifestarse al mundo. **23.** La respuesta que recibe sigue la línea inicial de pensamiento. El amor práctico de Jesús hace descender el amor del Padre, y entonces tiene lugar la visita mancomunada del Padre y del Hijo, no pasajera, sino permanente. **24.** El que no guarda las palabras de Cristo tampoco guarda las del Padre. De aquí que su conducta excluya la visitación

804b y manifestación divinas, que son en realidad un amor que sale al encuentro de otro amor.

c **25-26. El Paráclito como maestro y guía** — La conexión entre 25 y 26 muestra que la función del Paráclito como maestro y mentor tendrá por fin dar una perfecta inteligencia de las enseñanzas de Jesús. **26.** Es éste un versículo trinitario, pues el Padre envía al Espíritu en el nombre de Cristo. El Espíritu Santo está siempre activo en la Iglesia, promoviendo el pleno desarrollo de la verdad entregada por Cristo.

d **27-31. Despedida** — Tenemos aquí otro ejemplo de inclusión semítica. El discurso termina, como había comenzado, con palabras de aliento, repitiendo en forma algo ampliada aquella frase: «No se turbe vuestro corazón, ni se intimide». Se ha observado frecuentemente que los latinos saludaban deseando *salud*, los griegos deseando *alegría*, y los semitas deseando *paz*. **27.** La paz (verdadera tranquilidad del orden dentro del alma humana) que Jesús desea es un legado y un don, no una mera fórmula, tal como el mundo las suele emplear. La paz de Cristo excluye la turbación y la pusilanimidad. Como al principio, el Maestro une el pensamiento de su partida con el de su venida (su constante venida). En realidad, su partida, en lugar de ser causa de pesar, habría de ser más bien una causa de desinteresada alegría proveniente del amor de benevolencia, «pues voy al Padre, porque el *Padre es mayor que yo». La grandeza del Padre sobre el Hijo fué* concebida por algunos de los primeros Padres como la relación existente entre el dador de la naturaleza divina y Aquel que la recibió por generación. Si bien esta concepción es teológicamente justificable en el sentido de prioridad de parentesco, no constituye una exégesis. Jesús está hablando como Verbo encarnado y en cuanto que va al Padre mediante la glorificación de su humanidad. El Verbo, en cuanto Hijo, es igual al Padre; el Verbo encarnado, en cuanto hombre, es menor que el Padre.

e **29.** Puesto que la partida tendría lugar por medio del escándalo de la cruz, Jesús advierte que dice todo esto a sus apóstoles de antemano con el fin de mantener su fe y que no sucumba al enfrentarse con los hechos. **30.** Queda ya poco tiempo. El príncipe de este mundo malvado —el inspirador de Judas y del odio de los judíos— está para llegar, pero no tiene ningún poder contra Cristo, que es impecable. **31.** Si Jesús se entrega al príncipe de las tinieblas, es para mostrar al mundo que Él ama a su Padre y lleva a cabo el mandato de su Padre. Después de las palabras: «Levantaos, vámonos de aquí», Jesús por lo menos debió de abandonar la mesa e ir a otra parte de la casa. Es difícil suponer que pronunciase los cc 15-17 camino de Getsemaní. Algunos suponen que tenemos en los cc 15-16 una colección suplementaria de *paralipomena* dichos bastante antes en la cena y en estrecha conexión con 13, 31-35; otros creen que los versículos 27-31 están fuera de lugar y terminarían el c 17.

f **XV-XVI. Exhortación y aliento** — Estas dos palabras expresan lo que es más característico en esta sección. Se diseña la unidad del cuerpo de Cristo y se insiste en la adhesión vital con el Salvador y en el vínculo de cohesión que presta la caridad mutua, 15, 1-17. Esta comunidad concebida como una vid viviente y como una fraternidad fructífera

tendrá que hacer frente a la perpetua hostilidad que el mundo había **804f**
mostrado hacia el mismo Jesús, 15, 18-25; sin embargo, resistirá y dará testimonio del Salvador por la virtud del Paráclito, 15, 26–16, 15. El resto es un epílogo de despedida en que Jesús asegura a los apóstoles que tendrán en Él una perpetua fuente de alegría y una invencible confianza de que vencerán el mundo, 16, 16-35.

XV, 1-8. La vid y los sarmientos – El pasaje constituye casi una **g**
pura alegoría, ya que los elementos parabólicos que contiene son insignificantes. La metáfora de la vid y de la viña designando la casa de Israel es frecuente en el AT. Se encuentra en el hermoso cántico de Isaías, 5, 1-7, en los reproches divinos contra Israel de Jeremías, 2, 21, en un pasaje de Ezequiel, que es el que más se parece en el aspecto negativo a la presente alegoría, Ez 15, 2-8, en el poeta filoefraimita del Sal 79 (80), como también en la imagen profética de Jacob respecto de José, Gén 49, 22. **1.** Se ha dicho ya: «Yo soy el pan de vida, yo soy la luz del mundo, yo soy la puerta, yo soy el buen pastor, yo soy la resurrección y la vida, yo soy el camino, la verdad y la vida». A estas seis grandes afirmaciones, se añade ahora este séptimo y último: «yo soy», como la imagen de la Iglesia, del mismo Salvador, la cual viene a ser extensión de Él mismo, el Cristo total, el cuerpo místico de la teología paulina y católica. La alegoría puede tener alguna relación con el vino eucarístico que los apóstoles habían bebido, pero en todo caso la «vid verdadera» es Cristo hombre, hipostáticamente plantado en la divinidad y que produce los frutos excelentes y abundantes de la imagen de la viña. El cultivo de ella es atribuído al Padre. **2.** La rama que no dé fruto será cortada como Judas; la que dé fruto será podada con la podadera quitándole los brotes inútiles, para que, así librada de las excrecencias nocivas, se haga más fructífera.

3. La poda que ha hecho «limpios» a los apóstoles es el resultado, **h**
de la palabra que Jesús les ha hablado, no solamente aquella noche sino durante todo su ministerio. **4.** La *inmanencia* vital —la palabra eucarística de 6, 57— es la que los discípulos deben mantener mediante la fe y la caridad, en realidad mediante la gracia santificante, que es inseparable de las virtudes de la fe y la caridad. Las ramas no dan la savia de vida, sino que la reciben de la vid; por eso, no se da fruto sin la adhesión inmanente. **5.** Al indicar el significado de la metáfora «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos», Jesús afirma que la unión asegura abundancia de frutos, «sin mí no podéis hacer nada», frase que, según la interpretación patrística y la autorizada declaración del segundo concilio de Orange, muestra la necesidad de la gracia, no sólo habitual, sino actual. Estas seis palabras excluyen toda suerte de pelagianismo. **6.** El sarmiento separado de la vid es totalmente inútil, y sólo sirve para ser arrojado fuera, para que se seque y sea quemado en el fuego. Ningún comentario podría ser más vigoroso que el de San Agustín: *Aut vitis aut ignis*, o vid o fuego (de la gehenna). **7.** La unión mutua de la vid y de los sarmientos significa también la oración eficaz, que es el medio indispensable para obtener una vida fructífera. **8.** Dar fruto abundante y ser discípulos suyos, es decir, tener el entendimiento y el corazón unidos a Cristo, son en realidad una misma cosa y en ella se glorifica al Padre.

804i **9-17. Unión de caridad** — **9.** La grandeza del amor de Cristo por sus discípulos se ve en la comparación: «como el Padre me amó». Deberán procurar que su amor por ellos continúe. **10.** La observancia de sus mandamientos, que es la prueba real de esa unión de voluntades que se llama amor, asegurará la permanencia del beneplácito de Cristo respecto de ellos, lo mismo que, en la obediencia del mismo Jesús, el Padre siempre reconoció a su amado Hijo. **11.** Estas palabras las dice Jesús para que pueda tener la alegría de la vid con sus sarmientos y para que los sarmientos tengan la plena alegría del hermoso y abundante fruto. **12.** Reduce sus mandamientos a *uno solo* que los incluye todos: «que os améis unos a otros, como yo os he amado». **13.** La norma es el amor del mismo Jesús, y la medida es la «mayor» y más sublime medida de generosidad que puede hacer el que está dispuesto a sacrificar su misma vida por sus «amigos», que en este contexto también incluye a sus enemigos, los cuales no vuelven amor por amor. **14.** De nuevo la prueba de amistad con el que es Señor y Maestro es la conformidad de la voluntad en la obediencia. «*Idem velle, idem nolle, ea demum firma amicitia est*, «querer y no querer lo mismo, ésa es en realidad la amistad firme». **15.** Los siervos reciben órdenes, pero no se les dan las razones; los amigos, en cambio, reciben trato de intimidad y son admitidos a los secretos del amo. Del mismo modo, Cristo ha comunicado a sus discípulos todo lo que, en cuanto hombre y maestro, oyó de su Padre. **16.** La característica más sorprendente de todas es que su amor era totalmente gratuito. Él fué quien los eligió, no ellos a Él. Esta elección es puesta en relación una vez más con la alegoría de la vid: «Os he destinado a que vayáis y deis fruto, y vuestro fruto permanezca». En las maravillosas y osadas metáforas del Sal 79 (80), los zarcillos apostólicos de la verdadera vid debían extender sus brotes de salvación hasta el mar, hasta el Eufrates y hasta los confines de la tierra. Tal fecundidad no es resultado de una actividad natural, sino de la oración que lo recibe todo del Padre en el nombre de su Cristo. **17.** Todas estas cosas que manda Jesús tienen una finalidad, «que os améis unos a otros».

805a **XV, 18 — XVI, 4. Odio por parte del mundo** — La respuesta externa del mundo a esta manifestación del amor divino en medio de él será el odio, cosa difícil de explicar. La persecución constituye realmente un rasgo de la Iglesia verdadera. El cristiano jamás se sorprenderá de esto, más bien lo esperará. Cristo nos ha avisado de antemano.

18. Él nos dice: «Me aborreció [μεμίσηκεν] a mí primero que a vosotros». **19.** La razón de la hostilidad se encuentra en el hecho de que las aspiraciones de los discípulos de Cristo son clara y categóricamente opuestas a las aspiraciones del mundo. Una desemejanza que constituye un perpetuo reproche ha de ser aborrecida y odiada. «No sois del mundo», o mejor «os saqué fuera del mundo»; esta circunstancia hace de los discípulos de Cristo un signo de contradicción. **20.** Los siervos no deben esperar mejor trato que el que recibió su maestro. La persecución de muchos, el amor sumiso de otros será su herencia, como lo fué de Jesús. **21.** El nombre de Cristo es el verdadero signo de contradicción, y el odio está recargado y entremezclado de ignorancia culpable: «no conocen al que me ha enviado». Jesús

está hablando del mundo judío. **22.** La venida de Jesús, su Mesías, y su mensaje dirigido a ellos los ha privado de toda excusa por lo que se refiere a su infidelidad. **23.** Aborrecer a Jesús es sencillamente aborrecer también a Dios Padre. **805a**

24. Sus obras —obras únicas, como nadie realizó jamás— los dejan sin ningún argumento que los excuse de pecado. Ellos le han visto a Él y le han odiado (firmemente) lo mismo que a su Padre, cuyas palabras eran las palabras de Jesús, y cuyas obras eran sus propias obras. **25.** Así estaba predicho en su ley (e.d., en sus Escrituras), pues el salmista decía en un salmo mesiánico, 68 (69) 5: «Me aborrecieron sin motivo»; cf. Sal 34 (35) 19. El lazo de unión entre el 25 y el 26 parece ser el de que la inexcusabilidad de los judíos incrédulos persistirá, pues el Espíritu Santo y los apóstoles que estuvieron con Él desde el principio seguirán también testificando en favor de Jesús. De este modo Jesús parece hacer referencia principalmente, si no exclusivamente, a los años de activa persecución judía y al tiempo cuyo horizonte se cierra con la ruina de Jerusalén. **26.** En una frase, de la que se puede sacar un pequeño compendio de teología del Espíritu Santo, el Maestro presenta ahora al Paráclito como testigo de Él. La relación de origen del Paráclito, es decir, su procesión del Hijo, está *implícita* en el hecho de que el Hijo es quien lo envía. Vendrá igualmente del Padre (en esta misión temporal), pero su procesión eterna del Padre (según se admite ordinariamente) queda *explícitamente* indicada por el uso del tiempo presente, «que procede del Padre». Que el Espíritu Santo es una persona se ve claramente, pues aunque «Espíritu de verdad» es neutro en griego, este nombre es seguido inmediatamente por el pronombre personal masculino «Aquél» (ἐκεῖνος). Los apóstoles son testigos de Cristo, ya que han estado con Él desde el principio (cf. Act 1, 21 s; 10, 37 ss); su testimonio se distingue del testimonio del Espíritu Santo, si bien se suma a él (cf. Act 5, 32; 15, 28). b

XVI, 1-4. Estas advertencias han de servirles de escudo contra los embates terribles que pudieran muy bien hacerles tambalear: la excomunión de la sinagoga, la persecución a muerte, que es considerada en realidad por los perseguidores (tales como Saulo) como un acto de homenaje a Dios. Detrás de todo esto estará la ignorancia culpable, pero para los perseguidos el ser prevenidos es lo mismo que estar armados de antemano.

XVI, 5-15. La obra del Espíritu Santo — **5.** Jesús no había hablado todavía de modo tan preciso de la futura obstinación, y de la furia y fanatismo de la persecución judía. Mas ahora lo hace así porque se va, y ellos saben adónde va, toda vez que han cesado de hacerle preguntas. **6.** Desde su propio punto de vista (no del todo desinteresado) sólo ven el aspecto triste de su partida. **7.** Por eso les habla de la utilidad que les reportará su partida. Es la condición necesaria del envío y advenimiento del Espíritu Santo. Los beneficios de esta venida se pueden resumir en estos tres: *(a)* el testimonio de la divinidad del Espíritu Santo, *(b)* la abundancia de sus efusiones de gracia, *(c)* la espiritualización del amor de los apóstoles hacia Jesús. **8-11.** El Espíritu acusará al mundo y le argüirá de agravio en tres c

805c puntos: de pecado, de justicia y de juicio. El mundo pensaba que Jesús era culpable y él inocente; creía que la justicia estaba de su parte; juzgaba que no tenía por qué incurrir en condenación alguna. El Espíritu mostrará que todas estas suposiciones son falsas. En primer lugar, el Espíritu dará claro testimonio de que Jesús era el Mesías, y al obrar así hará ver a los judíos que su pecado es un pecado de incredulidad, un pecado contra la luz. Tres mil judíos en Jerusalén reconocieron esto el domingo de pentecostés, Act 2, 37-41, y cualquier conversión de un enemigo de Cristo supondrá la misma confesión. En segundo lugar, el Espíritu atestiguará que no es un delincuente el que subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios. Cuando prediquen los apóstoles, cuando abunden los carismas, cuando crezca la Iglesia, aparecerá claro que la justicia y la santidad pertenecían a Jesús y no a los judíos que le condenaron a muerte como un malhechor. En tercer lugar, se verá claro que en la batalla entre Cristo y el príncipe de este mundo, no es Cristo el que ha sucumbido al juicio adverso. Satán ha sido herido con una sentencia de condenación (*κέκριται*) y ha sido arrojado fuera de sus dominios; cf. 12, 31. La destrucción de la idolatría y la expulsión de los demonios de los poseídos serían prueba de esto, Act 8, 7; 16, 18; 19, 12.

d **12-15.** Mientras, con respecto al mundo, el Espíritu es un acusador de quien nadie puede escapar, con respecto a los apóstoles es el gran sustituto de Cristo para conducirles hacia la verdad religiosa integral. **12.** Para hacer su enseñanza más explícita y clara en cuanto al detalle, Jesús necesitaba todavía decirles muchas cosas, demasiadas para que sus oyentes estuvieran en situación de llevarlas o soportarlas aquella noche. Por eso, completará su instrucción mediante el Paráclito. Por cuarta vez les es prometida la venida del Espíritu, y por tercera vez es llamado «el Espíritu de verdad» (14, 17; 15, 26; 16, 13; «Espíritu Santo» en 14, 26; cf. 20, 22). **13.** «Pero cuando Él viniere, el Espíritu de verdad, *os guiará* hacia la verdad completa». Esto puede significar la revelación de nuevas verdades dejadas sin revelar por Cristo, pero la opinión de que el Espíritu es *iluminador* interno más bien que *revelador* parece más en armonía con el contexto de este discurso, 14, 26, y de todo el cuarto Evangelio (1, 16-18; cf. 1 Jn 2, 20-27). En la persona de Jesús y sus manifestaciones hasta la ascensión, Act 1, 3, y esporádicamente después de la ascensión a algún apóstol en particular, Act 9, 4; Ap 1, 1, tendríamos al parecer la revelación final completa, en cuya comprensión *explícita* la Iglesia debe ir creciendo siempre por obra de la acción iluminadora del Paráclito. De este modo, el Espíritu de Dios (amor sustancial) sería principio fecundante que garantiza la penetración viviente de la Iglesia en el depósito dado por la «imagen del Dios invisible», Col 1, 15, con *plenitud implícita.* En Jesús «se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia», Col 2, 3. El Espíritu no hablará de modo independiente: hablará «cuanto oyere [BWD Vg., en futuro; frente a SL, en presente, «oye»] y os comunicará las cosas venideras» mediante profecías particulares y, aún más, mediante una confianza absoluta en la economía cristiana (tal como es expresada, por ejemplo, en Ap). **14 s.** Como Jesús glorifica al Padre, así el Paráclito glorificará a Jesús, recibiendo

y mostrando lo que es común al Padre y al Hijo. Lo que antecede **805d**
presupone que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, como de un coprincipio.

16-24. Partida y retorno de Jesús — Jesús dejó sorprendidos a los **e**
apóstoles al decirles: «un poco y no me veréis», y al añadir: «y de nuevo un poco y me veréis». La adición «porque voy al Padre» no es auténtica en el versículo 16, pero los apóstoles la añaden al final del 17, de lo que ya habían oído, 16, 10. De este modo convierten el objeto de su investigación —«un poco» y «de nuevo un poco»— en una cuestión aún más enigmática. El enigma ha recibido muchas explicaciones. San Agustín hace terminar el primer «poco» en la ascensión, y extiende el segundo hasta el juicio y la gloria final del cielo. Esta explicación no supone que el segundo «poco» sea un breve espacio de tiempo, sino que insiste en que los períodos de tiempo, por muchos que sean, son breves, pues un millar de años es como un día en comparación con la eternidad. Otra interpretación, aprobada por San Agustín y seguida por Santo Tomás de Aquino, tiene en su favor la mayoría de los comentaristas modernos (Maldonado, sin embargo, constituye una notable excepción). El primer *modicum* se extiende hasta la crucifixión y el entierro de Jesús, el segundo termina con su resurrección. Por consiguiente, los dos «poco» son, respectivamente, de menos de 20 y 40 horas, en números redondos. Después de su resurrección le *vieron* y se *regocijaron* con una alegría que nadie podría jamás quitarles en adelante. **20 ss.** Los dos estados de pesar y de alegría se ilustran con la parábola de una mujer a la hora del parto.

23 s. Se objeta que, a pesar de su afirmación de que aquel día ya **f**
no le harán más preguntas, después de la resurrección los apóstoles todavía le formularon algunas, Jn 21, 21; Act 1, 6. Pero lo que Cristo quiere, evidentemente, indicar es que su resurrección infundirá a sus discípulos una firme certeza acerca del significado que tienen las palabras que les había dicho. Esa certeza aportada por la resurrección se robusteció en pentecostés. El mismo Jn observa reiteradamente que, cuando Jesús fué glorificado, entendieron muchas cosas que antes resultaban para ellos impenetrables, 2, 22; 12, 16. Entonces también comprenderán el poder impetratorio que reciben con la mediación del Salvador, en cuyo poder no habían reparado cuando Jesús vivía con ellos en carne mortal. «Cuanto pidiereis al Padre os lo dará en mi nombre». San Agustín, *Tract. in Ioh.* 102, 1, añade al «*dabit vobis*» (os dará): «*ea beneficia... quae ad eos qui petunt proprie pertinent*» (los bienes que propiamente corresponden a quienes formulan la petición). El santo doctor observa que «todos los santos, en efecto, son escuchados por razón de ellos mismos *[pro seipsis]* y no de todos los demás, sean amigos o enemigos», y completa su pensamiento subrayando que no en balde no se lee «*dabit*», sino «*dabit vobis*». Pero esta interpretación no parece del todo exacta y, por otra parte, si consideramos el TG, las palabras finales de la frase comentada no son *dabit vobis*, sino *dabit in nomine meo* (δώσει ἐν τῷ ὀνόματί μου).

25-32. Conclusión — Aunque la nota trágica de la flaqueza humana resonase tan claramente en ellos, ninguna palabra podía ser más consoladora que estos versículos.

805g **25-27.** «Esto os lo he dicho en lenguaje encubierto *[ἐν παροιμίαις,* Vg. *in proverbiis*]». Lo que Jesús ha dicho en lenguaje de símbolos y alegorías es obscuro pero está para llegar la hora de la plena luz, cuando «os hablaré claramente del Padre»; cf. 14, 26. Esta hora comenzará con la resurrección y la venida del Espíritu Santo. Entonces las peticiones serán hechas en el nombre de Cristo —los apóstoles, y la Iglesia después de ellos, pedirán «*per Dominum nostrum Iesum Christum*»— y aunque la intercesión viviente del Salvador por razón de los suyos continuará perpetuamente, 1 Jn 2, 1-3, y Heb 7, 25, la fidelidad verdadera del amor de los apóstoles por Jesús atraerá la benevolencia del Padre sobre ellos, porque han creído que Él había salido de Dios. **28-30.** Con una claridad que, en aquel momento, pareció nueva a los once, dijo: «Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y me voy al Padre». Nadie puede dejar de percibir, no sólo la claridad sino la grandeza majestuosa de estas palabras, verdadero compendio del cuarto Evangelio. Los apóstoles comprendieron que esto respondía a todas las preguntas que deseaban hacerle acerca de aquel enigmático «poco». No sólo reconocen que habla claramente («no empleas ningún lenguaje encubierto»; cf. 25-27), sino que se dan cuenta de que nuestro Señor ha leído los secretos de sus corazones. «En esto», dicen ellos, «creemos que has salido de Dios».

h **31 s.** No duda de la sinceridad de su fe, sino que pronuncia una profecía acerca de la tragedia humana y la grandeza divina. La fe de los apóstoles no es aún lo bastante sólida para resistir la tormenta de la crisis que se desencadenará aquella misma noche. El cuadro es el siguiente: sus discípulos más íntimos dispersos; Jesús solo, pero no está solo, porque está con Él el Padre. **33.** Comentar estas últimas palabras de eterno estímulo sería echarlas a perder: «Esto os lo he dicho para que tengáis paz en mí; en el mundo tenéis que sufrir tribulaciones, pero confiad: yo he vencido *[νενίκηκα]* al mundo». Esto equivale a decir: Mi victoria sobre los poderes del mal será vuestra. San Juan lo recordaba cuando escribía a las Iglesias de Asia: «Ésta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe», 1 Jn 5, 4. Jesús no ha triunfado sino venciendo en su cuerpo, que es la Iglesia. San Agustín escribe: «Tuvieron fe y vencieron. ¿En quién, a no ser en Él? Pues no hubiera vencido al mundo si el mundo hubiera vencido a sus miembros. Por eso dice el apóstol: "Gracias sean dadas a Dios que nos da la victoria", 1 Cor 15, 57, y añade inmediatamente: "por nuestro Señor Jesucristo"».

806a **XVII, 1-26. La oración sacerdotal por la unidad** — San Cirilo de Alejandría, en el curso de los diez largos capítulos que dedica al c 17 de Jn, observa más de una vez el carácter sacerdotal o pontifical de esta majestuosa oración del Salvador. El v 19 es, por supuesto, el que da la nota específicamente sacerdotal. Pero el tono pontifical del conjunto y el hecho de que la oración sea una especie de prefacio a la pasión justifican el título de «oración sacerdotal.» Con todo, el tema de ella es la unidad de la Iglesia por medio de la glorificación del Salvador. El exordio de la gran oración sacrificial que es el canon de la misa romana acusa ciertas afinidades, de entre las cuales no es la

menor la súplica solemne por la unidad. Cristo, como hemos visto, **806a**
probablemente había salido ya del cenáculo, 14, 31. Parece que estaba al aire libre (posiblemente sobre la terraza de la casa) como lo sugiere, si bien no lo exige, el acto de levantar sus ojos al cielo. Es verdad que tal acción, cuidadosamente consignada por Jn, habría tenido mucha mayor solemnidad externa si hubiera sido hecha bajo un cielo tachonado de estrellas y a la luz de la luna pascual. La oración es evidentemente tripartita: Jesús ora en primer lugar por sí mismo, 1-5; en segundo lugar por sus apóstoles, 6-19; en tercer lugar por toda la Iglesia que la predicación de los apóstoles había de ganar, 20-23. La plegaria final, dividida en dos partes, se dirige al Padre pidiendo la reunión de todos en la gloria con Jesús, 24, y rogando por la Iglesia militante separada del mundo en unión con Jesús, que es el revelador del Padre y el objeto total del amor del Padre, pues Él es el Hijo amado que reúne a la Iglesia por medio de la gracia de adopción en unión íntima con Él mismo, 25 s.

1-5. Jesús ora por sí mismo — **1.** El vocativo «Padre» inicia la plega- **b**
ria, introduce también la petición especial de cada parte, vv 5, 11 y 21, y además da principio a las dos partes del epílogo, vv 24 y 25. Recuérdese que la plegaria sigue a una serie de expresiones que comenzaban con el anuncio: «Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre...», 13, 31, y terminaban con la frase de aliento: «Confiad; yo he vencido al mundo», 16, 33. Por tercera vez, 6, 5, y 11, 41, Jn contempla a Jesús levantando sus ojos al cielo. «Llegó la hora» significa que la pasión está a punto de comenzar. Esa pasión será la que ha de ganar para Jesús la gloria que, como hombre, pide ahora a la diestra de su Padre. **2.** «*Así como* le diste poder sobre toda carne, *en orden* a que...» El señorío de Cristo sobre toda carne, e.d., sobre toda la raza humana, es realizado por su glorificación, y dado con vistas a más amplia glorificación del Padre por el Hijo. La función total del que es «Señor y Cristo» consiste en dar la vida eterna a quienes han de recibirla con fe viva y permanente.

3. Por eso el Salvador expone en qué consiste la vida eterna: es **c**
fe aquí y visión en tiempo venidero, pero no un conocimiento árido, sino un conocimiento ardiente de caridad. El objeto de tal conocimiento es el único Dios verdadero, distinto de los ídolos politeístas, y el enviado de Dios, Jesucristo. Éste es un perfecto monoteísmo en el mesianismo trinitario de la encarnación. Se ha suscitado una dificultad en relación con el empleo de la apelación, «Jesucristo». En ninguna otra parte el Salvador se designa a sí mismo de esta manera. Tal vez sea una adición del propio evangelista (LAGRANGE, HUBY, BRAUN). Como de ordinario en las palabras de nuestro Señor (cf. 5, 24), la vida eterna poseída por el conocimiento de la fe está aquí en primer término; en cambio, el conocimiento de visión está implícito o en plena perspectiva. **4 s.** La «obra», por cuyo cumplimiento ha glorificado al Padre, es la pasión que se considera ya como consumada. La glorificación del Redentor es constantemente referida a la pasión (cf. Fil 2, 9 ss). Al pedir la gloria que era suya en unión con el Padre antes de que el mundo existiese, Jesús ora para que la gloria perfecta del Verbo se manifieste en el Verbo encarnado, para que sea colocado

806c en la fruición de la gloria de la que Él mismo se despojó al tomar la forma de siervo (SAN CIRILO).

d **6-19. Jesús ruega por los apóstoles** — La petición por los apóstoles comienza en 9; las palabras precedentes forman un prefacio introductorio en el que Jesús enumera los derechos que tienen a la benevolencia de su Padre. **6 ss.** Él ha dado a conocer el nombre del Padre a aquellos que, sacados del mundo como de una masa de corrupción, le habían sido dados. Esta elección es el primer hecho que los habilita para una consideración especial. En segundo lugar, pertenecían al Padre por la bondad de sus disposiciones bajo la dirección de su amorosa providencia. En tercer lugar, el Padre los dió a Jesús por medio de la íntima fuerza de atracción de la fe que los llevaba hacia Él (cf. 6, 37, 39, 44 y 66). En cuarto lugar, habían sometido la inteligencia y la voluntad a la doctrina que habían recibido de Jesús, reconociendo que todo lo que Él poseía provenía del Padre, aceptando sus palabras, confesando su origen divino y creyendo en su misión celestial. **9.** Jesús, que intercedió por los que le crucificaron, no excluye de una manera absoluta al mundo de su oración; está interesado por la conversión del mundo, 23; pero aquí ruega especialmente por los apóstoles. En todo caso, no podía orar por el mundo en cuanto tal —a no ser por su conversión—, porque el mundo carnal es hostil a Dios (cf. 8, 43; Sant 4, 4). Su oración por los apóstoles está fundada en tres razones, que hacen referencia al momento presente.

e **9*b*-11*a*.** Pertenecen al Padre porque son algo propio de su Hijo. Verdaderamente, el Padre y el Hijo lo tienen todo en común —«todo lo mío es tuyo y lo tuyo mío» (cf. Lc 15, 31, que pone la mitad de esta frase en labios de un padre que halla a su hijo). Además, Jesús ha sido y es glorificado en ellos, pues ellos han perseverado en su fe, incluso cuando otros desfallecieron, 6, 68 s. Por otra parte, con su partida, están ahora a punto de quedar solos en el mundo. **11*b*.** Es aquí donde comienza la petición directa por ellos. Es una petición en favor de la santidad de los apóstoles, por la consagración apostólica al servicio de Dios y de la verdad en medio de un mundo corrompido que sirve «al padre de la mentira». Esto recuerda la gran visión de Is 6, en la que el profeta comprende la enorme distancia que media entre Dios y la corrupción humana, de forma tan inmediata y directa que constantemente llama a Dios «el santo de Israel». «Padre santo, guárdalos en tu nombre, [ese nombre divino] *que* tú me has dado». *Que* (antecedente «nombre»), no *los que* (antecedente «-los»), es la lección de los mejores mss. (BSCLAW, etc.). El «nombre» es la esencia divina manifestándose a sí misma en sus atributos de poder y de sabiduría; éstos, junto con la naturaleza divina, han sido comunicados del Padre al Hijo. La petición consiste en que los apóstoles permanezcan unidos con la mente, la voluntad y el corazón, realizando una unidad constituída según el inefable modelo en el que todo es uno con distinción de personas.

f **12-14.** Hasta el presente, Jesús los ha conservado, de modo que ninguno de ellos ha caído en tal tentación que le haya traído la separación definitiva (cf. 18, 9), excepto «el hijo de la perdición», semitismo de relación metafórica para significar el destino, como

«hijo de la gehenna», «hijo de la muerte». Judas fué destinado a perecer, pero por su propia culpa. La Escritura lo había predicho, Sal 40 (41) 8. La traición de Judas, prevista como el resultado de la malicia del mismo traidor, era un elemento en el plan de la redención. Esta oración pronunciada por Jesús en el mundo tiene por finalidad asegurar a los apóstoles la plena participación en la serena alegría que Él mismo experimentaba al cumplir la voluntad de su Padre. Los maestros de la doctrina celestial serán indudablemente odiados por ese mundo, que sostiene una filosofía terrena. **15.** Jesús no pide que sean sacados del peligroso medio ambiente —esto supondría el fin de su apostolado—, sino que sean preservados del contagio; «mal» aquí parece indicar la suma de las influencias malignas, más bien que el maligno, aunque el uso joánico en su primera Epístola favorece esta última acepción. **16.** «Ellos no son del mundo, como no soy del mundo yo». Sin embargo, preservarlos del mal es únicamente el lado negativo de lo que Jesús desea para sus fieles. **806f**

17 ss. La culminación de su oración por los apóstoles es: «Santifícalos en la verdad, pues tu palabra es verdad». Lo que se pide es que Dios los consagre para la función sacerdotal de predicar la verdad, para lo que San Pablo llama el «sagrado ministerio del Evangelio», Rom 15, 16. Su misión es continuar la misión de Jesús. **19.** «Y yo por ellos me santifico [o consagro] para que también ellos sean santificados [consagrados] en verdad». Una palabra de la misma significación genérica variará su sentido según el sujeto. Jesús *se consagra* a sí mismo. Esa consagración no es la unión hipostática, ni la «unción» de su humanidad por el Espíritu Santo, sino la consagración sacerdotal de sí mismo como víctima sobre la cruz. El sacrificio de Cristo da a los apóstoles una *consagración* sacrificial para su obra en sentido verdadero («en verdad»). Es claro que no se trata de una consagración externa tal como la operada por los sacrificios de la ley antigua. Es una santificación de una especie que corresponde al sacrificio que la produce, y es, por tanto, una santificación interior; cf. Heb 9, 13. **g**

20-23. Jesús ora por la Iglesia — **20.** La oración alude a las generaciones venideras, a todos los creyentes cuya fe está fundada en la enseñanza apostólica. **21.** Lo que Jesús pide para ellos es la unión, una unión de almas, imitadora de la unión de la Santísima Trinidad (y, sin duda, una unión social de cuerpos, en la que San Cirilo ve el efecto de la santa Eucaristía), unión que será para el mundo una prueba de que Dios está allí. **22.** La gloria que Jesús recibió y ha dado a su Iglesia —a todos los discípulos fieles de los apóstoles— no es tanto la gloria de los milagros y una admirable concordia (San Juan Crisóstomo), o la gloria de la humanidad de Cristo que resplandece en la Iglesia (San Agustín, Santo Tomás), sino más bien la gloria fundamental de su filiación divina (San Ambrosio, cf. 1, 18). La filiación adoptiva incluye todo lo demás, y en especial aquella unidad semejante a la unión del Padre y del Hijo que constituye la petición central de esta oración. **23.** «Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad, y el mundo pueda conocer que tú me enviaste, y amaste a éstos como me amaste a mí». Otra vez encontramos un claro eco de la gracia de la Eucaristía, 6, 57 s. San Cirilo, San Hilario y muchos **h**

806h comentaristas después de ellos, no estaban equivocados al pensar que esta oración de Jesús se realiza mediante la Eucaristía. Por medio del sacramento «concorporativo», la Iglesia puede mostrar al mundo que el Padre ama a la Iglesia como Él ama a su Hijo. En realidad es un solo amor, pues la Iglesia es Cristo.

i **24-26. Epílogo** — La última petición es que todas estas maravillas puedan ser cumplidas en la visión de la gloria celestial. La humanidad del Verbo, radiante de gloria, que nosotros ahora contemplamos por el medio obscuro de la fe, es el premio final. Observemos el vigoroso *volo* de la petición de Jesús: «...quiero que donde esté yo estén ellos también conmigo, para que contemplen mi gloria». Esta gloria es la gloria de la divinidad en el Verbo encarnado, gloria que, comunicada a la sagrada humanidad de acuerdo con un decreto divino de predestinación, manifiesta el amor eterno con que el Padre ha amado a su Hijo. Nosotros también podemos decir —y es un bien para nosotros sentirlo y realizarlo interiormente— que este vigoroso *volo* del Salvador muestra magníficamente cómo «amó a los suyos que estaban en el mundo y los amó hasta el fin». Quiere que su Iglesia apostólica esté con Él en la gloria del cielo. La petición termina aquí, pues los versículos restantes, **25 s**, que empiezan con el apóstrofe: «Padre justo», separan la Iglesia —como la señora elegida (para usar una expresión joánica)— del mundo deliberadamente ciego. **25.** El reconocimiento de hecho y en verdad de la misión de Jesús es lo que salva a los hombres «de la generación perversa», Act 2, 40, o del mundo, que San Agustín designa con el tremendo nombre de *massa damnata.* A la palabra «conocer» (reconocer) de 25 corresponde el verbo «dar a conocer» en 26: «Yo les di a conocer tu nombre [a los apóstoles como fundamentos de la Iglesia] y se lo daré a conocer [después de la resurrección, por mí mismo, y después de Pentecostés, por mi Espíritu] para que el amor con que tú me has amado esté en ellos [en cuanto manifestado por los dones de la gracia] y yo en ellos [por medio de la inmanencia que les da vida en abundancia]». No escapó a SAN AGUSTÍN la profundidad de estas palabras finales: «¿Cómo, pregunta, puede suceder que el amor con que amó el Padre al Hijo se encuentre también en nosotros, si no es porque somos sus miembros, y *en Él* somos amados cuando Él mismo, el Cristo total, esto es, la cabeza y el cuerpo, es amado por el Padre?» (*Tract. in Ioh.* 111, 6).

807a **XVIII-XXI. La pasión y la resurrección.**

XVIII-XIX. La pasión — Al referir los sucesos de la noche y del día que comenzaron en Getsemaní y terminaron en la tumba rocosa cerca del lugar de la crucifixión, Jn solamente narra episodios omitidos por los sinópticos o, si coincide con ellos, completa sus relatos de alguna otra manera. Los puntos principales de la pasión según Jn son: la detención de Jesús, 18, 1-12; su presentación delante de Anás y Caifás sincronizada con la triple negación de San Pedro, 13-27; el primer interrogatorio ante Pilato, 28-38*a*; el segundo interrogatorio, *Ecce homo* y condenación al suplicio de cruz, 19, 1-16; la crucifixión, 17-22; el reparto de los vestidos, 23 s; las últimas palabras y la muerte de Jesús, 25-30; la herida del costado 31-37; el entierro, 38-42.

XVIII, 1-12. Detención — **1.** El recorrido con que se abre este capítulo comenzó en la casa donde estaba el cenáculo (la sala de la cena) en el barrio SO. de Jerusalén, y probablemente siguió un antiguo camino judío o macabeo descubierto no hace mucho por los padres asuncionistas. La puerta del Agua, próxima a la piscina de Siloé, sería la salida más probable de la ciudad. Torciendo a la izquierda o hacia el norte, Jesús y los once habrían orillado la pendiente oriental del antiguo solar jebuseo de la ciudad de David y de la explanada del templo, fuera del pórtico de Salomón. El cruce del «torrente Cedrón» —la significación literal es «el arroyo invernal de turbias [aguas]»— es mencionado únicamente por Jn, posiblemente con alguna reminiscencia del cruce patético del mismo torrente por David, cuando huía de Absalón, 2 Sam 15, 23. El huerto al que se dirigió Jesús es llamado Getsemaní (lagar de aceite) por los sinópticos. La finca debía pertenecer evidentemente a un amigo. **2.** Judas conocía aquel lugar al pie del monte de los Olivos, porque era un lugar de retiro favorito de Jesús; Lc 21, 37; 22, 39. **807b**

3. El piquete de detención que llevaba a Judas por guía, Act 1, 16, estaba compuesto por soldados romanos y guardianes judíos. Los primeros, presentados como una *cohorte* mandada por un *tribuno*, 12, vendrían a ser en términos estrictos unos 600 hombres, o por lo menos 200, pues tal era la fuerza de un manípulo, frecuentemente designado por la misma palabra griega (*σπεῖρα*). Por tanto, todo el grupo era una cuadrilla armada de soldados, de guardianes del templo y de lacayos de los príncipes de los sacerdotes, 10. Las linternas y hachas en una noche de luna llena probablemente obedecerían a una rutina militar. **4.** Jn, que omite el beso de Judas, destaca cuidadosamente la plena presciencia y la libertad soberana con que el Salvador se entregó en manos de sus enemigos. El breve diálogo, 4-8, con las circunstancias que lo acompañaron, hace estremecer. **5.** Las fuerzas al frente de las cuales estaba Judas respondieron a la pregunta: «¿A quién buscáis?» con el nombre con que ordinariamente se designaba al Maestro: «A Jesús de Nazaret»; cf. Mc 10, 47; Lc 18, 37. Las palabras «Yo soy», proferidas por Aquel que podía decir: «Yo soy el que soy», causaron lo que Jn indudablemente atribuye a poder milagroso, a saber, el retroceso hacia atrás que produjo una impresionante caída al suelo por lo menos de algunos de los componentes del piquete de detención. **c**

7-8. Habiendo sido formulada y contestada de nuevo la misma pregunta, Jesús pidió que dejasen partir libres a los otros, sin llamarles discípulos, con el fin de salvarles más fácilmente de la detención. **9.** Unas palabras de Jesús, 17, 12, habían garantizado ya a los once que no perderían sus *almas* (lo que hubiera podido acaecer si hubiesen sido detenidos), y por ello Jn no parece extender indebidamente el significado de las palabras aludidas a la preservación de los *cuerpos*. **10.** Al describir la subsiguiente acción violenta de los apóstoles, Jn sólo nombra a Simón Pedro como el que dió el golpe, y coincide con Lc al especificar que fué la oreja derecha, pero es el único que cita el nombre de Malco, que parece un nombre nabateo (hebr. *Melek)* equivalente a nuestro Rey, que en castellano puede ser apellido o nom- **d**

807d bre de familia, pero no nombre de pila. Malco era un siervo del sumo sacerdote, no un miembro de la policía del templo. **11.** Al reprender a Simón Pedro, Jesús alude claramente a las palabras pronunciadas durante su agonía en el huerto, que Jn no menciona en ningún otro pasaje: «Cáliz» significa, por supuesto, la porción asignada a uno en un banquete, no lo que puede tocarle a uno eventualmente por azar. **12.** Una vez que detuvieron a Jesús le ataron, pues el traidor les había dicho: «Cogedle y conducidle con seguridad», Mc 14, 44.

e **13-27. Delante de Anás y Caifás** — Este relato hace surgir una dificultad que debe ser tratada aquí brevemente. El versículo 24 sugiere que la primera negación de San Pedro, 15-18, y el primer interrogatorio de Jesús, 19-23, tuvieron lugar en la casa de Anás, que, en esta hipótesis, es llamado sumo sacerdote en vv 15, 16 y 19, mientras que en 13 y 24 se da el título (como en otra parte en Jn 11, 49) a Caifás. Como los sinópticos colocan las negaciones de Pedro en la casa de Caifás, se ha tratado de resolver la dificultad suponiendo que Anás vivía en el mismo palacio pontifical que su yerno, el pontífice de aquel año. De aquí que el patio de Caifás fuese también el patio de Anás. Y puesto que no existe vestigio alguno de una tradición topográfica que señale un palacio distinto de Anás antes del siglo XIV, esta suposición es sostenible; pero ¿qué debemos pensar del título de «sumo sacerdote» que se da a Anás? Lc 3, 2, y Act 4, 6, le designan de este modo, pero ello no libra de la confusión el relato joánico. La transposición de 18, 24, después de 18, 13, rectifica tal estado de cosas. Esta transposición no es puramente arbitraria, pues tiene el apoyo de un ms. siriosinaítico, de Cirilo de Alejandría, y, según se afirma, del códice minúsculo 226, que, sin embargo, coloca el 24 en *medio* de 13. También se alegan ciertas razones de crítica interna, deducidas de la omisión o fluctuación de una partícula (*δέ* o *οὖν*) al principio del 24. No obstante, la transposición propuesta, aunque no carece de probabilidad, parece difícil mantenerla ante el testimonio unánime de los mss. y de las versiones.

f La dificultad puede ser resuelta satisfactoriamente (incluso sin postular la existencia de un palacio *único)*, si se entiende «sumo sacerdote» como referido únicamente a Caifás y se considera el 24 como un versículo introductorio a la reanudación del relato de las negaciones de Pedro. El pasaje en conjunto está de modo tan evidente constituído por una serie de recuerdos que el 24 (aunque parece hallarse fuera de su lugar lógico) resulta totalmente característico del estilo del evangelista. Sólo Jn menciona que Jesús fué llevado primero a Anás. Era un acto de cortesía, pues el anciano tenía mucha influencia *política*, y era conocida su astucia en el manejo de los negocios. Llamado Ánano (Hănanyā = Yahvé se ha compadecido) por FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 18, 2, había obtenido el sumo sacerdocio bajo Quirinio en el año 6 a.C., y fué depuesto por Valerio Grato en el año 15 d.C., pero todavía tuvo éxito al conseguir que cinco de sus hijos (Eleazar, Jonatán, Teófilo, Matías, Ánano el joven) fuesen elevados al sumo sacerdocio. Lc 3, 2, le nombra antes que Caifás (el sumo sacerdote efectivo) al consignar el tiempo del pontificado, y en Act 4, 6, también es nombrado en primer lugar. Jn da como razón de este acto de defe-

rencia para con Anás el que «era suegro de Caifás, pontífice aquel año». **14.** Caifás, cuyo nombre personal era José, fué sumo sacerdote durante 17 años, 18-36, y era también, tal como lo presenta Jn 11, 50, un político más bien que un sacerdote. Jn cita aquí la decisión del pontífice tomada algunas semanas antes, para mostrar que el caso de Jesús estaba prejuzgado. **15 s.** Dos discípulos, Simón Pedro y otro, seguían a Jesús. El cuidadoso anonimato en que se encierra, tanto como la asociación con Pedro sugiere al propio evangelista. Algunos han pensado en el joven que huyó en la escena de Getsemaní, Mc 14, 51 s. Todavía no se ha podido explicar cómo pudo el hijo del Zebedeo llegar a ser conocido del sumo sacerdote, mas no por esto se hace increíble. Unas palabras suyas dirigidas a la portera consiguieron la admisión de Pedro. **17.** La pregunta de ésta al apóstol (esperando, no obstante, una respuesta negativa) indica que ella sabía que su compañero era un discípulo. Pedro negó que él lo fuese. **18.** Las noches de abril pueden ser frías en Jerusalén. De aquí el brasero en el atrio, al cual se acercó Pedro, tanto para conservar las apariencias como para calentarse. **807f**

19-23. El palacio de Caifás en el que se sostuvo el primer interrogatorio, así como las dos sesiones judiciales de la noche, Mt 26, 57-68, y de la mañana, Mt 27, 1, y Lc 22, 66-71, es situado tradicionalmente (desde tiempos del peregrino de Burdeos, 333, según parece) cerca del cenáculo, al sur de la puerta de Sión, llamada hoy día Neby Dâûd. Todavía se sostienen las reivindicaciones del monasterio armenio del monte Sión, mas, a partir del año 1927, el santuario descubierto por los asuncionistas y llamado San Pedro in Gallicantu ha encontrado vigorosos defensores (MARCHET, POWER). **19.** Las preguntas de Caifás hacen referencia a dos puntos: a los *discípulos*, lo cual podía brindar el pretexto para una acusación política, y a la *doctrina*, con miras a las consecuencias religiosas. **20.** Jesús, tomando sobre sí toda la responsabilidad, nada dice acerca de lo primero, y respecto de lo segundo remite al pontífice a los testigos públicos de su enseñanza, dada siempre a la luz del día: en las sinagogas y en el templo. **22.** Esta digna y justa respuesta fué causa de que uno de los guardianes le diese una bofetada, aparentando celo por el honor del pontífice **23.** Jesús, cuya enseñanza a propósito de presentar la otra mejilla, Mt 5, 39, la mayoría de veces ha de ser observada con una pacífica actitud interior del alma, recuerda pausadamente a quien habíale golpeado que un acusado tiene el derecho de exigir debida justicia y las formas debidas de ella: testimonio contra él, si había hablado mal, respeto para su persona, si había hablado bien. **g**

24. La breve frase añadiendo que Anás envió el Salvador atado a Caifás es introducida aquí como algo que el evangelista recuerda con el fin de continuar el relato de las negaciones de Pedro. **25-27.** Se pueden contar en los Evangelios hasta nueve negaciones del Maestro por parte de Pedro, si se toman en cuenta las variaciones de personas, de circunstancias y de formas verbales. Pero todos insisten en afirmar que las negaciones fueron *tres*. Requerido por una o más personas al mismo tiempo para que contestase, Pedro negó a nuestro Señor en tres ocasiones distintas. La primera negación no tuvo variedad **h**

807h de circunstancias; en cambio, la segunda y la tercera las tuvieron. De aquí que sean referidas de diversa manera según las circunstancias particulares o grupo de circunstancias captadas por el testigo. Jn pone estas dos últimas negaciones en relación con las preguntas de los circunstantes junto al brasero y de un pariente de Malco. El segundo canto del gallo, como dijimos, 13, 38, pudo haber tenido lugar cerca del amanecer, al comienzo de la cuarta vigilia, que comprendía desde las tres a las seis de la mañana.

808a **28-38*a*. Primer interrogatorio ante Pilato — 28.** El pretorio, al que fué llevado Jesús desde casa de Caifás, era la residencia del gobernador. Los procuradores de Judea, que estaban subordinados al legado imperial de Siria, residían habitualmente en Cesarea, pero venían a Jerusalén para las grandes festividades o siempre que un concurso de gente u otras circunstancias ponían en peligro la tranquilidad pública. Ha habido diferencias de opinión acerca del lugar en que estaba la residencia de Pilato. El palacio herodiano situado cerca de la actual puerta de Jaffa parece ser el lugar naturalmente indicado para la residencia en Jerusalén del supremo magistrado, y sabemos por JOSEFO (*B.I.* 2, 14, 8; 15, 5) que, un cuarto de siglo más tarde, el gobernador Gesio Floro residía allí. Pilato también había manifestado su intención de hacerlo así, mediante el famoso episodio de los escudos. Por otra parte, la *arx Antonia*, amplia fortaleza-palacio edificada por Herodes en el ángulo NO. del área del templo, era indudablemente el puesto de vigilancia más céntrico y mejor. Especialmente cuando la atmósfera estaba cargada, sería el lugar más apropiado para alojar al gobernador. Desde el siglo XIII la *vía dolorosa* comienza allí, y las excavaciones hechas entre los años 1927 y 1932 en la propiedad de las Hermanas de Sión parecen haber suministrado fundamentos razonables para asociar este lugar con el *Lithostrotos* de Jn 19, 13. Por eso han crecido notablemente, en los últimos años, las probabilidades en favor de la *arx Antonia*. La hora era muy temprana, probablemente las seis de la mañana según nuestro reloj. Los sanedritas no entraron en la residencia pagana para evitar la impureza legal que les hubiera impedido tomar parte en los ritos pascuales de aquella noche. Mientras tanto estaban manchando sus conciencias con un asesinato. Jesús, podemos suponer, fué conducido en seguida al tribunal que estaba dentro, entrando tal vez por el amplio lado norte de la gran fortaleza cuadrangular.

b **29.** Pilato es mencionado ahora por primera vez. Procurador de Judea desde el año 26 d.C., nos es conocido no sólo por los Evangelios, sino también por Filón y Josefo. Su desprecio altanero e imprudente de la susceptibilidad religiosa judía se manifiesta en dos profanaciones de la ciudad: la primera con las insignias que llevaban la imagen del César, y la segunda con los escudos adornados de igual modo que mandó colocar en el palacio herodiano. También ofendió los sentimientos del pueblo judío apropiándose el dinero del templo para la edificación de un acueducto. Fué con frecuencia cruel; cf. Lc 13, 1. Y fué un acto de crueldad contra los samaritanos el que ocasionó finalmente, en el año 36, su deposición por el legado de Siria Vitelio. A pesar de esto, los Evangelios muestran que poseía algo del sentido

romano de justicia; era al mismo tiempo escéptico y supersticioso, **808b**
pero sobre todo débil para sostener el derecho, cuando con ello su posición quedaba amenazada. Temía sobre todas las cosas el ceño airado de Tiberio César. Parece que Jesús le impresionó desde el primer momento. Por eso, cuando (¿desde un balcón?) se dirige a los judíos, les pide de modo muy categórico que formulen su acusación. **30.** Habiendo venido únicamente para que él ratificara la sentencia capital, que ellos no podían llevar a cabo por sí mismos, quedaron algo desconcertados. Replicaron que no hubiesen entregado un ciudadano judío a Pilato si no hubiera delinquido. **31.** Ante estas vaguedades, Pilato aparenta considerar el asunto como una acusación menor (no capital), que podía ser juzgada por ellos mismos según la ley judía. Entonces manifiestan claramente que desean la pena de muerte, y reconocen no tener el *ius gladii* o poder de ejecución. **32.** De este modo Jesús, como había predicho, Mt 20, 19; Jn 3, 14; 8, 28; 12, 32, tendría que morir mediante la pena de la crucifixión, que los romanos aplicaban en las provincias.

33. Pilato procede a un interrogatorio dentro del pretorio. De las **c**
tres acusaciones dadas por Lc 23, 2, a saber, sedición, agitación antifiscal y pretensión a la realeza, el gobernador sólo toma en cuenta la última, que implicaba *laesa maiestas* o traición en sentido bien definido. «Así eres tú el rey de los judíos», es, como lo manifiesta el contexto, una aserción proferida con cierto tono interrogativo. Pilato seguramente esperaba una respuesta negativa. **34.** Jesús hace un distingo: ¿Procedía esa pregunta del mismo Pilato (un romano) o de otros (es decir, de los judíos)? Si el rey significaba un rival de Tiberio, *no;* si designaba al Mesías israelita, *sí.* Esto era lo que se encerraba en la pregunta de Jesús a Pilato. **35.** Este último, después de puntualizar que el proceso contra Jesús constituía todo él un asunto meramente judío, acaba preguntándole: «¿Qué has hecho?» **36.** Jesús no responde directamente a esta pregunta; se limita a definir con mayor claridad en qué consiste su realeza. Su reino no es de origen terreno; porque si lo fuera, sus guardias —la fuerza militar que en tal supuesto tendría a su servicio — se hubieran opuesto a su detención luchando. En consecuencia, su realeza no es «de aquí» —terrena— y, por tanto, Él no constituye ningún rival palestinense del emperador romano Tiberio. **37.** Pilato, sorprendido ante una confesión de realeza de cualquier especie que ésta fuese, le pregunta: «¿Luego tú eres rey?» La respuesta dada por Jesús equivale a *sí.* Es rey y maestro, nacido y presente en el mundo para proclamar la regia autoridad de la verdad. «Todo el que es de la verdad [unido a ella por la filial simpatía de la verdadera bondad, cf. 3, 21] oye mi voz», e.d., me obedece. **38*a*.** Pilato manifestó su escepticismo al formular su pregunta: «¿Qué es la verdad?», pero no fué más lejos. Llegado a este punto, Pilato envía Jesús a Herodes; cf. Lc 23, 6-12.

38*b*. Una vez devuelto Jesús de la corte de Herodes, Pilato, con- **d**
vencido de que se trataba únicamente de un filósofo o de un soñador, sale de nuevo al exterior y manifiesta a los judíos: «Yo no hallo en Él ningún crimen». Hasta aquí Pilato ha cumplido su deber como magistrado romano, pero no lleva el proceso a su lógica conclusión libe-

808d rando inmediatamente al prisionero. Enviando Jesús a Herodes, Lc 23, 6-12, muestra un comienzo de transigencia; su propuesta de una pena menor, la flagelación, Lc 23, 16, fué un paso más dado en el camino de la debilidad. **39 s.** Jn sólo menciona como un primer subterfugio su propuesta de dar preferencia a Jesús sobre Barrabás (hijo de Abba = «hijo del maestro», más bien que «hijo del padre»). Esta sugestión de amnistía violaba asimismo la inocencia de Jesús. Jn refiere brevemente que los judíos prefirieron a Barrabás, y termina con una de aquellas frases característicamente trágicas: «y Barrabás era bandolero».

809a **XIX, 1-7. Flagelación y Ecce homo** — **1.** Pilato ordenó la flagelación, que generalmente precedía a la crucifixión y era administrada con el *horribile flagellum*, hecho de correas, o con el todavía más horrible *flagrum*, armado con huesos o trozos de metal. El modo como se ejecutaba el castigo se describe en otra parte, § 721*h*. **2 s.** Los mismos soldados tomaron la iniciativa en el escarnio de la corona de espinas. Jn menciona la corona, el manto de púrpura, el saludo burlesco como a un rey (imitación del *Ave Caesar imperator)* y las bofetadas; omite la caña, las genuflexiones, los salivazos. **4.** Pilato se aprovecha de lo que él considera como una nueva oportunidad para salvar a Jesús. Desfigurado por las heridas y la sangre que le han producido los azotes y las espinas, y llevando una corona y un manto que le hacían aparecer mucho más patético de lo que posiblemente sería cualquier engalanado pretendiente a la realeza, Jesús fué conducido fuera. La frase «Ahí tenéis al hombre» fué proferida para mover a compasión o suscitar en los más soeces una risa de tal género que se sintieran inclinados a desear que la tragedia no se llevara más lejos.

b **6.** Ello sólo sirvió para despertar un odio más intenso en los príncipes de los sacerdotes (mencionados aquí por primera vez como el grupo que dirigía las hostilidades ante el pretorio) y en los guardianes del templo. El grito de «crucifíca[le], crucifíca[le]», que por primera vez registra Jn con la concisa brevedad de un verbo sin complemento de objeto (atestiguado por los mejores mss. gr. y lat.) expresa un odio frenético. Pilato, al oír el griterío, se inhibe y en las palabras que pronuncia asoma el sarcasmo y un profundo desprecio: «Tomadle vosotros y crucificadle, pues yo no hallo en Él motivo de condenación». Por tercera vez en Jn (cuarta en los sinópticos) dice Pilato: «... yo no hallo en Él motivo de condenación». **7.** Los sanedritas, irritados por las palabras sarcásticas de Pilato que les recordaban su dependencia de Roma para la ejecución de sentencias capitales, a pesar de sus planes, se ven obligados a concentrar su furor en una acusación religiosa. En lugar de un crimen capital contra la ley romana, le acusan ahora de un crimen contra la ley judía: la blasfemia, castigada por el código judío con la lapidación o (no teniendo poder para lapidar) por la ejecución al modo romano, e.d., por la aplicación del castigo romano de la crucifixión. Las palabras: «se ha hecho Hijo de Dios» sólo pueden tener su sentido literal. De lo contrario, la ley sobre la blasfemia de Lev 24, 16, no podía haber sido invocada.

c **8-16. Último interrogatorio y sentencia** — **8.** Pilato seguramente se había ya dado cuenta, al menos vagamente, de que nadie como aquel

hombre había afrontado jamás un odio tan furioso. Por ello, al oir 809c
que Jesús pretendía ser «Hijo de Dios», su escepticismo no le impide
sospechar que el prisionero pudiera ser algo más que un hombre.
9. Sin embargo, fué el temor supersticioso y la curiosidad más bien
que el amor a la verdad lo que inspiró su pregunta: «¿De dónde
eres tú?» Jesús no respondió. **10.** La advertencia de Pilato ante este
silencio prueba que se consideraba como el árbitro supremo de la
libertad y de la vida del prisionero. **11.** La respuesta de Jesús hace
referencia a la situación presente, al poder de dictar sentencia de
muerte hacia la cual Pilato era impelido. «El poder dado de lo alto»
no se refiere a la jurisdicción civil de Pilato. Éste tiene poder para
crucificar merced a un decreto permisivo de Dios que no autoriza el
crimen, pero que permite el hecho con miras a la redención del mundo.
«Por eso quien me ha entregado a ti *tiene mayor pecado*». El que
tiene mayor pecado es Caifás, más bien que Judas. La traición del
último fué realmente lo más infame de todo, pero no parece que
la conociese Pilato, el cual por otra parte ya había dicho: «Tu nación
y los pontífices te han entregado a mí». El «por eso» resulta extrema-
damente difícil de interpretar. La conexión lógica implicada en dicha
expresión parecería ser más satisfactoriamente expresada por la si-
guiente paráfrasis: «Tú, Pilato, un pagano y un instrumento, bajo
la providencia permisiva de Dios, en este crimen, en parte involuntario,
aunque suficientemente responsable para ser un pecador, tienes verda-
deramente pecado, mas en cuanto a la verdadera razón de *tu* menor
y de *su* mayor responsabilidad, el jefe espiritual de Israel que entregó
el Mesías de Israel en tus manos tiene mayor pecado».

12-16. Por el hecho de que Pilato buscase ahora el modo de librar d
a Jesús se ve claro que la acusación religiosa había fallado, y puesto
que tampoco el cargo político que se le hacía había dado resultado,
sólo quedaba una salida, el jugar con los temores de Pilato por su
propia seguridad. Los sanedritas van ahora a jugar su última y des-
esperada carta y a arrancar de Pilato por intimidación la sentencia de
muerte. **12.** Después de las últimas palabras de Jesús —«Y a partir
de *esto*» es a la vez temporal y lógico— Pilatos buscaba librarle; pero
se acobarda ante la amenaza de ser denunciado al emperador. No
ser «amigo del César» era un asunto muy serio, toda vez que el César
era Tiberio, el cual, como nos informa Suetonio, se mostraba terrible-
mente severo cuando existían sospechas o acusaciones de traición
«*iudicia maiestatis atrocissime exercuit*» (*Vita Tiberii*, 58). «Si sueltas
a ése, no eres amigo del César; todo el que se hace rey *se declara con-
tra* el César»: esto fué decisivo. **13.** Pilato sacó a Jesús fuera y se
sentó en su tribunal —la silla curul plegable de un magistrado romano—
«en el sitio llamado *Lithostrotos*» (por lo notable de su pavimento),
pero también conocido por el nombre hebreo (arameo) de *Gabbata*,
que significa altura o eminencia, mejor que fachada desnuda (inter-
pretación también posible etimológicamente).

14. Jn nota también cuidadosamente el tiempo. Parasceve (prepa- e
ración) había venido a ser sinónimo de viernes; aquí probablemente
significa precisamente el día de preparación antes de la pascua, que era,
en efecto, un viernes, Mc 15, 42. La hora era aproximadamente la de

809e sexta (probablemente hacia las once de la mañana; cf. Mc 15, 20, «la hora de tercia»). Derrotado pero altanero respecto de aquellos que forzaban su mano, Pilato dijo: «Ahí tenéis a vuestro rey». **15.** Otro griterío frenético pidiendo la crucifixión de su víctima, y Pilato contesta con la intencionada pregunta: «¿A vuestro rey *voy yo a* crucificar?» A lo que los jefes del pueblo teocrático dijeron: «Nosotros no tenemos más rey que al César». **16.** Según la forma legal, la sentencia debía ser leída, en cuanto que era irrevocable. Una forma ordinaria de sentencia era *ibis ad crucem:* «irás a la cruz». Sin embargo, todo lo que Jn dice es que Pilato lo entregó a los judíos para que fuera crucificado (por un piquete de ejecución formado por cuatro soldados romanos a las órdenes de un centurión).

810a **16*b*-22. La crucifixión** — Jn relata muy brevemente la *vía dolorosa.* No repite lo que Mt, Mc y Lc habían consignado de Simón el cireneo, ni la simpatía manifestada por algunas mujeres de Jerusalén, Lc. Los que tomaron a Jesús (y le sacaron afuera), eran por supuesto los soldados, no los judíos. **17.** La cruz que llevaba debía ser, según la base de probabilidades suministrada por antiguas referencias a la crucifixión, sólo el *patibulum* o travesaño de la cruz. El palo vertical, que es lo indicado con más propiedad por la palabra griega *σταυρός*, habría sido ya levantado, en este caso, en el lugar de la ejecución. A pesar de esto, todos los relatos sugieren que Jesús tuvo que arrastrar una carga más pesada que el simple travesaño de la cruz; el uso de la misma palabra por Jn identifica el instrumento que Jesús llevó con aquel junto al cual estuvo su madre; TERTULIANO, que conocía las circunstancias del suplicio de la crucifixión, al escribir contra los judíos *(Adv. Iud.*, 10), dice muy resueltamente: «Jesús llevó su cruz sobre su *hombro*»; nótese el singular, pues el *patibulum* era atado sobre los dos hombros. Por consiguiente, Jesús probablemente llevó toda la cruz, que era una *crux immissa* (no *decussata* o *commissa)*, teniendo encima del travesaño un palo vertical, al cual se podía fijar una inscripción; cf. § 722*b*. El lugar de la crucifixión era llamado *Golgotha* (aram. *Gulgulta)*, que significa cráneo, no porque el cráneo de Adán fuese desenterrado allí para recibir las gotas de la sangre de Cristo —hermosa concepción representada con frecuencia todavía en los crucifijos— ni porque fuese semejante a la cabeza de un imaginario esqueleto topográfico de Jerusalén, sino sencillamente porque era una colina en forma de promontorio, como las que todavía hoy los árabes en Jerusalén llaman *râs* (cabeza). Puesto que el Calvario que está debajo del tejado de la iglesia del Santo Sepulcro responde probabilísimamente a la ubicación auténtica, podemos calcular la longitud de la *vía dolorosa* —de la fortaleza *Antonia* al Gólgota— en algo más de
b medio km. **18.** Jn repite, con palabras distintas, lo que los sinópticos relatan de la crucifixión de Jesús *entre* dos ladrones (Is 53, 12; pero la cita en Mc 15, 28, es probablemente una glosa tomada de Lc 22, 37). **19.** La forma del título de la cruz, dada en cuanto a lo esencial por Mt, Mc y Lc, es muy probable que sea reproducida con exactitud verbal por Jn. Y como Pilato era el que tenía que *escribir* la sentencia de crucifixión, las palabras «Jesús de Nazaret, rey de los judíos» serían tomadas de alguna fórmula como ésta: *Iesum Nazarenum Regem*

Iudaeorum crucis supplicio animadverti placet. Con la misma notoria repugnancia, el procónsul Galerio Máximo dictó una sentencia de decapitación, redactada en términos semejantes, contra San Cipriano. **20.** Pilato habría escrito *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*, de su propia mano, en latín (la lengua de la administración) y luego ordenó que se escribiese lo mismo en griego (la lengua de las personas cultas y de los peregrinos) y en hebreo (o sea arameo, la lengua hablada en Palestina). **21 s.** Su firme negativa a cambiar el título de la cruz refleja la obstinación de un magistrado romano ante la irrevocabilidad de una sentencia, y al propio tiempo el deseo de vengarse con ello de los judíos; sin embargo, en la providencia de Dios, la inscripción de Pilato perdura como un monumento perpetuo de la realeza de Jesús de Nazaret. **810b**

23-24. Reparto de los vestidos — Aquí Jn añade detalles que aclaran notablemente el asunto. Ninguno de los evangelistas dice que Jesús fué crucificado en completa desnudez, aunque ésta era indudablemente la costumbre, y los Padres y la mayoría de los comentaristas suponían que no había habido ninguna dispensa de esta costumbre o regla en nuestro caso. Juzgando en conformidad con los pasajes del Talmud, el sentir judío se mostraba contrario a la desnudez total, incluso en las ejecuciones capitales. El esgrafiado blasfemo de la crucifixión (siglo II ?), hallado en el Paedagogium del Palatino, en Roma, no puede ciertamente ser aducido como prueba acerca de este punto, pero es digno de notarse que en él la figura del crucificado aparece con los lomos cubiertos por un paño. Cuatro prendas del vestido con que Jesús subió al Calvario tocaron a los cuatro soldados del piquete de ejecución. Estas prendas (¿el manto, el cinturón, las sandalias, el turbante?) fueron repartidas. La túnica inconsútil totalmente tejida tenía demasiado valor para rasgarla en piezas. Echaron suertes sobre ella, y de este modo se cumplió literalmente la profecía del Sal 21 (22) 19, citado aquí por Jn, pero de dudosa autenticidad en Mt. Este vestido o túnica sin costura (que Tréveris y Argenteuil pretenden poseer) ha sido considerada, al menos desde los tiempos de San Cipriano, como símbolo de la unidad de la Iglesia. **c**

25-27. Jesús y su Madre — Jn muestra un notable contraste, difícil de reflejar en la traducción, entre los soldados que hicieron estas cosas y el pequeño grupo que estaba junto a la cruz. **25.** El balance de esta enumeración inicial (incluso en la Pešitta siríaca) nos lleva a distinguir no tres, sino cuatro mujeres junto a la cruz de Jesús. El punto discutido es si «la hermana de su madre» es «María de Cleofás» o es otra prima de nuestra Señora. La predilección general por el anonimato y la reticencia que manifiesta Jn sugerirían que, de tratarse de lo segundo, debiéramos identificarla con Salomé, su propia madre, la cual estuvo ciertamente en el Calvario aquel día, Mc 15, 40. Como María de Cleofás es identificable con «María, madre de Santiago el Menor y de José», Mc 15, 40, Jn con toda probabilidad menciona las tres mismas mujeres que Mc, pero sólo Jn nombra a la madre del Salvador, § 673*b*. El comentario incomparable de San Ambrosio al final de una carta al clero de Vercellae (Vercelli) puede ser leído en PL 16, 1218, y, en parte, en el Breviario Romano (15 de septiembre). **d**

810e *26 s.* Con las palabras «Mujer he aquí a tu hijo» (dirigidas a su madre) y «He aquí a tu madre» (dirigidas a Jn), entendidas en su sentido literal, Jesús cumple por postrera vez, de un modo conmovedor, con el cuarto mandamiento. Jesús provee de ayuda a su madre, y el privilegiado legatario de este precioso tesoro es «el discípulo a quien Jesús amaba». **27*b*** indica esto claramente: «Y desde aquella hora [comparable en muchos aspectos a la hora décima de aquel primer día maravilloso 1, 39], el discípulo la recibió en su *casa*». El significado espiritual ulterior (que atribuye a estas palabras el valor de una declaración de la universal maternidad espiritual de María) es apenas sugerido por Orígenes en el siglo III, y no queda claramente enunciado (a no ser de manera retórica por Jorge de Nicomedia, amigo de Focio), ni en oriente ni en occidente, hasta que encuentra su teólogo en Ruperto de Deutz (1070-1129). La posición alcanzada actualmente por esta interpretación dentro de la Iglesia apenas permite considerar tal significado como una acomodación. Místicamente Jn representa el humano linaje cuyos miembros están llamados a ser hijos espirituales de la Madre de Jesús. Esta maternidad de María estaba, al menos de modo latente, en el pensamiento de la Iglesia desde los primitivos tiempos: «hoc perpetuo sensit Ecclesia» (León XIII, 5 de septiembre de 1895; cf. Pío XI, *Rerum Ecclesiae*, 28 de febrero de 1927).

f **28-30. Últimas palabras y muerte de Jesús** — De las tres primeras palabras de petición, perdón y piedad proferidas por Jesús sobre la cruz, Jn consigna sólo la tercera, de la que acabamos de tratar; de las cuatro últimas palabras de desolación (sufrimiento moral), sed (sufrimiento físico), consumación y entrega voluntaria, Jn consigna dos: «Tengo sed» y «Acabado está». **28.** Jesús dió cumplimiento al Sal 68 (69) 22 (cf. Sal 21 [22] 19), cuando pronunció la primera de ellas. Los soldados llevaban consigo vinagre o, más exactamente, una mezcla de vino agrio y agua, llamada *posca*. También disponían de una esponja; ignoramos con qué objeto. La sumergieron en la vasija del brebaje y, fijándola sobre ramitos de hisopo, se la ofrecieron por medio de una caña o un palo, como ya narraron Mt y Mc. Jn añade el detalle del hisopo. La variante ὕσσῳ, «en un venablo», en lugar de ὑσσώπῳ, que muchos hoy adoptan, mostrando una preferencia del todo injustificada por el único códice que la ofrece (el Lond. 476) frente a todos los demás mss. y versiones antiguas, supondría un error del todo improbable en los copistas. Supondría además que «caña» o «*bastón*», en Mt, Mc, esté en lugar de mango de venablo, lo cual es del todo improbable. **30.** «Acabado está» significa que la obra de la redención está cumplida. En realidad, alcanza pleno cumplimiento cuando Jesús, después de haber proferido la séptima palabra que Lc registra, inclina su cabeza y muere.

811a **31-37. La transfixión** — Este pasaje constituye la base bíblica e histórica de la devoción al Sagrado Corazón. Las riquezas de su devoción pueden ser colegidas por las ocho homilías asignadas a esa fiesta y a su octava, en el Breviario Romano. Aquí únicamente se relatan los hechos principales. **31.** Interesaba mucho a los judíos que los cuerpos fuesen quitados antes de la puesta del sol de la parasceve o viernes. Dt 21, 23, ordena la remoción de un «maldito» (cf. Gál 3, 14) ejecutado

sobre un árbol; en aquella ocasión el sábado que estaba a punto de comenzar y cuya santidad no era lícito profanar coincidía con la solemnidad pascual. De aquí la petición que hacen a Pilato para que ordenase el *crurifragium* (rotura de las piernas con un martillo o garrote para provocar una muerte inmediata por espasmo o conmoción muscular) y la remoción del cuerpo. **32.** Vinieron soldados (distintos, según parece, de los del piquete de ejecución) para llevar a cabo la orden y rompieron las piernas de los dos ladrones. Jn menciona a un «primero», pero no sabemos quién fué. **811a**

33 s. Los soldados (dos, por lo menos) advierten a tiempo que Jesús estaba muerto. Sin embargo, uno de ellos, deseando asegurarse bien, *hirió* el costado de Jesús con una lanza de ancha hoja, tratando, sin duda, de atravesarle el corazón. La palabra «hirió» o «atravesó» (*ἔνυξεν*) se habría convertido en «abrió» (*ἤνοιξεν*) en los códices que sirvieron para la versión latina (Vg. *aperuit)*. Por ello, SAN AGUSTÍN en un pasaje famoso *(Tract. in Ioh* 120, 2) comentando este «aperuit» dirá que el evangelista «empleó una palabra vigilante», significando que escogió el término con vigilancia suma. Aunque la crítica textual moderna desecha esta variante, el comentario del santo Doctor de Hipona no resulta disparatado, pues el verbo que emplea Jn significa «atravesar», y el efecto de la acción realizada por el soldado equivale a «abrir». El soldado es llamado en la leyenda hagiográfica Longino (hombre de la lanza, cf. *λόγχη*). «Y al instante salió sangre y agua». Como Jesús había muerto hacía algún tiempo, el fenómeno era extraordinario, como lo reconoció ciertamente el testigo ocular Jn. Se han hecho muchas tentativas para dar una explicación fisiológica, pero ninguna de ellas parece lo suficientemente adecuada para explicar la impresión que Jn certifica aquí y en su primera Epístola, 5, 6. Muchos sostienen que el agua era suero que debido a los intensos sufrimientos de Jesús se reunió en el pericardio; cf. IER, marzo 1951. Pero la cuestión de si el doble flujo fué milagroso o se puede explicar por razones naturales, como muchos fisiólogos afirman, no tiene mayor importancia. De lo que no cabe duda es de su realidad. Los Padres han considerado rectamente los dos líquidos como símbolos del bautismo y la Eucaristía, y, en consecuencia, ven en estas corrientes regeneradoras y vivificantes las gracias que producen una segunda Eva (la Iglesia) del costado del segundo Adán dormido en la cruz. **b**

35. La palabra *ἐκεῖνος* (lat. *ille)* parece sugerir que Jn invoca el conocimiento de Jesús para corroborar su propio testimonio, pero acaso el pronombre no posea aquí el pleno valor demostrativo que tiene en griego clásico. En todo caso, el testimonio es muy solemne. **36 s.** En lo que había acaecido se cumplieron dos pasajes de la Escritura: el precepto típico de no romper los huesos del cordero pascual, Ex 12, 46; Núm 9, 12, y unas palabras tomadas de un pasaje de Zacarías, 12, 10, que se refiere indudablemente a los tiempos mesiánicos y al mismo Mesías. Jn sólo substituye el pronombre de primera persona en acusativo por otro de tercera: «Mirarán *al* que traspasaron»; cf. Ap 1, 7. **c**

38-42. Entierro de Jesús — Jn aquí completa los sinópticos. José de Arimatea (que corresponde a Ramataím-Sofim, donde nació Samuel, **d**

811d hoy Rentis, a 12 km al NE. de Lydda) es presentado como discípulo por Mt, y por Jn como discípulo *secreto*. Su temor a los judíos se desvaneció en aquella hora suprema, pues se atrevió a ir a Pilato a pedirle el cuerpo, Mc. Nicodemo figura únicamente en el relato de Jn.. La cantidad de especias aromáticas que trajo era realmente considerable (100 libras de una mezcla de mirra, goma desecada de Arabia, y de áloe, madera olorosa finamente triturada o pulverizada). La intención no era embalsamarlo, pues no se hizo ninguna unción; las mujeres se proponían hacer eso más tarde, Lc y Mc. Las especias debieron de ser esparcidas sobre la mortaja, pero sobre todo sobre el banco funerario y dentro de la cámara sepulcral. Jn menciona solamente bandas de lino usadas para vendar. Éstas han de ser distinguidas de la *sábana* o mortaja, Mt, Mc y Lc, y del sudario, que se ponía sobre el rostro, Jn 20, 7. Se le amortajó según la costumbre judía, pero hubo que hacerlo precipitadamente y podríamos añadir (considerando la intención que abrigaban las mujeres) de manera provisional; cf. BARNES, *The Holy Shroud of Turin*, Londres 1934. Sólo Jn nos dice que el sepulcro nuevo estaba en un huerto.

812a **XX, 1–XXI, 25. El Salvador resucitado** — Los hechos mejor testificados de la historia humana son los de que, el domingo siguiente a la crucifixión y al entierro de Jesús, la tumba en que Éste había sido colocado se encontró vacía, y que Jesús se manifestó a sí mismo vivo de entre los muertos, varias veces aquel mismo día y durante los cuarenta siguientes. Por espacio de más de treinta años testigos oculares estuvieron proclamando estos hechos al mundo, estremeciéndolo con su anuncio. El relato escrito de su testimonio, que fragmentariamente poseemos en los cuatro Evangelios, es irrebatible, pero, como todo testimonio de este género, suscita dificultades de armonización. El trabajo de distinguir personas, momentos y otras circunstancias, así como eliminar aparentes contradicciones, pertenece principalmente a los comentaristas de los sinópticos. Jn se ocupa principalmente del sepulcro vacío, de la primera aparición a María Magdalena y de las tres apariciones a los apóstoles reunidos corporativamente o en grupos representativos. Su relato roza con el relato de los sinópticos sólo en cuatro puntos, que serán indicados oportunamente. Jn reúne las apariciones de Judea con las de Galilea; después de las tres de Jerusalén refiere en efecto una cuarta habida a orillas del lago de Tiberíades. Esto hace que el Evangelio termine serenamente, en una mañana de abril o mayo, junto a las aguas donde los apóstoles fueron primeramente llamados para convertirse en pescadores de hombres. La última página dedica sus palabras finales a Simón Pedro, supremo pastor del rebaño del Señor, y al discípulo a quien Jesús amaba. El capítulo 20, sin su epílogo, constituye en realidad el relato de una aparición señalada por un milagro, 1-14, seguido de la concesión de la primacía a Pedro, 15-17, la predicción de su martirio, 18-19, y la rectificación de un mal entendido acerca de Jn 20-23.

b **XX, 1-10. El sepulcro vacío** — Los testigos joánicos del sepulcro vacío son, en primer lugar, María Magdalena y, después, los dos apóstoles Pedro y Juan. **1.** Después del sábado, Mt y Mc, en el primer día de la semana —nuestro domingo, Lc y Jn—, María Magdalena fué al

sepulcro (no sola, sino con otras mujeres). Jn coincide con Lc al indicar la hora temprana, «cuando aún era de noche», pero parece diferir de Mc, el cual afirma que ya había salido el sol. Como es probable que las mujeres se hospedasen en Betania, la dificultad se soluciona distinguiendo entre el momento de la partida y el de la llegada. Mientras en Mc las tres mujeres vieron la piedra ya quitada, Jn solamente menciona la presencia y actuación de aquella que acusó más rápida y vivamente la impresión de encontrar el sepulcro vacío. **2.** No dice que María examinara la tumba, pero lo que sigue lo presupone. Ella se volvió en seguida a referir esto a los apóstoles. La repetición de preposiciones parece indicar que encontró a Pedro y a Juan en lugares distintos. Su informe es rápido: «Han tomado al Señor del sepulcro y no sabemos dónde le han puesto». El empleo de la primera persona del plural prueba que había ido acompañada. **812b**

3 s. Pedro y Juan corrieron hacia el sepulcro. La juventud de Juan explica suficientemente el que corriese más que Pedro. **5.** E inclinándose para mirar por la abertura baja vió los vendajes, pero no entró, retenido probablemente por alguna fuerte emoción o más probablemente por respeto a Pedro. **6 s.** Este último entró y halló prueba evidente de que el cuerpo no se lo habían llevado, pues los posibles sustractores es indudable que no habrían despojado cuidadosamente el cuerpo de sus bandas de lino antes de robarlo. Además, los vendajes no estaban amontonados, sino «colocados» en orden a un lado (¿siguiendo la forma del cuerpo y no doblados?). Y el sudario que había estado sobre su cabeza estaba puesto aparte y cuidadosamente envuelto. **8 s.** Juan se dió cuenta de la verdad en seguida, y con la luz de su fe comprendió cierta profecía de la Escritura acerca de la resurrección (probablemente el Sal 15 [16]). **10.** Cada uno siguió su camino, pero Lc presenta a Pedro «admirándose de lo ocurrido». **c**

11-18. Aparición a María Magdalena — Como muy bellamente dice SAN AGUSTÍN *(Tract. in Ioh* 121, 1): «Cuando los hombres se marcharon, un afecto más fuerte mantuvo al sexo débil fijo en el mismo lugar». **11 s.** María estaba tan absorbida por el dolor de su pérdida, que sólo entonces advirtió que había dentro dos figuras vestidas de blanco. **13.** A la pregunta de los ángeles responde con aquello que le obsesionaba: «porque han tomado a mi Señor y no sé dónde le han puesto». **14.** Volvióse ella para atrás, posiblemente porque, mientras contestaba, el ángel que estaba al pie del banco funerario debió de fijar sus ojos en alguien que se encontraba fuera. Jesús estaba allí de pie, pero ella no le conoció bien, sea porque Él no mostraba la misma apariencia externa con que ella le había conocido, o a causa de las lágrimas de sus ojos, o también por el estado de ánimo en que se encontraba. **15.** La doble pregunta que formula a Él es idéntica a la que había hecho a los ángeles. Con su obsesión del cuerpo robado, María se agarraba a lo que parecía proporcionar alguna esperanza de hallarle. Ese hombre (que ella creía que era el hortelano) se lo podría decir. En la súplica dirigida al extraño no nombra a Jesús; le basta el pronombre personal, como si todo el mundo debiera saber de quién se trataba. Al decir: «yo le tomaré», la que habla es «la audaz María Magdalena», como la llamó Santa Teresa de Lisieux. **d**

812e 16. Jesús entonces habló. Al pronunciar los labios del Salvador el nombre *María*, deberíamos imaginar la voz del buen pastor llamando a sus ovejas por su nombre. María llamando *rabboni* al Señor empleaba una forma de saludo más solemne y de mayor respeto que *rabbí*. **17.** Una glosa en algunos mss. dice: «Ella corrió a tocarle». Lo más probable es que ella agarrase sus pies, pues las palabras «No me toques», que representan un imperativo presente griego, significan: «*No te agarres* a mí». La causa de la prohibición es que precisamente en aquel momento debía ser mensajera, *apostolorum apostola*. El contenido del mensaje es que Él ha resucitado y está todavía con sus hermanos, hasta que —no inmediatamente— suba a su Padre. Existen muchas interpretaciones de estas difíciles palabras, pero la que acabamos de mencionar parece la más sencilla[17]. **18.** Jn añade que María transmitió el mensaje; Mc consigna la incredulidad de los discípulos, 16, 11.

f **19-23. Aparición a diez apóstoles** — Lc coloca esta aparición después de regresar de Emaús los dos discípulos. Los apóstoles se habían reunido durante el día. El término colectivo «once» es empleado por Lc para designar a los reunidos, pero en realidad eran sólo diez. Jn parece tener en cuenta a los apóstoles solamente, si bien estaban presentes otros discípulos, Lc 24, 33. La fe en la resurrección se había ido ya estableciendo, pues Jesús se había aparecido a Pedro durante el día. A pesar de esto, Mc dice que los peregrinos de Emaús no fueron creídos. La alegría por la resurrección no excluiría el temor de si sería verdad tanta ventura. El lugar donde se hallaban reunidos probablemente era el cenáculo. **19.** La noticia del sepulcro vacío y la calumnia de que el cuerpo había sido robado por los discípulos de Jesús, Mt 28, 13, ya debían circular sin duda por Jerusalén. De aquí el temor que hace a los discípulos ocultarse tras las puertas cerradas. Jesús, cuyo cuerpo glorificado no necesitaba abrir las puertas para entrar, se presenta de repente en medio de ellos. El saludo: «La paz sea con vosotros» debió de sonar como un perdón general.

g **20.** La prueba, que excluía toda duda, de la identidad del Señor fué dada al mostrarles éste las manos y el costado llagados. **21.** La exhibición de estos signos de redención introducía adecuadamente el saludo que Jesús reitera: «La paz sea con vosotros». Las palabras siguientes confirieron a los apóstoles la misma misión que el Verbo encarnado había recibido del Padre, para que la ejerciesen en el nombre y con la autoridad de Jesús mismo. **22 s.** Mediante el gesto simbólico de soplar sobre ellos, quiso significar que les iba a comunicar el Espíritu Santo, anticipación parcial del don de Pentecostés. Las palabras: «Recibid el Espíritu Santo» hicieron que lo significado resultase perfectamente claro. El poder de remitir y de retener los pecados implica claramente la autoridad de un juez, ejercida sobre los pecados en un tribunal. De conformidad con lo dicho, la Iglesia ha considerado siempre este acto del Salvador como la institución del sacramento de la penitencia (concilio de Trento, ses. 14; Dz 894). De este modo, el sacramento del perdón fué instituído bajo un doble signo de paz del Salvador en el día más alegre de la historia del mundo. Importa advertir que en la intención de Cristo, que confirió este poder a los miembros del colegio apostólico, Tomás, que estaba ausente, también lo recibió.

24-29. Aparición a los once — El caso de Tomás, a propósito del cual **812h**
Jn muestra especial interés, 11, 16, y 14, 5, es muy importante, porque, como observa San Gregorio, la lenta rendición de Tomás a la evidencia de la resurrección es de más provecho para el fortalecimiento de nuestra fe que la fe más pronta de los demás apóstoles que ya creían. Además, el acto de fe hecho por Tomás cuando creyó, resulta más completo y más explícito que todas las demás confesiones de fe registradas en los Evangelios. **24.** Jn menciona por tercera vez a Tomás, e interpreta por segunda vez su nombre, que significa «gemelo». El carácter de Tomás parece haber sido una especie de mezcla de escepticismo y de pesimismo junto con un temperamento melancólico. Probablemente se había sentido más desalentado que los otros durante la pasión, y su ausencia el domingo de resurrección pudo haber sido debida a una terca actitud respecto del mensaje de María Magdalena, que él juzgaría como producto de una imaginación calenturienta. Lo que apuntamos, sin embargo, no pasa de ser una conjetura. **25.** El hecho es que recibió el gozoso anuncio de los apóstoles: «Hemos visto al Señor» con una petición más exigente de pruebas. Exigía una especie de prueba experimental, para creer que nuestro Señor había resucitado. **26.** Y permaneció en esta obstinación una semana completa, hasta que Jesús se aparece en las mismas circunstancias a todos los apóstoles, incluyendo al mismo Tomás.

Otra vez nuestro Señor les da su paz, **27,** invita a Tomás a hacer **i**
la prueba que deseaba y añade: «*Y no te hagas* [γίνου] *incrédulo, sino creyente*». Éste es el significado de las palabras griegas, las cuales indican que Tomás no había perdido la virtud de la fe, sino que estaba en camino de perderla. **28.** El apóstol, podemos creer que así fué, no se acercó a tocar a Jesús tal como había exigido, sino que inmediatamente hizo su sublime acto de fe. Las palabras que profirió no parecen ser ni una exclamación ni un vocativo sino una proposición elíptica: «*Tú eres* mi Señor y mi Dios». Más bien que una confesión del carácter mesiánico y de la divinidad de Jesús, es una doble confesión de su divinidad. **29.** Si leemos las palabras de Cristo que siguen como un aserto, tenemos que entenderlas así: «Porque me has visto [resucitado], has creído [que yo soy Dios]». Sin embargo, es mejor leerlas como una pregunta: «*¿Es porque* me has visto que has creído?» No, porque el que cree no necesita ver. De aquí la bienaventuranza (la última bienaventuranza evangélica) del que cree sin ver. La fe es tanto más excelente cuanto más es luz sobrenatural interior y más puede prescindir del apoyo de argumentos meramente humanos[18].

30-31. Primer epílogo — Existen dos explicaciones defendibles de este **j**
primer epílogo: o bien el Evangelio originariamente terminaba aquí, y Jn añadió posteriormente el c 21 con otro epílogo, o también este primer epílogo estaba originariamente al final del c 21 y fué trasladado aquí cuando los presbíteros de Éfeso, reunidos en torno a Jn y bajo inspiración divina, añadieron el epílogo final. El primer epílogo resume la finalidad del cuarto Evangelio. Este escrito no fué compuesto con el propósito de hacer un relato exhaustivo de las señales obradas por Jesús, sino que el evangelista escogió cierto número de hechos y discursos con el fin de confirmar a los discípulos en su fe respecto de

812j Jesús como Mesías e Hijo de Dios, para que creyendo en su nombre tengan vida, es decir, vida eterna.

813a **XXI, 1-14. Aparición en el lago — 1.** Transcurrida la octava pascual, los apóstoles se encaminaron de nuevo a Galilea. Los hogares de muchos de ellos estaban cerca del mar de Tiberíades. **2.** Siete de ellos iban a ser testigos de una segunda pesca milagrosa. Simón Pedro era el jefe, y estaban con él Tomás, cuyo nombre es otra vez interpretado, Natanael (Bartolomé), designado aquí como nativo de Caná, los (dos) hijos del Zebedeo y dos discípulos cuya identidad no podemos determinar. Algunos comentaristas, apoyándose en la habitual reticencia de Jn acerca de sí mismo y de los suyos, consideran «los hijos de Zebedeo» como una glosa, pero los mss. son decisivos en este punto. **3.** Por tanto, seis discípulos salieron con Pedro (probablemente de Cafarnaúm) a pescar y pasaron una noche en el lago sin coger nada. **4.** Cuando estaba amaneciendo (mejor que «llegada la mañana»), apareció una figura que estaba de pie en la orilla, a unos cien metros de distancia. No se dieron cuenta de que era Jesús, probablemente por la distancia y por la escasa luz del alba, y acaso también porque Jesús quiso que no le reconociesen inmediatamente.

b **5.** Para atraer la atención hacia el milagro que estaba a punto de suceder, Jesús les preguntó: «*Muchachos*, ¿no tenéis algún *pescado?*» La palabra de saludo indica familiaridad, y el sustantivo griego *προσφάγιον*, que significa «companage», en tales circunstancias es un término cortés sinónimo de «pescado». La mala gana con que los pescadores reconocen no haber cogido nada se refleja probablemente en el «no» escueto que dan como respuesta desde su embarcación. **6.** Como la barca se movía probablemente hacia el sur, pegada a la orilla occidental, la orden de echar la red a la derecha era lo mismo que mandar arrojarla a donde era menos probable que hubiera peces. A pesar de esto, la pesca fué enorme. **7.** Juan fué el primero en reconocer al Maestro. *Ubi amor, ibi oculus:* el amor nos aguza la vista. Pero si Juan era un contemplativo excelente, Pedro era más pronto para la acción. Su desnudez significa que estaba cubierto sólo con una especie de zahones, sin túnica, que se ciñó con presteza para venir a Jesús directamente, más bien vadeando que nadando a través del agua. **8.** Los otros vinieron en la barca arrastrando la red. **9.** El desayuno preparado por Jesús en la orilla constituye un ejemplo conmovedor de su solicitud por los discípulos hambrientos: fuego encendido, pescado asado y pan dispuesto.

c **10 s.** La orden que da de traer algunos de los peces cogidos tenía como único fin el de dar lugar a que los contasen. Se han dado al número 153 muchas significaciones simbólicas, la mayoría referidas a la universalidad de la Iglesia (153 especies de peces en San Jerónimo) o al número total de los elegidos. San Agustín descubrió —difícilmente se puede conjeturar cómo— que la suma 1+2+3... +17 (17=10 [mandamientos] + 7 [dones del Espíritu Santo]) da exactamente 153. Que la red no se hubiera roto sugiere la unidad e integridad de la Iglesia. La imagen de la red fué empleada por el mismo Cristo en una parábola del reino de los cielos. **12-14.** La cariñosa invitación del Señor, el respeto de los discípulos, que sabían quién era y en cierto

sentido seguían ignorantes pero, a pesar de ello, no le interrogaron, la caridad del Señor resucitado sirviéndoles: todo ello muestra que el íntimo contacto de amistad con Jesús es siempre el mismo, ayer, hoy y siempre. **14*b*.** Jn señala que ésta es la tercera manifestación corporal del Señor ante sus discípulos.

15-17. La primacía de Pedro — Después de la comida, Jesús procedió a la ejecución de un acto que era de extrema importancia para el futuro de su Iglesia. Ya desde el primer día Jesús había llamado a Simón, hijo de Juan, Kêfâ, 1, 42, y había declarado hacía bastantes meses que sobre «esta roca» edificaría su Iglesia, Mt 16, 18. Con haber sido la roca débil durante la pasión, la plegaria de Jesús por el futuro confirmador de sus hermanos, Lc 22, 32, necesariamente sería eficaz. Por eso la roca es restablecida en su propia fortaleza con una triple profesión de amor que tenía por fin reparar la triple negación. Las preguntas y las respuestas demuestran que Pedro, abnegado, pero presuntuoso, descubre en la humildad la fuerza de su abnegación. Todo el admirable drama, en el que el amor de Pedro por Jesús es desviado hacia el cuidado de las ovejas de su Maestro, está fundado en la parábola del buen Pastor. La primera pregunta de Cristo, con su término de comparación, «¿me amas más que éstos?» fué propuesta evidentemente para contrarrestar la jactancia del apóstol: «Aunque todos se escandalicen de ti, yo jamás me escandalizaré», Mt 26, 33. Pedro no se atreve ahora a decir que él le ama más que los otros; sólo afirma que le ama, y apela al conocimiento que Jesús tiene de su corazón. La emoción de su tercera respuesta, bajo la triste impresión de haber sido interrogado tres veces, es lo más conmovedor. A cada respuesta corresponde el mismo encargo, expresado en varios términos que le dan mayor realce. Las tres expresiones «apacienta mis corderos —*cuida* mis *ovejas*— apacienta mis ovejas» significan lo mismo, pues no hay motivo para suponer que ovejas y corderos designen pastores y pueblo. El rebaño entero (todas las ovejas del buen Pastor) es confiado al cuidado de Pedro. Entender este encargo como algo menos que una primacía de autoridad sobre la Iglesia universal es falsificar el texto. El pasaje ha sido dogmáticamente interpretado en este sentido tradicional por el concilio Vaticano, Dz 1822.

18-19. Predicción del martirio de Pedro — La visión del destino futuro de Pedro se añade al supremo encargo con la solemnidad de un doble «amén» (TG). El pastor principal seguirá al buen Pastor, incluso en la manera de su muerte. Las palabras tienen algo de la misteriosa obscuridad de una profecía. Contrapuesto a la libertad de que gozaba Pedro en sus años de juventud (cuando se ceñía *a sí mismo* e iba a donde quería) se coloca este suceso futuro y misterioso de su edad madura. Si bien la contraposición contiene únicamente dos términos, a saber, que será ceñido por otro, como un anciano a quien ayudan a vestirse, y conducido a un lugar no deseado (un lugar de ejecución), la profecía alude tan sólo a una muerte violenta, no al modo cómo se ejecutaría esta muerte por crucifixión. El extender las manos podría interpretarse como término específico que indicara la crucifixión, pero como esta extensión de las manos se coloca antes de ser ceñido y conducido fuera, resulta difícil discernir cómo haya

813e que concebirla. Si el orden del enunciado forma parte de la profecía, hemos de suponer al prisionero amarrado al *patibulum* antes de ser «ceñido» y sacado para la ejecución. Jn, que escribía después de la muerte de Pedro, observa que Jesús dijo esto «indicando con qué muerte había de glorificar a Dios». La expresión «Sígueme» que Jesús dirigió inmediatamente después a Pedro es tan general como para incluir la imitación «incluso hasta la muerte de cruz».

f **20-23. Rectificación referente al futuro de Juan** — El príncipe de los apóstoles, al ponerse en marcha para seguir a Jesús, viendo a Juan que caminaba inmediatamente detrás de él, siente interés, como amigo suyo, por conocer el futuro del discípulo amado. El afecto y la curiosidad le mueven a formular la pregunta: «Señor, ¿y éste, qué?» El cambio de *si* en *sic* en muchos mss. de Vg. y la adopción de esta lectura en la edición clementina han dado pie a muchas traducciones erróneas. Debe leerse, con el TG: «*Si* yo quiero que éste permanezca hasta que yo venga, ¿a ti qué? *Tú* sígueme». Esta respuesta significa en realidad: Incluso si yo le permitiere quedarse hasta mi segunda venida, ¿qué te importa a ti esto? Sígueme y deja el destino de los demás en mis manos. Jn llama aquí la atención sobre la forma exacta de unas palabras de Jesús referentes a él y con ello sale al paso a un rumor muy extendido, a causa de la longevidad del apóstol, de que el discípulo amado no moriría.

g **24-25. Segundo epílogo** — La mezcla de la primera persona del plural con la primera del singular en estas palabras finales parece justificar la opinión de que San Juan las dictó estando rodeado por los presbíteros de Éfeso; sin embargo, cf. 1 Jn 1-2. Éstos, según el canon de Muratori, le habían pedido que escribiese el Evangelio, y ahora dan testimonio de su veracidad junto con él: «Éste es el discípulo que da testimonio de esto y que lo escribió, y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero. Muchas otras cosas hizo Jesús, que si se escribiesen una por una, creo que este mundo no podría contener los libros escritos». Hipérbole semítica, sin duda, semejante a la de comparar un pueblo a las estrellas del cielo por su gran multitud o a las arenas de la orilla del mar, pero ¡cuán ampliamente justificada por la multitud y la magnitud de las cosas que hizo Jesús!

NOTAS ADICIONALES DE LOS TRADUCTORES

[1] Entre los judíos el matrimonio se ejecutaba después de algunas gestiones preparatorias entre el pretendiente y el padre de la novia. Según la costumbre vigente en tiempo de nuestro Señor, el pretendiente tenía que pagar al padre de la novia el *mohar* o precio de adquisición, mediante el cual ella pasaba a ser propiedad del novio. Por este motivo la ley o la costumbre permitía al padre fiscalizar el matrimonio de los hijos, los cuales no eran propiamente dueños de sí mismos, sino que dependían en todo del jefe de familia, que podía disponer de ellos como bien le pareciese, si bien la ley judía le imponía ciertas limitaciones.

[2] El título «Hijo del hombre» que Jesús empleó con preferencia a los demás, era una expresión que tenía sentido mesiánico, pues ya había sido empleada por Dan 7, pero en tiempo de Jesús era poco usada, y su sentido permanecía un tanto oscuro y misterioso. Nuestro Señor lo prefirió a los demás porque era un título de humilde apariencia, que no excitaría a las muchedumbres, pero que al mismo tiempo resultaba ideal para designar su naturaleza humana al par que la divina.

[3] Sobre el tema de la venida de San Pablo a España puede consultarse Z. GARCÍA VILLADA, S. I., *Historia Eclesiástica de España* (Madrid 1929) I 1, 105-143, que lo trata exhaustivamente, sin que otros investigadores hayan añadido, con posterioridad, nada substancial.

Los principales testimonios aducidos son los siguientes:

1) SAN CLEMENTE ROMANO (fines del siglo I): «Por la envidia y rivalidad mostró Pablo el galardón de la paciencia. Por seis veces fué cargado de cadenas; fué desterrado, apedreado; hecho heraldo de Cristo en oriente y occidente, alcanzó la noble fama de su fe y después de haber enseñado a todo el mundo la justicia y de *haber llegado hasta el límite de occidente*...» (Carta 1, 5; trad. de D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1950, pág. 182).

2) *Fragmento de Muratori* (hacia 200, cf. 17g): «Los hechos de todos los apóstoles estan escritos en un libro. Lucas, óptimo Teófilo, cuenta lo que sucedió en su presencia, como lo prueba evidentemente su silencio acerca del martirio de Pedro y del *viaje de Pablo desde Roma a España*.»

3) SAN EPIFANIO (315-403): «*Pablo llegó hasta España*» (PG 41, 374).

4) SAN JUAN CRISÓSTOMO (344 [?] - 407): «Después de estar en Roma, se puso de nuevo en *camino para España*» (2 Tim 4, 2; PG 62, 659). «Dos años estuvo encarcelado en Roma, luego fué puesto en libertad, después *marchó a España*...» *(Hom 1 in Hebr;* PG 63, 11). «Contempla una estatua de oro o, mejor dicho, una estatua más hermosa que ésta, como es justo se halla en el cielo, no atada al plomo ni puesta en un solo lugar, sino corriendo de Jerusalén al Ilírico y *encaminándose a España*...» *(Hom. 13 in Cor;* PG 61, 111).

5) SAN JERÓNIMO (331 - 420): «... *fué llevado* a Italia, y luego, como escribe él mismo *a España*...» (Comentario a Is 11, 14; PL 24, 151). «... *pasó hasta España*, y desde el mar Rojo, hasta el océano» (Comentario a Am, PL 25, 1043).

Ante estos testimonios, Z. García Villada acepta la venida de San Pablo a España como un «hecho históricamente cierto». Los textos aducidos no pueden sin embargo ser considerados como concluyentes. El más antiguo es de San Clemente, pero su carácter declamatorio y poco preciso le resta mucho valor. El fragmento muratoriano resulta imposible saber sobre qué fuente anterior descansa. Los demás testimonios son todos tardíos y no tienen apoyo alguno epigráfico o arqueológico de valor. Por ello, muchos críticos modernos, cuya opinión compartimos, admiten sólo el viaje del apóstol como posible, con alguna probabilidad.

[4] Personaje del *Hamlet*, de Shakespeare, citado como modelo de cortesanos acomodaticios.

[5] Usurero judío, protagonista de *El Mercader de Venecia*, de Shakespeare, cuyo nombre suele evocar la idea de la avaricia más sórdida y cruel.

[6] Herodías era hija de Aristóbulo, hijo de Herodes y de Mariamne, y debía tener alrededor de 40 años cuando se juntó con Antipas. Herodías se había casado primeramente, según JOSEFO *(Ant.* 18, 5, 4), con Herodes, hijo de Herodes el Grande y de Mariamne, hija del sumo sacerdote Simón, que había permanecido simplemente como un individuo particular en Palestina. Y en cierta ocasión en que Antipas se dirigía a Roma, pasó en casa de su hermano cierto tiempo teniendo entonces oportunidad de entenderse con Herodías, que debía aspirar

a ser algo más que mujer de un particular, como descendiente de los Asmoneos por Mariamne. Herodes y Antipas eran igualmente tíos suyos. Este personaje que Josefo llama simplemente Herodes, y que los evangelistas designan con el nombre de Filipo, parece ser el mismo. Es bastante extraño que dos hermanos hayan tenido el mismo nombre; pero no es imposible. Herodes, nombre que había venido a ser un patronímico, seguramente tendría otro nombre que pudo ser Filipo, al que habría renunciado para no ser confundido con el tetrarca. Además se puede suponer que la tradición ha conservado el nombre de Filipo, conocido en Galilea como el hermano de Antipas, y lo ha aplicado al otro hermano, simple particular.

[7] Entre los buenos y malos que respondieron a la invitación del banquete de bodas, sólo uno es reprobado. Pero éste representa una categoría de gentes; por esta razón no es conveniente sacar conclusiones teológicas demasiado favorables en relación con el gran número de los que se salvan por contraposición a los que se pierden. Lo que Jesús dice es la expresión de una verdad general: que no todos los llamados son elegidos. La sentencia de nuestro Señor, por temible que parezca, es mucho más suave que otras fórmulas admitidas en el judaísmo: «hoc saeculum fecit altissimus propter multos, futurum autem propter paucos... multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur» (4 Esd 8, 1-3).

[8] El templo entre los orientales no era lo mismo que entre nosotros. En nuestras Iglesias donde habita Dios, y donde nos admite a su intimidad, no toleramos ninguna clase de comercio. En el santuario *(naos)* del Dios de Israel era donde únicamente habitaba la divinidad, y sólo algunos sacerdotes podían penetrar allí para cumplir su función sagrada. Sin embargo, también se daba el nombre de templo o *hieron* (lugar sagrado) a los atrios que rodeaban el santuario, y que estaban cerrados por una enorme muralla. Todo esto era casa de Dios. Y en estos amplios patios se apretujaban los rebaños de bueyes y de ovejas, los traficantes de palomas y los cambistas sentados delante de sus mesas en las que brillaban las monedas de oro y de plata. En todo este recinto no se oían más que las voces de los mercaderes, los mugidos y balidos de los animales. ¿Cómo poder orar en medio de semejante alboroto? ¿Cómo percibir el eco de los cantos litúrgicos que se recitaban dentro?

[9] Desde el siglo V señala la tradición la ciudad de 'Ain-Karim, «la fuente abundante», nombre árabe que substituye al hebreo Karem, como el lugar de la visitación. El primer indicio del culto de San Juan Bautista en esta región es la alusión del Protoevangelio de Santiago, 22, 3, en que se dice que Isabel para escapar a la matanza de los inocentes tomó a su hijo y subió a la montaña. Una iglesia señalaba el lugar en que ocultó al niño Juan, a cinco millas romanas de Jerusalén según Teodosio. Y esta iglesia vino a ser en consecuencia la iglesia de la Visitación que, restaurada en la Edad Media, pasó a los armenios hacia 1300, y después a los franciscanos en 1679. Abajo en el pueblo existe una iglesia del siglo XI, restaurada en 1690, en la que se muestra el lugar donde nació el Bautista.

[10] Muchos autores encuentran dificultad al traducir el término ταπείνωσις, por miedo a hacerle decir demasiado. Se trataría de la condición obscura, ignorada de María (L. MARCHAL), de la miseria de su condición humana (R. A. GAUTHIER). Algunos exegetas vierten la palabra por «bajeza» (JOÜON, LAGRANGE, BOVER-CANTERA); otros la traducen por «humildad» (GOGUEL, NÁCAR-COLUNGA). Y de una edición a otra, sucede que se pasa de la primera a la segunda traducción (CRAMPON, OSTY). Aboga por el término «humildad» el progreso semántico que se muestra en los LXX y en los escritos extrabíblicos: «Abominable es para el soberbio la humildad *[anawah]*» (Eclo 13, 20): *anawah* ha sido traducido aquí por ταπεινότης en el texto recibido, y por ταπείνωσις en el codex Alexandrinus. También ταπείνωσις tiene el sentido de humildad en Prov 16, 19. En Dan 3, 39, se lee: «Señor, que hallemos acogida con el alma contrita y el espíritu humillado [τεταπεινωμένῳ]». La versión de Teodoción ha precisado: «nuestro espíritu de humildad [ταπείνωσις]». La Epístola de Santiago, 1, 10, exhorta al rico a refugiarse en su humildad (ταπείνωσις). También en la literatura extrabíblica se emplea ταπείνωσις en este sentido. Tal vez encontremos cierta dificultad en hacer hablar a María de su humildad; pero hemos de tener en cuenta que sólo los santos saben hablar humildemente de su humildad (A. GELIN).

[11] NÁCAR-COLUNGA ha traducido el pasaje de Lc, 2, 2: Αὕτη ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου que Vg. traduce: «Haec descriptio prima facta est a praeside Syriae, Cyrino», por «Fué este empadronamiento primero que el del gobernador de Siria Cirino», traducción propuesta por Lagrange y otros autores. Esta manera de traducir el adjetivo griego πρώτη, dándole el significado de «anterior», es sin duda posible, y se encuentran ejemplos de ello en los mismos evangelios (Jn 1, 15 y 30; 15, 18), así como en los papiros y otros documentos. Sabemos por JOSEFO *(Ant.* 17, 13, 5) que Cirino hizo el empadronamiento de Judea cuando fué incorporada a la provincia romana de Siria por los años 6-7 d.C. Este censo dió motivo a una insurrección religiosa capitaneada por Judas el Galileo (Act 5, 37; JOSEFO, *Ant.* 18, 1, 1). Lc para evitar toda confusión habría distinguido el censo del nacimiento de Jesús de aquel otro llevado a cabo por Cirino en el 6-7 d.C. Los que no admiten la traducción de Lagrange, afirman que Lc no dice que el primer censo fuera hecho por el mismo

Cirino, sino «siendo Cirino gobernador»; lo cual puede entenderse, bien siendo Cirino legado extraordinario de Augusto, como jefe militar de la expedición contra los homonadenses (ESTRABON, 12, 6, 5), bien siendo gobernador de Siria por los años 10-9 a.C., antes de Cayo Seucio Saturnino; o bien desempeñando el mismo cargo después de P. Quintilio Varo, por los años 4-2 a.C.

[12] El sentido admitido por la Vg. está en perfecto acuerdo con la etimología del verbo, puesto que el prefijo απο-, además del significado de alejamiento, tiene también el de retorno, cf. ἀποδίδωμι, ἀπόπλους.

[13] El cadáver, ¿representa a Jesús? No, porque esta semejanza directa sería contraria al carácter propio de sus comparaciones parabólicas, que no son alegorías. Es cierto que hacia Él tenderán los elegidos para unírsele, pero es solamente para indicar la rapidez y seguridad de su vuelo, que Él compara a los buitres, que se precipitan derechos sobre una presa, guiados por su instinto extraordinariamente certero. Muchos comentaristas, juzgando impropio de Cristo que sea comparado a un cadáver, refieren las últimas palabras de este versículo al juicio de Dios ejercido por los demonios sobre los malvados: como los buitres se precipitan sobre el cadáver dondequiera que se encuentra, así la justicia de Dios alcanzará a los perversos dondequiera que se encuentren, y en cualquier parte que se hallen los impíos se hará el juicio. Éste no es ciertamente el sentido del pasaje paralelo de Mt. Además, hay que tener en cuenta que la parábola compara una situación con otra, y no es una serie de símbolos. Lo mismo vamos a ver en la parábola del juez inicuo, cuya conducta nos servirá para comprender la de Dios.

[14] Jesús, después de resucitado, podía ciertamente comer, aunque no tenía necesidad de alimento material. Y si el Señor comió no fué porque hubiese vuelto a la vida vegetativa cotidiana, sino solamente para probar la realidad de la resurrección. No hemos de pensar que Cristo hizo como aquellos ángeles que nos refiere la Escritura (Gén 18, 8; 19, 3; Tob 12, 19), que parecían comer, sin comer realmente, como parecían también tener cuerpo, a pesar de no tenerlo verdadero. Cristo comió real y verdaderamente, porque, como dice San Agustín, «el comer no es aquí indicio de necesidad, sino de poder».

[15] El milagro prueba la íntima relación de Jesús con el Padre, cuyo poder posee, y así manifiesta su «gloria», es decir, su majestad divina. Su respuesta a María, que es en realidad una negativa, sirve solamente para mostrar que no depende de este mundo, sino que su actividad recibe sus directrices de otro mundo, del de Dios de donde salió. «Su hora» es precisamente la de la intervención soberana por la que su Padre le ordena íntimamente obrar y, si ha de culminar en la hora suprema de su glorificación por la cruz, no está limitada a este último momento de su vida. Aquí mismo, si hace el milagro, no es que se arrepienta, es que después de haber demostrado su independencia de toda iniciativa terrena sabe que su Padre le ordena comenzar a manifestar su «gloria» (BENOIT).

[16] Nosotros creemos que la expulsión que cuentan los sinópticos y la que narra San Juan, constituyen un mismo suceso, aunque existan diferencias en cuanto a la ejecución, en cuanto a la razón dada por Jesús, y en cuanto a la conversación habida con los jefes judíos. Por lo que se refiere a esta última diferencia, se puede explicar si se tiene en cuenta que Jn, como no pensaba volver a tratar de las controversias de la última semana de la vida de Jesús, suficientemente tratadas por los sinópticos, ha podido separar este rasgo de sus recuerdos y colocarlo después de la expulsión; ya que la conversación con los jefes judíos es ciertamente más natural ponerla poco antes de la pasión.

Si la expulsión tuvo lugar al principio de la vida pública de Jesús, cuando todavía apenas era conocido el Señor, se explica mejor la extrañeza y la sorpresa entre el pueblo y los jefes. Y además se explicaría el silencio que guardan los sanedritas acerca de este suceso en el proceso de Jesús; cosa inexplicable si hubiera tenido lugar pocos días antes de su prisión.

[17] La expresión «*noli me tangere*», unida por un lazo de causalidad con la declaración que sigue, constituye una dificultad que todavía no ha recibido solución plenamente satisfactoria. En primer lugar, ¿por qué prohibe el buen Jesús a María Magdalena lo que permite a María, madre de Santiago, y a Salomé, Mt 28, 9? Tal vez porque María Magdalena en aquel momento miraba a Cristo de un modo demasiado humano, creyendo poder gozar de su presencia como antes. En adelante ya no existirá aquel comercio familiar de otras veces: Jesús ha entrado en una vida espiritual nueva que no implica la vuelta a las relaciones de antes, sino más bien una preparación para la separación definitiva. Con la respuesta dada a Magdalena, Jesús quería darle a entender que debía purificar y espiritualizar sus sentimientos, y que ahora no debía entretenerse tocando sus pies (el imper. presente empleado por Jesús, μή μου ἅπτου, significa que María ya ha tocado a Jesús). «Porque aún no he subido al Padre». Cuando se cumpla el último triunfo, entonces Magdalena podrá gozar de la comunión que ahora todavía le es imposible. María Magdalena, al ver a su Maestro, creyó haberle recuperado tal como era durante su vida: «quod vides hoc solum me esse putas» (SAN AGUSTÍN). Es verdad que todavía no ha subido al Padre, pero va hacia Él, ya no es el mismo de antes, está glorificado. La futura perspectiva de la ascensión ha creado una situación nueva.

[19] La primera parte de la respuesta de Jesús es medio afirmativa y medio interrogativa. El sentido es más o menos el mismo, pero la interrogación es mucho más expresiva. Los demás apóstoles habían creído, de hecho, después de haber visto, pero no habían rehusado, como Tomás, creer en el testimonio de los demás discípulos, En el futuro los seguidores de Cristo han de creer en su resurrección sin haberle visto, fundados únicamente en la palabra de los apóstoles. A todos los cristianos se les presenta ahora la misma oportunidad que a Tomás. En la sentencia de nuestro Señor, las expresiones «ver y «creer», se entienden respectivamente de los motivos de credibilidad y de la fe propiamente dicha que por su naturaleza excluye la visión. En este sentido dice Santo Tomás de Aquino, siguiendo a San Gregorio: «aliud vidit, et aliud credidit. Vidit hominem et cicatrices et ex hoc credidit divinitatem resurgentis». Esta última declaración de nuestro Señor viene a ser la más grande de las bienaventuranzas, y constituye la herencia peculiar de todos los cristianos que no han visto la humanidad gloriosa de Cristo. A ellos va dirigida la bienaventuranza: dichosos los que no han visto y, sin embargo, han hecho el acto de fe.